

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
FACULDADE DE EDUCAÇÃO  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM EDUCAÇÃO

A SINGULARIDADE HUMANA SOB A ÓTICA DE BARUCH SPINOZA  
Uma contribuição à reflexão sobre a ética e a prática educativa do professor.

Eliete Tereza Franchini Fouto

PORTO ALEGRE

2002

Eliete Tereza Franchini Fouto

A SINGULARIDADE HUMANA SOB A ÓTICA DE BARUCH SPINOZA  
Uma contribuição à reflexão sobre a ética e a prática educativa do professor.

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Educação da Faculdade de Educação da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, para a obtenção do título de Mestre em Educação.

Orientadora:

Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Rosa Maria Filippozzi Martini

Porto Alegre

2002

Eliete Tereza Franchini Fouto

A SINGULARIDADE HUMANA SOB A ÓTICA DE BARUCH SPINOZA  
Uma contribuição à reflexão sobre a ética e a prática educativa do professor.

Aprovada em 18 de março de 2002.

---

Prof. Dr. Rosa Maria Filippozzi Martini – Orientadora

---

Prof. Dr. Arabela Campus Oliven

---

Prof. Dr. Dinorá Fraga da Silva

---

Prof. Dr. Suzana Guerra Albornoz

Aos meus filhos: Fausto Franchini Fouto, Caroline Franchini Fouto e Carlos Henrique Franchini Fouto, alunos e companheiros professores por me inspirarem este trabalho.

Ao meu marido Fausto Laureano Fouto pelo seu amor, incentivo, paciência, compreensão de minhas ausências, por assumir os que deveriam ser meus “cuidados” para com nossos filhos e nossa casa enquanto eu estive realizando este trabalho.

Ao meu pai, Waldomiro Franchini pelo seu amor, exemplo, conselhos, companheirismo, orgulho e admiração que tem me dedicado desde o meu nascimento, a minha querida mãe, Onélia Colombo Franchini, *in memoriam*, por me “cuidar”, educar com carinho, dedicação e compreensão que somente as criaturas “reais” são capazes, à minha querida irmã, Rosângela Franchini Angelice por ouvir minhas “lamurias” e “desconexões” e meu irmão, Valdir Aparecido Franchini, pela sua amizade, do afeto, broncas para que eu pudesse continuar em frente com os meus projetos quando batia o desânimo e a vontade de recuar.

À Prof<sup>a</sup>. Maria Edilamar do Nascimento Matte por ter sido a amiga, das horas mais difíceis em minha carreira profissional, acadêmica e pessoal.

Ao ilustre desconhecido-conhecido que atende pelo nick de Hyperlink “mailton: z@mys” por ter me emprestado seus olhos e sua sensibilidade para que eu pudesse, escrever, reclamar da saudade, dificuldades, loucuras, emoções e “racionalidades” que o mestrado me proporcionou.

A todos aqueles de uma maneira ou de outra me inspiraram e auxiliaram na realização deste estudo e escrita.

Ao concluir este trabalho quero agradecer à laboriosa orientação, inesgotável paciência, ao crédito sincero e encorajador da Prof. Dr. Rosa Maria Filippozzi Martini, minha orientadora, que entendeu e atendeu às minhas volições deste mestrado, mergulhando comigo no pensamento de Spinoza.

Aos professores e alunos do Curso de Licenciatura Plena em Ciências Biológicas, do Campus Universitário de Alta Floresta, da Fundação Universidade do Estado de Mato Grosso – UNEMAT e a todos meus companheiros de curso de Mestrado em Educação da UNEMAT e da UFRGS, especialmente às amigas Maria Helena Rodrigues Paes - (Ninha) e Elizeth Gonzaga dos Santos Lima.

Às professoras Dr.: Malvina do Amaral Dornelas e Arabela Campos Oliveira pelas orientações e avaliação favorável à concretização desta dissertação.

Às professoras Dr.: Dinorá Fraga da Silva e Suzana Guerra Albornoz pela participação na avaliação desse processo de reflexão.

Ao professor Sérgio Luiz Persch pela sua atenção e disponibilidade para ler e discutir, informalmente, os primeiros ensaios escritos sobre os conceitos Spinozanos.

À professora Maria Estela Dal Pai Franco por todo o trabalho que ela desempenhou como coordenadora desse mestrado e pela sua sensibilidade para com a minha singularidade.

Ao professor Ricardo Burg Ceccim por ter me inspirado e me levado a desejar realizar essa reflexão como tentativa de compreender o engendramento singular do (e no) ser daquilo que está pedindo passagem.

À professora Nadja Hermann por ter me auxiliado indiretamente na delimitação do meu objeto de pesquisa pelo seu modo singular de ser e por seus conhecimentos filosóficos.

Ao professor José Manoel Ruiz Calleja pela sua atenção, encorajamento, conselhos e acompanhamento no processo de mestrado.

À todos os funcionários do Departamento de Educação da UFRGS pelo atendimento e socorro às minhas necessidades singulares.

À CAPES, pela bolsa de pesquisa.

*Estudar Spinoza tem proporcionado muitos problemas para quem cisma de fazer isso. Comigo não poderia ser diferente. Pois, ser racional como ele sugere tanto pode levar à compreensão de como as coisas são e de como as relações entre elas se dão; de como é a nossa natureza e a Natureza do Universo, e, a partir daí se ter uma vida mais serena e feliz como também pode levar qualquer um ao desespero devido a essa mesma compreensão.*

*Não foi à toa que Deleuze (1978, p.7), ao se referir à teoria de Spinoza, disse que: “desde que alguém toma contacto com as idéias semelhantes é como se montasse uma vassoura de bruxa”. E, que, depois disso, deixou de ser o mesmo homem.*

*Depois de estudar tanto Spinoza penso que posso estar completamente enganada quanto à percepção de que se tenha de esperar quando for o momento mais propício para se realizar o que se quer, deseja ou se tem em mente. O que vi no spinozismo de mais contundente foi a necessidade da desorganização de encontros tristes provenientes e promotores de mais encontros tristes que vão, por assim dizer, diminuindo ainda mais nossa potência de agir. Fato que torna impreterível que se promova e se organize, com urgência, encontros alegres por que o contrário também é verdadeiro.*

*Eliete T.F. Fouto*

## SUMÁRIO

RESUMO .....	9
ABSTRACT .....	11
<b>1 INTRODUÇÃO .....</b>	<b>13</b>
1.1 Problema .....	17
1.2 Tese Fundamental .....	17
1.3 Objetivos .....	17
1.4 Porque Spinoza, seus Escritos Metafísicos e Éticos .....	18
1.5 Encontrando Caminhos: A Questão do Método .....	21
<b>2 POR QUE SPINOZA E O SEU CONCEITO DE <i>CONATUS</i> .....</b>	<b>26</b>
2.1 Pensamentos Metafísicos ou a Metafísica Epistemológica de Spinoza.....	48
2.2 Relação Entre <i>Afectos</i> e <i>Afecções</i> sob a Necessidade de Perseverar em Si – <i>Conatus</i> .....	59
2.2.1 De Onde Surge a Idéia da Capacidade Humana de Afiramar o Verdadeiro e Negar O Falso .....	62
2.2.2 A Desmistificação do Termo Transcendental Metafísico de Bem – Uma Ação de <i>Conatus</i> .....	64
2.3 Deus seus Atributos e a Mente Humana: Ou Como Conhecemos Apenas a Nós Mesmos Pela Nossa Potência de Agir – <i>Conatus</i> .....	65
2.3.1 De Onde Provém a Mudança e a Constância Humana do Modo de Pensar Enquanto Ente De Razão Pela Força do <i>Conatus</i> .....	67
2.4 Cronologia e Temporalização da Eternidade e a Relação Desses Conceitos Com a Liberdade Humana.....	71
2.4.1 A Mente Humana, sua Relação Com a Vontade e Desta Com o Apetite Sob o Aspecto do <i>Bem</i> .....	72
<b>3. ÉTICA E O PODER DO <i>CONATUS</i>.....</b>	<b>77</b>
3.1 Submissão Humana à Emoções e Seus Prejuízos ao Processo De Produção Do Conhecimento Humano .....	79
3.1.1 Semelhanças e Diferenças na Produção do Conhecimento Racional: A Liberdade Humana de Afiramar um <i>Bem</i> ou um <i>Mau</i> .....	80

3.1.2 O Asilo da Ignorância Humana: Semelhanças e Diferenças na Produção do Pensamento-Conhecimento – Causas e Efeitos, Um e Mesmo Processo .....	83
<b>3.2 Como Cada Um Produz a Si Mesmo Por Meio de Um Mesmo Método de Pensar – O Poder do <i>Conatus</i>.....</b>	<b>85</b>
3.2.1 Como é Engendrado o Significado e o Significante no Modo Humano de Raciocinar e Produzir Conhecimentos pelo Método Analítico Dedutivo: <i>Significado e Significante Ou A Ética Concebida por Si e em Si</i> .....	86
<b>3.3 A Ordem Requerida Para Filosofar ou Como se Deve Considerar Antes de Tudo a Natureza de Deus.....</b>	<b>88</b>
3.3.1 O que Constitui o Ser da Alma – Relação Corpo e Alma da (e na) Alma e Seus Resultado .....	89
3.3.2 Diferenças e Semelhanças da Singularidade dos Corpos: Como é a Natureza do Corpo de Conhecimentos Singulares e Como é a Causa Exterior que o Determina à Ação .....	90
3.3.3 Como é e Como Age o Corpo Humano com Relação a Outro Corpo .....	91
<b>3.4 O Postulado Da Alma e Como Podemos Afirmar Não Existir Nada de Positivo nas Idéias que Permita Chamar-lhes Falsas.....</b>	<b>93</b>
<b>3.5 O Enigma da Lógica Ontológica de Spinoza Como Uma <i>Proposição Verdadeira</i>.....</b>	<b>96</b>
3.5.1 As Noções Comuns e Suas Propriedades Utilitarista Como Possibilidade de Transcendência: Como se Produzem as Noções Universais Singulares .....	97
<b>3.7 Quando Uma Idéia Pode Ser Dita Verdadeira, Quando Pode Ser Dita Falsa e Apesar Disso Pode Ser Considerada Verdadeira.....</b>	<b>102</b>
<b>3.8 Como é a Natureza da Razão .....</b>	<b>102</b>
3.8.1 Como a Razão Considera as Coisas Como Necessárias .....	103
3.8.2 Como as Coisas Singulares Necessitam da Existência de Deus Para Perseverar no Seu Ser .....	104
<b>4 COMO É A RELAÇÃO DO (E NO) SER HUMANO: CONSIGO E COM O <i>OUTRO</i> PELA NECESSIDADE DE PERSEVERAR NO SEU SER – <i>CONATUS</i> – O PODER DOS <i>AFFECCTOS</i> E DAS <i>AFFECÇÕES</i>.....</b>	<b>107</b>
<b>4.1 Origem e Natureza das <i>Affecções</i>.....</b>	<b>107</b>
4.1.1 Como São as <i>Affecções</i> que Refere ao Desejo .....	156
4.1.2 Como é a <i>Affecção</i> que se Refere Apenas à Alma .....	158
<b>4.2 O Processo Psicológico Como Produto e Produtor do Engendramento do Ser Humano Social e Sua Necessidade de Estar Com o Outro Para Ser e Perseverar No Seu Ser das Singularidades Particulares e Universais .....</b>	<b>159</b>
4.2.1 A Potência da Razão Sobre as <i>Affecções</i> – O Poder do <i>Conatus</i> .....	170
4.2.2 Como Uma Coisa da Mesma Natureza que a Nossa Pode Ser Contrária à Nossa Natureza – A Humanidade X O Homem e o Poder das Paixões.....	175
<b>4.3 Da Potência ou da Liberdade Humana – O que Pode a Razão Contra as <i>Affecções</i>.....</b>	<b>194</b>



<b>5 AS POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO DE SPINOZA PARA UM OLHAR SOBRE A SINGULARIDADE DO PROFESSOR .....</b>	<b>210</b>
<b>5.1 Spinoza e o Engendramento da Singularidade Humana.....</b>	<b>210</b>
5.1.1 Uma (Re) Leitura Atual dos <i>Afectos</i> e <i>Afecções</i> do (e no) Ser Humano e a Constituição da Ética Humana Sob a Ótica de Spinoza – A Força do <i>Conatus</i> .....	212
5.1.2 Desenvolvimento Ético da Espécie Humana Pela Visão de Spinoza .....	214
5.1.3 Articulação Entre a Ética e a Política em Spinoza .....	216
5.1.4 Possibilidade de Uma Ética Humana “Diferente” Segundo Spinoza e Sua Relação Com o Mundo Atual-Global .....	230
<b>5.2 As Possibilidades do Devir Professor .....</b>	<b>236</b>
5.2.1 Possibilidades de Produção Diferenciada da Singularidade Atual do Professor .....	239
5.2.2 O que Necessitamos Compreender Para Um Engendramento Diferente da Singularidade Humana E Profissional. ....	243
5.2.3 O Produzir-se do Engendramento Diferente da Singularidade do Professor Sobe a Ótica de Baruch Spinoza .....	254
<b>5.3 Perspectivas de Continuidade da Pesquisa .....</b>	<b>266</b>
<b>6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>268</b>

## RESUMO

A problemática delineada e discutida nessa dissertação surgiu da necessidade suscitada pelas experiências e percepções de que por mais que o professor se esforce para mudar sua atitude e sua práxis educativa de modo significativo, na prática, não consegue, concretizar a ação de se engendrar e agir de modo diferente; muda muito pouco ou, às vezes, de modo contrário ao proposto.

Para tentar dar sustentação a uma possível justificação sobre o como se dá esse engendramento, o caminho escolhido foi o de uma ação reflexiva da proto-modernidade, traçada por Spinoza. Esse filósofo sugere, mesmo atualmente, o modo como conservamos a nós mesmo e como é possível nos relacionarmos democraticamente em sociedade apesar, e devido, essa mesma necessidade de conservação.

Filósofo que viveu e se engendrou singularmente por meio da própria ação de produzir conhecimentos e teses sobre o engendramento da singularidade humana, dentro dos paradoxos do limiar de uma nova *era* – Séc. XVII. Época em que se *inaugura* um novo modo de pensar, agir e de relação entre os que são de uma mesma natureza que a nossa: a modernidade – tal qual, agora vivemos e nos engendramos singularmente como seres humanos e profissionais da educação. Isto é, dentro de um contexto repleto de questionamentos proporcionados pela era pós-moderna, pós-capitalista e de globalização.

Os conceitos spinozanos trabalhados aqui foram tratados e escolhidos por serem (re) significação dos conceitos cartesiano – mecanicista moderno, de produção de significados racionais: sobre o homem e suas relações com outro e, destes, com o universo. A saber: o conceito de *conatus* - modo de conservar a nós mesmo como primeira e única virtude do ser, isto é, o desejo de conservar a si mesmo de um indivíduo qualquer e, que, foi trabalhado aqui como um conceito chave para a compreensão de como se dá o engendramento da singularidade humana; conceitos de *afectos* enquanto modos de pensar as coisas e a si pelo qual o ser humano, na sua relação com essas mesmas coisas e consigo, produz, por meio dessa relação, idéias sobre elas; as *afecções* enquanto paixões alegres e tristes constituídas na relação das singularidades humanas com as coisas que as determinam a agir, enquanto uma ação e produção singular, com base nos *afectos* que possuem sobre essas coisas e sobre si.

As obras de Spinoza utilizadas para essa tessitura conceitual foram: *Os pensamentos metafísicos* e a *Ética*. A primeira correspondendo ao modo humano de refletir, questionar, deliberar, significar e ser significado. Ações que dão origem às ações políticas humanas e às atitudes, normas, regras e leis que essas ações *pedem passagem* no espaço/tempo histórico em que são implementadas e implantadas. E a segunda como uma ação reflexiva, uma busca de compreensão da relação entre a produção da *ética e ação política humana* - duas produções humanas derivadas dos modos de *afectar* e ser *afectado* na ação de perseverança do ser no seu ser (*conatus*). Todos estes conceitos constituíram-se, nessa dissertação, em um importante núcleo de sustentação para refletir sobre a ética e a prática educativa do professor.

Mesmo que Spinoza não tenha aceitado ser professor universitário em sua vida, ele pode ser considerado uma inspiração para todos os professores como coerência em suas ações, liberdade de pensamento e abertura para o outro.

## **ABSTRACT**

This dissertation points out how it is hard to the professor deal with the needs of changing in education. He/she knows that the circumstances ask for transformations but even desiring it he/she can not achieve this objective. Really, his/her practice is always the same and, sometimes if it could change, it is not a great transformation.

Spinoza as an author who represents the early modernity grounds the way of we could preserve our own existence and at the same time to live in a democratic way opening to transformations.

Spinoza, the philosopher lived in the XVII th century and he produces himself and his work in a very paradoxical times. At that time, all is questioned: the religions the traditions, the new methods of science, the new forms of economics and the constitution of the state. These were times like our days with a very problematic religious, social, economic, political and cultural traits.

In post – modern times we experiment as human beings the same experience of crises and great transformations. As professors we need produce our selves in very complexes conditions and give other meaning for our educational practices in a post-capitalist and globalized era.

The Spinoza's concepts developed in this dissertation were chosen because they intend to give another meaning to the cartesian mecanicists concepts. They were the

production of new meanings about man and his/her relationships with the other and with the entire universe.

The main Spinoza's concept is *conatus* that means the strive of a being to persevere in the existence. *Conatus* means also the endeavor of this preservation as the very essence of all individual existence.

This work about Spinoza constructs a conceptual network with the Metaphysical Thoughts and Ethics.

Metaphysics comprehends the human way of questioning, of reflectioning of deliberating, of signifying and to be signified that ground human actions, attitudes, rules and norms, as a whole.

All these complexity of human being is integrated in the historical space and time and signify the way as the needs and actions ask for circulation. The human being produces ways of being, of staying, of acting, of thinking, of reflecting and of signifying the world, the other and him/herself.

All these actions are grounded by the idea of *conatus*, as the striving to persevere in the existence.

Ethics as a reflective action asks for the relationship between the production of Ethics and the human political productions that derive of the ways of affecting and to be affected.

All these concepts are very significant as ethical and political action. They are also very insightful to think about the educational action and the professor practice.

Although Spinoza in his life did not accept to be a university professor he can be considered an inspiration to professors as coherence in his actions, freedom of thought and openness to the other.

## 1 INTRODUÇÃO

Das minhas angústias enquanto professora de Estrutura e Funcionamento de Ensino e Didática nasceu a preocupação de responder como e por que, apesar de todas as mudanças propostas pela categoria, pelas leis educacionais e estudos teóricos não conseguimos mudar a nossa prática pedagógica, continuando a exercer o magistério sob a concepção empirista do ser humano como *tabula rasa*.

Devido essa influência empirista dual não conseguimos nos libertar da concepção de que o professor ensina e o aluno aprende. O primeiro é dono do saber e o outro não. Concepção que está tão arraigada e permeada nas ações pedagógicas escolares dificultando o rompimento da concepção do professor detentor do conhecimento produzido social e historicamente, isto é, sistematizado, por isso verdadeiro, e do aluno, como recipiente vazio onde vamos depositar todo esse conhecimento. Concepção que ao garantir o poder ao professor de julgar o quanto o aluno aprendeu nega ao aluno o poder de julgamento sobre o que e quanto aprendeu e, ainda, se aprendeu.

Nessa relação hierarquizada, desigual e dogmática, o alicerce é o *professor ideal* [grifo meu]. Aquele que além do domínio teórico-prático de sua área de conhecimento deve ter também domínio político-técnico-pedagógico do como ser esse professor.

A experiência e a vivência na prática pedagógica demonstra a impossibilidade de atendimento às solicitações sócio-política-econômica-cultural-pedagógica desses domínios de modo que atenda às necessidades de formação do *homem-profissional*

*ideal*[grifo meu], solicitado pela sociedade ocidental, em cada tempo/espço e modos de produção. Diante dessa impossibilidade cada um, como que se exila no seu conhecimento particular e, se defende como pode de ser *descoberto na sua incapacidade de ser o professor ideal*[grifo meu].

No auto-avaliar-se, essa defesa gera no professor a angústia, vergonha e a tristeza de sua *incompetência* [grifo meu], além do medo de ser descoberto nesse seu *faz de conta que sou o que não sou* [grifo meu]. Esta situação e atuação faz com que ele busque conhecer e encontrar modos de agir que o torne parecido com o ideal. Por mais que se estenda essa busca do ideal do ser professor; consiga entender a necessidade de mudança da *práxis* educativa e pedagógica, apenas consegue ver-se ainda mais *incompetente* [grifo meu].

Ao tentar colocar em prática modos diferentes de ser professor proposto teoricamente por especialistas, essa prática se reveste em outro engodo que pode levar à volta de sua ação pedagógica sob as bases anteriores e pode, também, haver, como que, um retrocesso no seu relacionamento profissional tornando-o ainda mais taciturno no comportar-se enquanto profissional da educação e cético quanto à possibilidade de mudança.

Na tentativa de encontrar algumas respostas para a continuidade dessa ação defensiva do professor que continua, até mesmo quando percebe que o problema não é, especificamente, de *incapacidade* [grifo meu] individual, mas conjuntural, buscamos analisar esse problema sob a ótica da psicopedagogia, num curso de especialização *lato senso*, desenvolvendo um estudo para a compreensão de como se dá desenvolvimento psicológico do (e no) ser humano e, como esse processo poderia levar à estagnação do processo de decisão para a mudança do (e no) professor.

Assim, num trabalho de pesquisa teórica-reflexiva, mesmo e apesar, de saber que as respostas seriam provisórias, tentamos, num entrelaçar de teses entre três diferentes áreas do conhecimento, compreender e construir uma hipótese de como se dá o desenvolvimento do “*Eu*” na Espécie Humana (FOUTO, 1998). A intenção daquela investigação era a de criar uma base teórica de sustentação para a discussão sobre as

dificuldades de ação diferente do professor no exercício de sua práxis pedagógica, na universidade, como meio de prevenção e entendimento de *problemas* [grifo meu] nessa ação.

Para fundamentar o conhecimento sobre aquela problemática privilegiamos os pensamentos e teses sobre o Desenvolvimento Psicológico do (e no) ser humano e educação discutido pela Psicologia Evolutiva com as reflexões dos autores: Coll, Palácios e Marchesi (1995, v.I). Com estes autores percebemos como as mudanças estão relacionadas ao processo de desenvolvimento sócio-afetivo e cultural do ser humano, seus processos de crescimento e às suas experiências vitais significativas.

Neste contexto verificamos que até as capacidades humanas de sobrevivência, garantida pelo código genético, precisam de estímulos mínimos do meio para se desenvolverem e as capacidades e de se tornar humano dependem quase que exclusivamente desses estímulos. Dependendo dos estímulos que recebemos do meio essas capacidades podem se desenvolver em ação num tempo menor ou maior e de modos diferentes. Por isso, apesar de termos nossas capacidades de desenvolvimento enquanto ser vivo e humano, por estas capacidades se desenvolverem garantidas pelo código genético é o meio natural e humano que as põe em ação de concretização. Como elas podem se dar de modo e em tempos diferente e, ainda, de acordo com um calendário maturativo, quando os estímulos do meio não dão conta de estimulá-las elas podem demorar mais tempo ou não acontecerem ou ainda se desenvolverem de modo diferenciado.

Na tentativa de buscar como se dá esse relacionamento dos processos psíquico e biológico que propiciam a relação neuro-físio-químico no corpo-mente, nesse processo de desenvolvimento das capacidades humanas, buscamos respostas nas pesquisas e teses de Damásio (1996), as quais partem de estudos, observações e pesquisas sobre os danos causados no cérebro humano por acidentes ou doenças que afetam partes de suas estruturas, provocando, posteriormente, seqüelas sobre a capacidade de se emocionar, desses pacientes.



Valemo-nos desses conhecimentos da neuro-ciência, principalmente, porque as pesquisas de Damásio (1996), apontam para mudanças de comportamento sócio-afetivo que influenciam de modo desastroso a vida posterior do paciente e abrem um campo de evidências sobre a influência desse comportamento nas relações entre razão-sentimento-emoções que dão sustentação ao comportamento e relação social dos seres humanos, por serem relações e percepções direta de nossos estados corporais e constituintes de um elo essencial entre o corpo e a consciência. Além, de levantar questionamentos sobre a possibilidade da incapacidade de sentir emoções fornecer condições de aquisição de conhecimento racional científico-tecnológico-humano, mas pode levar á incapacidade de tomada de decisões com base nesta racionalidade.

A relação entre razão-sentimento-emoção e os processos de decisão de ação que favoreça a relação sócio-afetiva, em Dámasio (1996), reconhece a fragilidade, origem humilde e a vulnerabilidade do espírito humano (mente) ao qual, mesmo assim, se deve recorrer na orientação de nossas ações, cujo aferimento deve ser o ponto de partida da ciência e da filosofia. O que significa a adoção de uma posição anti-cartesiana: *Existo (sinto), logo penso.*

Nessa pesquisa entrecruzamos, também, conceitos da psicanálise humanista com Fromm (1983), em que se discute a responsabilidade do homem moderno numa sociedade que tem como interesse principal a produção econômica e não a valorização da criatura humana. Sociedade na qual o homem perdeu o lugar de figura dominante, levando a vida a constituir-se em uma fuga da liberdade nas democracias do século XX. Essas fugas, aparentemente, permitiram o desenvolvimento de tendências individualista-massificadora por gerar uma sociedade composta por homens inteiramente alienados, vivendo relações que tem levado à *enfermidade* [grifo meu]da própria sociedade, conseqüentemente, de todos os que a constiuem.

Essa sociedade, segundo Fromm (1983), por meio de uma relação simbiótica, possibilita o outro como meio de satisfazer as necessidades e finalidades de outrem e onde as atividades econômicas, sociais e políticas, científicas, humanas e tecnológicas estão subordinadas ao interesse do capital e não ao ideal de *aprimoramento* [grifo meu]do homem.

## **1.1 Problema**

O professor amplia sua capacidade cognitiva no sentido instrumental e positivo, sem no entanto conseguir se relacionar de modo compreensivo-crítico e ativo ao contexto dos processos de relação humana, pedagógicos, ético-político, normativos e legais.

## **1.2 Tese Fundamental**

A retomada de autores da modernidade inicial, num trabalho com Spinoza, intérprete crítico das tradições de seu tempo, pode se tornar produtiva para (re) significar um olhar diferente sobre a ética e a prática educativa do professor.

## **1.3 Objetivos**

Tentar dar sustentação a uma possível justificação sobre como se dá o engendramento do (e no) ser humano pela sua virtude de conservar em seu ser que se orienta mais pelas paixões do que pelo uso da razão e se contrapõe à necessidade da sociedade moderna, no mundo ocidental democrático. Um mundo no qual o objetivo do ideal humano de orientar suas ações mais pelo processo da razão do que pelas paixões, inverte a lógica natural do ser.

Do desvelamento dessa inversão demonstrar como os processos de razão é parte do processo de perseverança do ser humano.

Verificar como pode ser possível, mesmo que não seja de modo absoluto, fazermos uso da razão enquanto modo de compreender o mundo, que pode ser utilizado para uma vida mais significativa e feliz, por isso, mais humana.

#### 1.4 Porque Spinoza, seus Escritos Metafísicos e Éticos

Com Spinoza vislumbramos uma possibilidade de continuidade da pesquisa anterior e a compreensão do por que, nas teses da psicologia evolutiva instrumental com base nas teorizações de Coll *et alii* (1995), continua com a concepção de criação do modelo pedagógico ao qual o professor tem de se adaptar a um ideal ao mesmo tempo em que discute a impossibilidade do enquadramento do desenvolvimento das potencialidades humanas – como uma das bases teóricas psicológicas que sustentam os Parâmetros Curriculares Nacional – PCN's (1999). Buscamos as relações entre essa contradição com o dualismo cartesiano que separa corpo e alma – *Penso, logo existo*. e o entendimento do *Existo (sinto), logo penso*, de Damásio (1996) que se contrapõe à tese de Descartes para tentar compreender como o homem ocidental, vivendo num regime democrático, em que a simbiose é a base de sustentação para uma ação cooperativa, promove, como que, a mesma dificuldade dos pacientes com certos ferimentos ou doenças que atingem determinadas áreas do cérebro inibindo a sua capacidade de emocionar-se e utilizar os conhecimentos racionais para decidir com base nessa racionalidade.

Enxergamos em Spinoza, um modo de compreender como a vida engendra a vida, isto é, como se dá o engendramento da singularidade humana pela sua potência de agir (*conatus* – perseverar no ser como única virtude do ser). Pensamos, também, responder com o spinozismo, como a vida pode ser de uma qualidade ética diferente do modo natural de outros seres, pelo direcionamento de suas ações sustentada pela racionalidade humana enquanto um método de conhecer a realidade e um processo de engendramento ético de ação. Um método e processo, limitados pela capacidade humana de direcionar suas ações somente pela Razão, mas, que pode possibilitar uma reflexão sobre a relação ética humana e prática educativa do professor.

Spinoza, ao elaborar sua tese, nos textos: *Pensamentos Metafísicos e a Ética* demonstra que a sua teoria sobre a racionalidade pode se constituir numa contraposição frente ao discurso fatalista e determinista fundado na idéia de um poder de cunho teológico-político-psicológico (se é que se pode dizer assim) da supremacia da razão

sobre as paixões e, conseqüentemente, sobre a emoção e os sentimentos. Nestes textos, Spinoza trata e discorre sobre o engendramento do pensamento racional através de uma mudança profunda do significado do conceito de racionalidade humana concebida sob a ótica cartesiana como separação mente-corpo, de um modo diferente, do cartesianismo, busca significar – corpo e mente – existência e essência – como uma e outra coisa, como uma e mesma coisa. Ele demonstra e faz, também, ao se reportar a diversos temas oriundos da filosofia de cunho teológico tradicional, uma (re) significação da produção humana interna de si, das coisas e do mundo, sob a determinação das coisas exteriores e proporciona a compreensão de como as verdades são únicas e dizem respeito apenas a cada singularidade particular e à cada universalidade singular.

Esta dissertação, portanto, consiste no engendramento de uma tessitura conceitual realizada por meio de uma reflexão filosófica do como se dá a produção do pensamento racional do (e no) ser humano sob a ótica de Spinoza. Revestindo-se em uma tentativa de verificação e compreensão do como se dá a relação da produção racional do (e no) ser humano com a ética e ação política sustentada por essa produção, engendra a singularidade particular e universal e o como essa compreensão pode contribuir para um olhar sobre a singularidade do devir professor, realizada por ele mesmo, com base na produção do seu próprio pensamento racional.

A decisão de centrar a tessitura conceitual da atualidade do como ser professor na sua singularidade, sob o conceito da ética, no spinozismo, se deu também e, principalmente, devido, na *Ética*, Spinoza, partir da definição de substância como sendo a única possível, ou seja, Deus ou Natureza. Depois deduzir ordenadamente a natureza do homem, considera-o como um ser singular existente na duração possuidor de uma essência particular, desse modo, o particular e o universal são considerados uma e mesma coisa, isto é, parte e todo ao mesmo tempo do universo do qual é parte, mas enquanto parte deste universo é um todo particular.

Parafraseando Persch (2000), nessa reflexão filosófica, Spinoza foi escolhido, principalmente, pelo duplo aspecto de sua argumentação: o seu caráter sistemático, pelo qual ele deduz racionalmente as suas proposições e a sua dimensão prática na medida em que ele se dirige aos problemas concretos da vida singular, cotidiana e política do

ser humano, numa República, numa época de transição de formas de produção da vida e da produção de conhecimentos empíricos-científicos-filosóficos que podem ser visto em todas as áreas de conhecimento humano. Por meio de um novo modo de raciocinar, isto é, de se produzir o pensamento racional. Spinoza representa um tempo/espço que pode ser relacionado com o nosso tempo. Assim, tentar contribuir para a discussão da possibilidade de que o professor engendre-se singularmente de modo diferenciado do que vem acontecendo a partir de um olhar diferente, com Spinoza, do como a singularidade humana se produz antes de tudo como ser humano e, conseqüentemente, como profissional parece-me pertinente. Além do mais, inspirado por Spinoza se pode estar sugerindo como se pode estar propiciando paixões alegres que levem a uma atitude diferente do professor na sua práxis educativa, pela compreensão de como se dão os *Afectos*, as *Afecções*, a *Ética e Ação Política Humana*, direcionadas para a conservação de si (*conatus*).

Com base nessa compreensão, parafraseando Ceccim (2000), demonstrar a possibilidade de se organizar encontros que possibilitem uma relação entre todos os que fazem parte da academia e, desta com a sociedade, de um modo que persistam a organização de encontros que os unam ao que convém á sua natureza e à natureza da prática educativa, contribuindo para a discussão do como propiciar a relação professor/aluno, professor/professor e professor/sociedade, por meio de relações combináveis. Tudo isso promovido com objetivo de aumento da potência de ação do professor e, conseqüentemente, aumento da potência de ação do corpo docente, administrativo e discente - enquanto futuros ou já profissionais na área em que estão sendo formados e se formando.

Parafraseando Martini (1993, p. 10), essa discussão pode constituir-se numa base teórica de sustentação para discussão de um enfoque progressivo de mudança de paradigma do caráter epistemológico científico e técnico do conhecimento sobre a práxis pedagógica do professor para uma concepção hemenêutica da mesma, abrangendo a interação mundo da vida e prática profissional. Esta nova concepção implicará, porteriormente, uma nova visão dos métodos pedagógicos e científicos numa visão interpretativa, cooperativa e multidisciplinar e tem como objetivo a construção de uma base teórica sobre a singularização humana do professor para dar sustentação a um

diagnóstico provisório do como foi engendrada a singularidade do professor universitário no Brasil.

### 1.5 Encontrando Caminhos: A Questão do Método

A opção para a realização dessa reflexão recaiu por se estudar, refletir e (re) significar a racionalidade e a singularidade humana sob a ótica de Spinoza. Nessa ação e reflexão, buscamos compreender como se dá o engendramento humano de sua singularidade, sob a ordem causal da Natureza como um todo e, da natureza humana em particular, para o entendimento de como a singularidade (humana e profissional) é afetada e afeta, nessa produção, em diferentes momentos, de diferentes maneiras, mas de forma sempre atual, isto é, necessária para o momento em que se vive.

Os temas de maior destaque, ao longo de toda essa tessitura, diz respeito à produção natural da singularidade humana e à liberdade singular da percepção que propiciam a produção da idéia do corpo e de si, pela mente, assim como produz, ao mesmo tempo, a idéia das coisas exteriores sob a determinação destas mesmas coisas exteriores que *afectam* o corpo e, conseqüentemente, a mente.

No que diz respeito à questão da liberdade, o método racionalista e a idéia da produção de si singularmente como parte e todo da Natureza, são fundamentais, devido Spinoza se servir dos conceitos de *afecctos* (enquanto modos de pensar), as *afecções* (enquanto paixões tristes e alegres), *ética* (enquanto uma produção humana sob os efeitos da produção do pensamento racional, que tem como matéria prima os *afectos* e as *afecções*) e a *ação política* (enquanto ação orientada pela ética humana na conservação de si) e, essa conservação de si (*conatus*), como a única virtude.

Por meio dessa maneira de significar, de modo diferente ou até mesmo contraditório, conceitos já ideados como verdadeiros pelo ser humano enquanto ser pensante – ser que produz idéias sobre si e sobre as coisas como idéias singulares, que nada mais representam do que a si mesmo nas idéias que produz sobre as coisas. Desse

modo podemos verificar se estes não são os pensamentos e conceitos que promovem nos fundamentos - filosófico-teológico-político e psicológico (se é que se pode dizer assim), um sentido peculiar.

Na Ética esse sentido peculiar foi o que fez com que, necessariamente, no presente trabalho, nos dedicássemos a estudar e refletir a produção da racionalidade em Spinoza como base de sustentação para demonstração de que é o modo de afetar e ser afetado pelas coisas que tem promovido o engendramento da ética que dá sustentação às ações políticas, do ser humano e é o que pode estar levando a uma aparentemente permanência e constância da produção singular e de ações políticas do professor ora como o dono de um saber centrado na academia e desvinculado do cotidiano, ora como mero repassador de conhecimentos incorporados como seus, mas produzidos por outrem.

Conforme leituras de Chauí (1999, p. 19) e explicação de Martini (2000), tentamos traduzir a metodologia de Spinoza na sua concepção panteísta de Deus ou Natureza e podemos afirmar que ele tentou uma hermenêutica crítica dos textos sagrados, buscando cuidadosamente os contextos históricos em que os nomes foram criados e as possibilidades de seus diversos significantes. No Tratado Teológico-político ele anuncia as condições reguladoras do trabalho interpretativo: conhecimento da natureza e propriedades da língua em que o texto foi escrito; coleta e reunião dos enunciados referentes a um mesmo assunto para esclarecimento de um escrito obscuro pela comparação com outros que versem sobre a mesma matéria, sem indagar sobre a verdade das coisas e dos fatos relatados, mas apenas sobre o verdadeiro sentido do texto; conhecimento das circunstâncias e particularidades da vida, dos costumes e do temperamento dos autores, das personagens e dos destinatários dos textos, épocas e objetivos da redação e da leitura, fortuna dos escritos (variantes, as mãos em que caíram, alterações que sofreram no curso do tempo, acréscimos, cortes e censuras) e a data da composição da forma atualmente conhecida.

A gramática, a filologia, a etnologia e a paleografia devem permitir que o texto seja conhecido por e nele mesmo, de tal maneira que as fontes externas para seu conhecimento sejam compreendidas como internas a ele: inicialmente conhecida

enquanto exterior ao texto, aos poucos a história vai sendo apreendida como imanente a ele e melhor compreendida por seu intermédio; se ela oferece as razões do documento, este torna inteligível a história que o suscitou, ambos instituindo um campo material e cultural internamente articulado.

No campo da reflexão filosófica sem desprezar nenhum dos achados da ciência moderna de Descartes e outras, segui a metodologia dedutiva de Spinoza, mas atribui a termos que a própria nova ciência da Natureza dos séculos XV e XVII ainda herdara certos termos aristotélicos tomistas que Spinoza (re) interpreta a partir de sua premissa fundamental *Deus sive Natura*, sem deixar de usar o método lógico-dedutivo. Entretanto na sua filosofia psicológica metafísica ele cria novos conceitos em torno do conceito de *conatus* que configuram sua ética como uma articulação entre o campo hermenêutico, trazido por ele da religião para a Filosofia e o método cartesiano lógico-demonstrativo.

Embora o método de Spinoza se situe num horizonte do paradigma metafísico é possível com a crítica deste mesmo paradigma ligada à crítica da Filosofia da Consciência, lançar mão da virada lingüística da Filosofia que constituindo um amplo campo hermenêutico que nos possibilita (re) interpretar a prática educativa do professor em termos de produção da sua singularidade com o auxílio do método filosófico spinoziano. Defrontamo-nos, assim, com a possibilidade de (re) construção de seu método para o nosso trabalho de (re) significação da singularidade do professor justamente porque o método spinoziano articula as duas tendências: a hermenêutica e a lógica demonstrativa. Com tal estratégia metodológica nos permite uma (re) interpretação de conceitos, especialmente os referentes aos modos de ser do ente humano (*conatus*) em termos de luta pela perseverança de sua existência e conquista racional de sua essência.

Tal metodologia permitiria uma nova compreensão hermenêutica e analítica dos documentos legais e procedimentos pedagógicos no sentido de libertar-se de racionalidade exclusivamente cognitiva para uma compreensão mais ampla do todo das relações da vida na prática educativa, o que proporcionaria novos modos de persistir na existência como professor e criar forças para novos modos de ação. Para tanto, a opção para a realização dessa reflexão recaiu por se estudar, refletir e (re) significar a



racionalidade e a singularidade humana sob a ótica de Spinoza. Nessa ação e reflexão, buscamos compreender como se dá o engendramento humano de sua singularidade, sob a ordem causal da Natureza como um todo e, da natureza humana em particular, para o entendimento de como a singularidade (humana e profissional) é afetada e afeta, nessa produção, em diferentes momentos, de diferentes maneiras, mas de forma sempre atual, isto é, necessária para o momento em que se vive.

Os temas de maior destaque, ao longo de todo essa tessitura, diz respeito à produção natural da singularidade humana e à liberdade singular da percepção que propiciam a produção da idéia do corpo e de si, pela mente, assim como produz, ao mesmo tempo, a idéia das coisas exteriores sob a determinação destas mesmas coisas exteriores que *afectam* o corpo e, conseqüentemente, a mente.

No que diz respeito à questão da liberdade, o método racionalista e a idéia da produção de si singularmente como parte e todo da Natureza, são fundamentais, devido Spinoza se servir dos conceitos de *afectos* (enquanto modos de pensar), as *afecções* (enquanto paixões tristes e alegres), *ética* (enquanto uma produção humana sob os efeitos da produção do pensamento racional, que tem como matéria prima os *afectos* e as *afecções*) e a *ação política* (enquanto ação orientada pela ética humana na conservação de si) e, essa conservação de si (*conatus*), como a única virtude. Por meio dessa maneira de significar, de modo diferente ou até mesmo contraditório, conceitos já ideados como verdadeiros na antiguidade, enquanto ser que produz idéias sobre si e sobre as coisas como idéias singulares, que nada mais representam do que a si mesmo nas idéias que produz sobre as coisas. Desse modo podemos verificar se estes não são os pensamentos e conceitos que promovem nos fundamentos - filosófico-teológico-político e metafísico-psicológico, um sentido peculiar.

Na Ética esse sentido peculiar foi o que fez com que, necessariamente, no presente trabalho, nos dedicássemos a estudar e refletir a produção da racionalidade em Spinoza como base de sustentação para demonstração de que é o modo de afetar e ser afetado pelas coisas que tem promovido o engendramento da ética que dá sustentação às ações políticas, do ser humano e é o que pode estar levando a uma aparentemente permanência e constância da produção singular e de ações políticas do professor ora

como o dono de um saber centrado na academia e desvinculado do cotidiano, ora como mero repassador de conhecimentos incorporados como seus, mas produzidos por outrem. Isto é, em termos de acomodação a preceitos legais, adoção aligeirada de teorias pedagógicas, sem a devida compreensão, e um populismo político reducionista da verdadeira ação política.

## 2 POR QUE SPINOZA E O SEU CONCEITO DE *CONATUS*

A produção de uma tessitura conceitual sobre o como se dá o engendramento da singularidade humana que possibilitasse uma reflexão para a prática educativa do professor foi sustentada por uma ação reflexiva sobre o pensamento de Baruch Spinoza, com o intuito de se tentar compreender por que, por mais que o professor se esforce para mudar sua atitude e sua práxis educativa de modo significativo, na prática, aparentemente, não consegue de fato, concretizar essa ação de se produzir e agir de modo diferente; muda muito pouco ou, às vezes, de modo contrário ao proposto. Essa preocupação que surgiu da necessidade suscitada pela experiência pedagógica e percepções práticas.

Para tentar dar sustentação a uma possível justificação sobre o como se dá esse engendramento do professor enquanto ser humano e profissional – visto aqui como uma e mesma singularidade, o caminho escolhido foi o de uma ação reflexiva da proto-modernidade, aqui relacionada com o modo como conservamos a nós mesmos e como é possível nos relacionarmos democraticamente em sociedade apesar, e devido, essa mesma necessidade de conservação. Modo humano de ser, existir e agir, traçado e vivido por Spinoza, enquanto uma singularidade que viveu e se engendrou singularmente por meio da própria ação de produzir conhecimentos e teses sobre o como a singularidade humana é produzida e engendrada.

Essa ação racional se produziu no limiar de uma nova *era* – Séc. XVII, época em que se *inaugura* um novo modo de pensar, agir e de se relacionar entre os que são de uma mesma natureza que a nossa: a modernidade – tal qual, assim como agora vivemos

e nos engendramos singularmente como seres humanos e profissionais da educação. Isto é, dentro de um contexto repleto de questionamentos proporcionados pela era pós-moderna, pós-capitalista e de globalização. Filósofo que concebeu a relação intrínseca e extrínseca da existência e essência – como uma produção orgânica, que aqui designamos de proto-modernidade: entendida, especialmente, como a sensibilidade que antecipou as questões da modernidade e que produziu a si mesma como possibilidade de conservação de si. Uma modernidade primeira por ser a que foi possível de ser criada no espaço/tempo em que se produziu. Por esse motivo não é real no sentido de ser ideal, mas sim, uma produção humana possível.

Nascido no dia 24 de novembro de 1632, em Amsterdam, Baruch Spinoza (ou Bento em português, ou Benedictus em latim), nasceu marcado pelo conflito de suas origens: judeu, porque recebido na comunidade de Abraão e por receber educação rabínica, português (e com o catolicismo implícito nesse fato), porque seus pais eram emigrantes judeu-portugueses, holandês, por nascer em Amsterdam por ter participado da complexa vida política e cultural dos Países-Baixos e morrer em Haia. Fisicamente muito fraco, sofrendo de tuberculose, durante quase vinte anos, Spinoza, morreu na manhã de domingo, do dia 21 de fevereiro de 1667, em Haia.

O século XVII, época em que Spinoza viveu, escreveu e morreu, foi um período de efervescência científica, intelectual, política e religiosa que deu lugar a muitos sistemas filosóficos. A filosofia de Spinoza representou, nesse século, uma forma de luta, crítica e diálogo com todas as contradições dessa época e com as suas próprias contradições. “A filosofia de “ESPINOSA” é uma crítica às superstições em todas as suas formas: religiosa, política e filosófica.” (ESPINOSA, 1983, p. VII-XI). Proibido e execrado em sua época foi (re) descoberto pelos românticos alemães do século XVIII e XIX, e encontrou eco no hegelianismo e marxismo.

Novalis (1772-1801) *apud* Garret (1996, p. 1) qualificou Spinoza como um *homem intoxicado de Deus*<sup>1</sup>, em razão de sua visão orgânica e mística de um “Deus ou Natureza” - *Deus sive Natura*. Para Spinoza, Deus ou Natureza é uma definição de Deus

---

<sup>1</sup> Tradução realizada por MARTINI (2002). (Yet was also, in Novali’s famous description of him, the *god-intoxicated man*) Novalis (1772-1801) *apud* Garret (1996, p. 1).

como constituído por muitos atributos, dentre os quais só percebemos a extensão e o pensamento e, corpo– mente, são compreendidos como modificação desse dois atributos (extensão e pensamento), que, no desejo de preservação de si mesmo (*conatus*), do ser humano, fluem e estão contidos em Deus ou Natureza. Por isso, mesmo, Novalis (1772-1801) se reporta à filosofia de Spinoza, se referindo como que a uma psicologia metafísica, manifesta em sua ética, na qual se encontra uma natureza lutando pela preservação e poder de ação por meio de *afecções*: alegres e tristes e dando ênfase aos sentimentos. Assim, Spinoza concebe que as relações entre os seres humanos, quando sustentadas por uma mútua e benéfica cooperação promotora de *afectos* e *afecções* alegres, remeteria para uma coexistência pacífica entre os homens. Esse modo de viver se daria por meio da busca de uma vivência democrática.

Sua defesa da democracia repousa na convicção de uma ampla assembléia da qual todos têm o direito de participar, poder julgar de forma mais sábia e conduzir ao bem comum. (...) A visão rigidamente mecanicista de Descartes sobre o funcionamento do universo desempenharia um papel decisivo no pensamento de Spinoza, que no entanto ignoraria o componente subjetivo moderno da filosofia cartesiana (e o principal responsável por seu caráter revolucionário). (STRATHERN, 2000, p. 17)

Strathern (2000), levanta a hipótese de que nessa época Spinoza, provavelmente, tenha lido o grande pensador quinhentista Giordano Bruno – pensador de espírito livre e original, que mistura idéias ocultistas e pensamento científico avançado que o levaria à excomunhão e à fogueira e, de quem, Spinoza descartou alguns dos fascinantes aspectos originais dessa filosofia permanecendo com a crença metafísica de um universo infinito e panteístico. Informa, ainda, este mesmo autor, que Spinoza chegou a lecionar na escola de Van den Ende de tradição cartesiana, mas abandonou o magistério e passou a se manter até o fim da vida com a lapidação de lentes de microscópio usados no comércio de diamantes da época, telescópios náuticos e óculos de leitura, equipamento da moda para as pessoas de meia idade.

Vivendo em quartos de pensão, Spinoza, manteve quase a vida toda, com produção de suas lentes, uma vida simples, rotineira e sem muito alarde, escreveu toda a suas teses sobre o engendramento humano de sua singularidade e sobre a necessária, mas sempre singular, relações comunitárias.

A mudança de atividade se deu na mesma época em que se retirou para o campo para executar esse serviço, produzindo lentes e idéias originais em igual número. Os poucos amigos que tinha eram na maioria protestantes de uma seita semelhante à menonita, cuja independência e temor a Deus conseguiram unir contra eles todos os outros cristãos holandeses. “Foi também por essa época que Spinoza trocou seu nome para a forma cristã Benedito (de significado idêntico a Baruch – Benedito, abençoado). Mas, não há qualquer evidência de que se tenha tornado cristão.” (STRATHERN, 2000, p. 22)

Essa sua saga, pode ter sido o que levou o historiador Carl Gebhardt *apud* Strathern (2000, p.17), a afirmar que Spinoza era marrano e seu destino foi determinado pelo fato de que sua nação, como sua religião, não foi para ele propriamente uma realidade, mas sobretudo, um problema e de que ele foi a única exceção à regra que liga cada pensador moderno a seu povo e à participação destes em sua obra. Nela, sua história e experiências de vida de não estar muito ligado a nada ao mesmo tempo em que estava ligado a tudo o que acontecia a sua volta; pelo modo como foi educado e tudo o que estudou, produziram, em Spinoza, o seu modo peculiar de viver, pensar e escrever.

A teoria política, de Spinoza, reflete sua própria situação na Holanda, país em que, a tolerância e liberdade de pensamento, estavam cerceadas por limites muitas vezes ultrapassados por Spinoza em seus escritos, que teimosamente sustentava o direito de mantê-los, mesmo que não pudesse publicá-los. País cujo governo tinha o dever primordial de garantir da melhor maneira possível a segurança dos cidadãos, o que se dava por estar a Holanda no século XVII, ameaçada por outros países de invasão e guerras.

A sociedade da comunidade de Amsterdã, onde Spinoza nasceu, realizou estudos teológicos e comerciais e onde se operou a sua lenta conversão filosófica que o fez romper com a comunidade judaica, com os negócios e o conduziu à excomunhão em 1656, era uma sociedade diversificada, com interesses e ideologias como nos meios cristãos, composta na sua maioria de judeus que praticaram o catolicismo em Espanha e em Portugal, e que tiveram de emigrar nos fins do Séc. XVI. “Mesmo que sinceramente

ligados à sua fé, eles estão impregnados numa cultura filosófica, científica e médica que não se concilia sem dificuldade com o judaísmo rabínico tradicional.” (DELEUZE, 1978, p. 12). Motivos pelos quais, alguns não se contentam em pôr em dúvida o papel dos tabanos e a tradição, mas o próprio sentido da Escritura.

Foi assim com Uriel da Costa, condenado a matar-se, por ter negado a imortalidade da alma e a lei revelada, reconhecendo apenas a lei natural; com Juan de Prado, castigado e depois excomungado, sob a acusação de ter sustentado que as almas morrem com os corpos, que Deus filosoficamente falando não existe e que a fé é inútil e, com quem Spinoza, tinha estreitos vínculos; podendo ainda, os dois casos estarem unidos. No caso de Spinoza, apesar dos rabinos terem desejado a conciliação até o final, ele foi severamente condenado, excomungado em 1656, por se recusar a penitenciar-se e, por ele próprio, ter buscado a ruptura. Pois, ao invés de se retratar, Spinoza, atíça ainda mais a ira dos rabinos ao redigir uma apologia para justificar a sua saída da Sinagoga, onde, segundo Deleuze (1978, p. 12) denunciava o caráter humano – demasiado humano – do Antigo Testamento – fato que aliado ao seu nascimento e vivência infantil em Amsterdã, deveria agravar o seu caso.

Além de toda influência da variedade da comunidade judaica onde nasceu - as experiências vividas, aprendizagem e produção filosófica de Spinoza, sofreram influências de sua descendência judaica/espanhola ou portuguesa. Ele foi influenciado, também, pela filosofia e ciência cartesiana, através de estudos realizados na escola de Van den Ende do antigo jesuíta Francisco Van den Ende que tinha a reputação de cartesiano, de livre-pensador, de ateu, e mesmo de agitador político (executado na França, em 1647) e pelos cristãos liberais e anti-clericais, colegiantes e menonitas, eivados de um certo panteísmo e dum comunismo pacifista.

Quanto à filosofia dos menonitas ou mesmo de colegiantes, depressa a própria filosofia de ESPINOSA a supera, tanto na crítica religiosa como na concepção ética e preocupação política. Mais do que para uma influência de menonitas ou mesmo de cartesianos, devemos admitir que ESPINOSA se voltou naturalmente para os meios mais tolerantes, os mais aptos para receber um excomungado, um judeu que recusava tanto o cristianismo como o judaísmo do qual havia saído, com a qual tinha rompido por uma decisão de si mesmo.(DELEUZE, 1978, p. 14)

Além do rompimento com o meio religioso que incluiria o rompimento com o econômico e, conseqüentemente, o abandono dos negócios paternos, o que fazia de Spinoza um rebelde, segundo Deleuze (1978), é a sua relação como os liberais, as suas simpatias pelo partido republicano de Jean de Witt que reclamava a dissolução dos grandes monopólios. “(...) o que define Spinoza como viajante, não são as distâncias que ele percorre, mas a sua tendência para freqüentar pensões, o seu desenraizamento, a sua falta de posses e de propriedades, após a sua renúncia à herança do pai.” (DELEUZE, 1978, p. 17)

Spinoza ao mesmo tempo em que se confia a um grupo de amigos solicita que estes mantenham em segredo as suas idéias e desconfia dos estrangeiros. A razão da sua instalação perto de La Haye foi provavelmente política, pois “(...) a vizinhança da capital é-lhe necessária para se aproximar dos meios liberais activos, e sair da indiferença política do grupo colegiante.” (DELEUZE, 1978, p. 17) Nessa época, entre os dois maiores partidos: calvinista e republicano, a situação era a de que, o primeiro permanecia preso aos temas da luta pela independência, numa política de guerra, às ambições da casa de Orange e à formação de um Estado centralizado e o segundo, a uma política de paz, a uma organização provincial e ao desenvolvimento de uma economia liberal.

Nesse contexto, como relata Deleuze (1978), o povo permanece fiel ao calvinismo, à casa de Orange, à intolerância e aos temas belicistas. Desde 1653, Jean de Witt é de pensionário da Holanda, mas a república é uma república por mera causalidade, mais por falta de rei do que por preferência e, ainda, mal aceite pelo povo. Assim, segundo este mesmo autor, é necessário compreender que quando Spinoza fala da nocividade das revoluções, não se pode esquecer que a revolução é concebida em função das decepções que inspirou a de Cromwell, ou das inquietações que faziam nascer um golpe de Estado possível por parte da casa de Orange e que toda a ideologia revolucionária, desse espaço/tempo histórico, está impregnada de Teologia, e muitas vezes, como no Partido Calvinista, ao serviço de uma política de *reacção*. Devido esse contexto, Spinoza interrompe provisoriamente a *Ética* e escreve o *Tratado teológico-político*, no qual os questionamentos principais giram em torno das seguintes questões:



(...) porque é o povo tão profundamente irracional? Porque se felicita ele com a sua própria escravidão? porque se felicita ele com a sua própria escravidão? Porque é que os homens lutam “pela” sua escravatura, como se fosse a sua liberdade? Porque é que uma religião que se reclama do amor e da fé inspira a guerra, a intolerância, a malevolência, o ódio, a tristeza, o remorso? (DELEUZE, 1978, p. 18)

Esse livro foi publicado em 1670, sem o nome do autor e numa falsa edição alemã, mas logo foi identificado o seu autor, se transformando num dos livros que mais suscitou refutações, anátemas, insultos e maldições, tanto pelos judeus e católicos, calvinistas e luteranos como nos meios bem pensantes, inclusive os cartesianos que rivalizam em denúncias. “É a partir de então que os termos ‘espinozismo’ e ‘espinozista’ se converteram em injúrias e ameaças. (...) hoje ainda não se pode ler o ‘Tratado’ sem nele descobrir a função da filosofia como empresa radical de desmistificação ou como ciência dos ‘efeitos’”. (DELEUZE, 1978, p. 18-19)

As teorias políticas contidas no *Tratado* são uma mistura de quietismo e impraticabilidade para a época conturbada em que a Holanda vivia, que foi proibido por quatro anos após sua publicação e, Witt, foi pego e trucidado pela turba em Haia, na turbulenta e alarmante situação política que se seguiu, na Holanda em 1672, quando os franceses passaram a reivindicar os Países Baixos espanhóis e invadiram a Holanda, após o arranjo de paz de Luiz XIV. Em várias vezes em que acontecia episódio como estes, Spinoza, esteve a ponto de cometer atos de imprudência suicida, mas era impedido pelo seu senhorio. Continuou a lapidar suas lentes e a escrever. Suas obras circulavam as escondidas e um grupo se reunia regularmente a ele em Haia para discutir suas idéias.

Pelas atitudes de recusa parcial em relação à ajuda financeira que lhe foram ofertadas, recusa ao convite para que assumisse a cátedra de filosofia da Universidade de Heidelberg, feito pelo governador local, o conde paladino Carl Ludvwig, com a condição de que ele não lecionasse nada contrário aos ensinamentos da igreja, indica que Spinoza se tornara obcecado em preservar a independência intelectual, continuando a ganhar a vida com dificuldade na fabricação de lentes, mesmo quando já era um pensador respeitado em toda a Europa. Recebeu, nesta época, visitas de celebridades em seu quarto empoeirado e cheio de teias de aranha e até honrarias religiosas.

O *espírito* inquieto de Spinoza só se aquieta e não o faz cometer loucuras de enfrentamento direto com os que lhe causam injúrias e sofrimento devido suas relações com o partido republicano. Sua vida só foi poupada a preço do seu silêncio, imposto pelas penas severas (como o linchamento, pena de morte) imputadas aos que direta ou indiretamente se envolviam ou que se supunha que estivessem envolvidos com o spinozismo. Os horrores vividos por Spinoza, toda vez que alguma dessas penas eram cobradas àqueles de quem ele gostava ou com quem mantinha ligação, foram levando-o a estar cada vez mais só e doente, não lhe dando condições de ter ambiente em que pudesse viver em paz.

Nem mesmo todos os horrores, privações, isolamento e dificuldades, para Deleuze (1978, p. 20), fizeram com que Spinoza deixasse de fazer parte da casta de “pensadores privados” que mudam os valores e filosofam energicamente e não dos “*professores públicos*” (*esses que, segundo Leibniz, que não afectam os sentimentos estabelecidos, a ordem da Moral e a Polícia*) [grifo meu], principalmente, porque, aparentemente, ele enfrentou, viveu e conviveu desse modo conscientemente e por vontade própria. Em seu pensamento se ocupou com os problemas mais recentes de sua época, que não diferem muito da nossa época atual: “(...) quais as possibilidades de uma aristocracia comercial? porque fracassou a república liberal? De onde provém o fracasso da democracia? é possível fazer da multidão uma coletividade de homens livres, em vez de um conjunto de escravos?” (DELEUZE, 1978, p. 20)

Para Deleuze (1978), a vida frugal e sem haveres de Spinoza, consumida pela doença, no corpo delgado, fraco, num rosto oval e moreno com olhos negros e brilhantes, dá a impressão de serem percorridos pela própria *Vida* e de ter uma força idêntica à *Vida*. “Tanto na sua maneira de viver como de pensar, ESPINOSA, (...) fornece uma imagem da vida positiva e afirmativa, contra os simulacros com que se contentam os homens.” (DELEUZE, 1978, p. 21). Não só aos que se contentam com eles, mas também àqueles que estiverem cheios de ódio à vida, envergonhados da vida, isto é, “(...) o homem da auto-destruição que multiplica os cultos da morte, que faz a união sagrada do tirano e do escravo, do sacerdote, do juiz e do guerreiro, que está a acusar a vida, a mutilá-la, que a aniquila a fogo lento e vivo, que a recobre e cobre com leis, propriedades, deveres, impérios.” (DELEUZE, 1978, p. 21). Isso é tudo o que

Spinoza, segundo Deleuze, diagnostica no mundo como a traição do universo e do homem. Nesse diagnóstico, Spinoza, compara a relação humana com as relações entre os animais de espécies diferentes (no caso entre os insetos e as aranhas), pelas suas observações sobre a forma com que a morte de um animal pelo outro no universo destes, nos ensinam o caráter irredutivelmente exterior da morte, que não traz em si mesmo, um mau encontro inevitável na ordem das existências naturais, ainda que, necessariamente a dêem uns aos outros, isto é, nesse universo, não inventaram ainda a morte interior – o universo sado-masquista do escravo-tirano inventado pelo homem.

Deleuze (1978) comparando Spinoza e Hegel afirma que é a ignorância do negativo e a força de Spinoza que acabam sendo sua glória e a sua inocência, como sua própria descoberta.

Num mundo minado pelo negativo, ele tem confiança suficiente na vida, no poder da vida, para problematizar a morte, o apetite assassino dos homens, as regras do bem e do mal, do justo e do injusto. Tem bastante confiança na vida para denunciar todos os fantasmas do negativo. (DELEUZE, 1978, p. 21-22)

Quando a filosofia de Spinoza se fez presente no seu mundo, todos se posicionaram contra devido ele ter tornado sagradas todas as coisas. Fato que desencadeou uma censura doida. Era inconcebível, para outros filósofos todo o sistema de Spinoza, pois, este se sustenta ou desmorona naquelas definições iniciais sobre as quais se constrói toda a edificação de sua filosofia – a definição de substância. Definição sem a qual não há universo por ser a substância “(...) aquilo que é em si e concebido por si, quer dizer, aquilo cujo conceito não tem necessidade do conceito de uma outra coisa para ser formado.” (STRATHERN, 2000, p.34-35)

Strathern (2000), considera que mesmo muito bem verbalizado a definição de substância de Spinoza é algo tão básico que não podia se esperar que os filósofos concordassem com ela. Pior aceitação teve, ainda, a *Ética* pelos teólogos, quando começaram a ler o que ele escreveu nesta obra: “(...) Se Deus é meramente o universo determinístico, nega-se a transcendência divina. Isso (...) liquida com a personalidade de Deus (e sua famosa ira), assim como seu livre-arbítrio de optar por obedecer às suas próprias leis (as leis da natureza, da ciência etc.) ou mudar de idéia (milagres, atos divinos etc).” (STRATHERN, 2000, p. 35)

A arrogância da juventude, perdida com pouco mais de 30 anos por Spinoza, deveu-se, segundo Strathern, (2000, p.38), provavelmente à lenta mas inexorável percepção de que jamais poderia angariar em vida um amplo reconhecimento de sua grande filosofia, à qual dedicou toda a vida. Qualquer esperança de publicação gradualmente desvaneceu-se com o tempo e as experiências de vida pública e política que teve Spinoza – essa é uma terrível humilhação capaz de eliminar todo resquício de orgulho de um pensador, principalmente, o foi para Spinoza. “Mesmo assim, Spinoza sentia necessidade de explicar-se: para demonstrar ao mundo e especialmente a seus opositores religiosos que sua filosofia não era incompatível com a crença ortodoxa em Deus.” (STRATHERN, 2000, p. 38-39)

Para Strathern (2000, p 39), Spinoza foi talvez o maior de todos os filósofos racionalistas, mas, no particular, contido na citação acima, é difícil ver onde estava seu racionalismo. Pois, seu Deus impessoal e panteístico, nada têm a ver com o Jeová bíblico “(...) e sua teoria de que ferimos a nós mesmos quando ferimos os outros não afina nem com as atitudes religiosas de seu tempo (em relação aos hereges e infiéis) nem com as atitudes políticas e morais da época (em relação a qualquer um).” (STRATHERN, 2000, p. 39)

Segundo Persch (2000), filosofia spinozana é uma filosofia da necessidade, contra as idéias de livre arbítrio, de vontade livre, de potência e de uma faculdade de decidir por fazer ou não fazer, criar ou não criar determinada coisa em Deus e nos homens. Portanto, tudo o que se supõem produzido ou inventado – e que no discurso tradicional, é ou pressupõe o ser de um maior grau de perfeição – é mera ilusão. É por considerarmos a nós mesmos (ou a Deus) seres dotados de livre arbítrio que nos tornamos escravos. É do nosso esforço de produzir ou inventar algo que acabamos incapazes de viver livremente. Se as coisas que até agora produzimos são ficções que nos impedem o conhecimento e a liberdade, resta somente abandoná-las e seguir o verdadeiro método para conhecer o real.

Spinoza, mesmo profundamente influenciado pelo pensamento de Descartes foi o filósofo mais drástico do que qualquer outro anterior ou posterior na transformação da filosofia. O seu desejo, como diz Strathern (2000, p.23), era o de produzir boa filosofia

e uma filosofia original. Isto levou Spinoza a afastar-se dessa esmagadora influência reduzindo o claro e saboroso estilo cartesiano a uma pedregosa e quase impenetrável matemática. A intenção de Spinoza, segundo este mesmo autor, na obra intitulada de *Princípios Metafísicos*, foi a de transformar o pensamento de Descartes numa série de demonstrações geométricas com a finalidade de evidenciar para todos a verdade ou falsidade desse pensamento.

Essa forma de escrita realizada por Spinoza, segundo Strathern, (2000, *ibem* p.23), tornou a sua outra obra-prima, a *Ética* um livro muito difícil de ser lido e entendido. Este livro, se compartimenta como uma peça de geometria euclidiana, em uma série de definições, *Axiomas*, proposições e demonstração, com mais de duzentas páginas, levando a dificuldades extremas de sua leitura, possibilitando que poucos conseguissem ler a sua obra. Leibniz, um dos poucos que se sabe ter lido essa obra-prima de Spinoza, afirma ser o sistema filosófico deste, bem amarrado, mas que nem todas as suas demonstrações se sucedem com rigor e precisão matemáticos. Afirmando também haver uns volteios inesperados na trama e que é preciso apenas saber onde procurá-los. Trama, onde Spinoza começa com oito definições, que estabelecem os pressupostos básicos do seu universo e da sua filosofia e se definem assim: 1. uma coisa que é causa de si mesma; 2. uma coisa finita em seu gênero; 3. substância; 4. os atributos da substância; 5. os modos da substância; 6. Deus; 7. Liberdade; 8. Eternidade.

De acordo com Strathern, (2000, p.25), pela própria natureza dessas definições, se torna possível ver que a forma como Spinoza encara o mundo está dentro de uma perspectiva extremamente racional e abstrata por meio de demonstrações geométricas euclidianas. Através de modelos perfeitos em que a principal característica é não existir na realidade, mas sim, como abstrações ideais e impossíveis de serem atingidas, Spinoza foi construindo um sistema necessário, determinístico e irrefutável que compreende o universo inteiro. “Cada aspecto da existência é logicamente necessário e cada possibilidade lógica consistente tem que existir.” (STRATHERN, 2000, p. 26)

O universo panteístico de Spinoza é Deus e vice-versa, assim, “(...) Deus sive Natura: Deus ou Natureza. Esta é a única substância. Mas esse Deus-Universo tem um número infinito de atributos.” (STRATHERN, 2000, p. 27). Desses infinitos atributos só

podemos perceber a extensão e o pensamento. Atributos que constituem o mundo humano como se fossem suas dimensões, o que leva à não percebermos as infinitas dimensões restantes (menos essas duas). Assim para esse interprete de Spinoza, ele consegue superar o grande problema que derrotou Descartes – como a mente (que trabalha racionalmente) interage com o corpo (que trabalha mecanicamente, pois o sistema de Spinoza, mente e corpo é o mesmo indivíduo concebido ora com o atributo do pensamento, ora com o atributo da extensão. Mente e corpo são meramente aspectos diferentes da mesma coisa. Este é o modo, pelo qual, causa e efeito ligam-se rigorosa e irreversivelmente como os processos da razão e, no universo infinito de Spinoza, torna-se parte de uma necessidade lógica maior. “Nosso mundo de extensão é logicamente determinado, seus elos de causa e efeito são logicamente necessários irreversíveis e impossíveis de contornar (da mesma forma que a necessária seqüência lógica que tem lugar na mente) (...)” (STRATHERN, 2000, p. 28). Tudo decorre necessariamente da substância infinita, pois as coisas finitas continuam a ser parte de *Deus sive Natura*.

Sem o suporte divino viveríamos num mundo sem substância metafísica, num universo a se desenrolar de forma cega. Mundo em que hoje podemos viver, mas não Spinoza – “Ele precisava provar a existência do seu ‘Deus sive Natura’” (STRATHERN, 2000, p. 27). Portanto, Spinoza escolheu uma demonstração característica da sua posição de ambivalência entre a hierarquia da certeza medieval e o admirável mundo novo, da emergente Idade da Razão, postulando que a idéia de Deus era a maior que se podia conceber. Mesmo para os que não acreditam nem em Deus nem no sistema spinozano, diz Strathern (2000), não podem deixar de verificar que sua teoria das emoções é antecipadora, não parecendo inadequada ou ingênua à luz da psicologia moderna. Nela o desejo é definido como *a própria essência do homem* [grifo meu]. “ ‘O prazer ‘ é a transição humana de um estado de perfeição menor para um estado de maior perfeição’. A dor é o oposto disso, Spinoza chega a afirmar:’ A admiração é o pensamento de qualquer coisa que fica fixado na mente porque não tem qualquer ligação com nenhum outro’.” (STRATHERN, 2000, p.27)

A admiração de Spinoza, segundo Strathern (2000, p.31) leva-o a contemplação de seu Deus que não tem ligação com qualquer outra coisa porque é *tudo*. Mas sua definição do amor é a de que este é um prazer acompanhado da idéia de uma causa

externa, definição que parece não combinar muito com sua concepção de *amor intellectualis dei* (amor intelectual de Deus). Pois nessa concepção de amor intelectual de Deus, tanto na visão de Spinoza, como do ponto de vista da psicologia moderna, necessariamente tem que se incluir o amor-próprio – uma vez que Deus e toda a Natureza são a mesma coisa, esse elemento não teria uma causa externa. Ele foi o único dos grandes filósofos de seu tempo a escrever com penetrante percepção e detalhes sobre os sentimentos humano nas suas relações consigo, com o outro e com o mundo, como descreve na *Ética*, detalhes destes sentimentos humanos.

O que de mais interessante e, surpreendentemente moderno, na obra de Spinoza é sua teoria política. Ele acreditava que o Estado ou quem o dirige só justifica o poder se garante a segurança dos cidadãos e permite que os indivíduos se desenvolvam mentalmente e usem a razão sem restrições. Motivo pelo qual a existência do Estado só é cabível se for para proteger o indivíduo que deve ser livre para perseguir seus próprios objetivos. “Na visão otimista de Spinoza, isso implicava o controle das paixões e o uso da razão para obter a compreensão maior de si mesmo e do mundo.” (STRATHERN, 2000, p. 40). Diz ainda, que Spinoza defende engenhosamente, que o Estado deve limitar os próprios poderes, atuando de modo racional, o que implica a garantia de total liberdade de pensamento e opinião. Mas aí discrimina, realisticamente, pensamento e ação. “Devemos ter liberdade de pensar o que quisermos, mas nossas ações devem ser limitadas pelo Estado. E por ação entende também a manifestação pública do pensamento de qualquer maneira que possa açular a turba.” (STRATHERN, 2000, p. 41). Strathern (2000, p. 40), faz também a observação de que não se sabe como se encaixaria neste contexto uma versão seiscentista do hooligan, violento torcedores de futebol movido a cerveja, ou a gatinha miúda.

Para Deleuze (1978), a verdade original do *Tratado* é vista ainda hoje como consistindo em considerar a religião como um efeito, não só no sentido causal, mas num sentido óptico, “(...) efeito cujo processo de produção é preciso procurar vinculando-o às suas causas racionais necessárias, como elas condicionam os homens que não as compreendem.” (DELEUZE, 1978, p. 19). O exemplo dado por este autor para a confirmação dessa consistência é o de como as leis da natureza são necessariamente aprendidas como “*signos*” por aqueles que possuem forte imaginação e um fraco

entendimento. O que se dá por meio de produções especulativas sobre a religião realizada por Spinoza em que faz ver os efeitos produzidos e as leis da sua produção, e que, segundo Chauí (1999), o segredo das Escrituras encontra-se simplesmente na escrita.

Localizada a dificuldade, Spinoza pode determinar-lhe as causas. A primeira delas, de ordem metafísica e gnoseológica, é a natureza da própria linguagem, que, sendo atividade corporal, é operação imaginativa e, por conseguinte, esta sujeita aos equívocos e ambigüidade próprios das imagens. A segunda é a histórica, pois “a nação hebraica perdeu todas as suas glórias e pergaminhos”, e não pôde impedir a perda de sua língua. Dela só conservando fragmentos.

Protetora e simultaneamente perigosa, a língua, porém, não é um fato unívoco: oferece-se sob múltiplas linguagens, segundo o engenho e a arte de seus escritores, as circunstâncias em cada relato foi escrito, as condições em que se encontrava o povo ao qual o texto era dirigido, e o próprio estado da língua em cada momento de redação e leitura. (CHAUÍ, 1999, p. 20)

Estes são os motivos pelos quais, ainda, segundo Chauí (1999), Spinoza, tanto no *Tratado da emenda do intelecto* quanto na *Ética*, defende que a Natureza e Escrituras só podem ser conhecidas apenas a partir de si, isto é, que a sua inteligibilidade lhes é imanente, considera necessário entender que a agudeza do filósofo-filólogo que interpreta as Escrituras é determinada pelas exigências do filósofo-geômetra que deduz causas e efeitos na Natureza, e para quem “as demonstrações são os olhos da mente”. Desse modo podemos entender que Spinoza teve em mira, a norma matemática, portanto, a do livro inteligível, desenvolvendo no *Tratado da emenda do intelecto*, assim como, na *Ética*, uma teoria das definições que aplica em todos os seus escritos, explicando cuidadosamente ao leitor, *o pensamento do autor*. Spinoza,

(...) busca, por meio de definições nominais, liberar as palavras, tanto quanto possível, da equivocidade imaginativa e, através de definições reais, oferecer a gênese interna e necessária das idéias que expõe e demonstra. Essa elaboração marca a diferença profunda entre o texto heroglífico e o filosófico, determinando diferenças fundamentais entre as Sagradas Escrituras e a obra filosófica, não só porque as primeiras nascem da imaginação e a segunda do intelecto, mas também porque as primeiras são fáceis quanto ao assunto e difíceis apenas pelos problemas impostos por sua língua e pelas circunstâncias históricas de sua redação, enquanto que a segunda é difícil por seu assunto, embora clara e distinta por sua linguagem. (CHAUÍ, 1999, p. 20)



Para Strathern (2000), Spinoza cometeu o erro de ver o mundo de forma racional, quando ele nada tem, evidentemente, de racional, seja em termos *factuais* ou em última análise, erros semelhantes cometem os matemáticos modernos, ao ver o mundo na forma matemática. Assim, enquanto os outros filósofos anteriores a Spinoza tendiam ingenuamente a encarar o mundo de um ponto de vista humano, insistindo nesta abordagem, com crescente consciência das suas limitações, este, dispensou o ponto de vista humano, preferindo olhar o mundo *sub specie aeternitatis* - sob a perspectiva da eternidade.

Hoje os novos filósofos e cientistas concordam que é inútil procurar qualquer verdade última. “As ‘verdades’ que podemos descobrir só podem ser ‘nossas’ verdades, quer dizer, do nosso ponto de vista, verdades provisórias. Qualquer padrão objetivo último é inconcebível e inexprimível. “Deus morreu” – isso significa também que a eternidade é cega.” (STRATHERN, 2000, p.51)

Afirmando que a busca da razão *desencantaria* o mundo, Spinoza quis dizer que ela – a razão – despojaria o mundo de seu lado sagrado e da superstição; que esse seria apenas um estágio na nossa compreensão de nós mesmos e do mundo. “Se levássemos o pensamento racional ao estágio seguinte, redescobriríamos Deus numa ‘religião do desencanto’.” (STRATHERN, 2000, p. 52). Esse modo spinozano de acreditar na razão e na possibilidade de (re) descobrimento de Deus numa *religião do desencanto* se levássemos o pensamento racional ao estágio seguinte, era demais para as autoridades religiosas da época, pois, estes suspeitavam que a maioria dos racionalistas ficaria no primeiro estágio.

A maioria dos cientistas atuais se mantém no primeiro estágio Spinozano de desenvolvimento racional. E mesmo aqueles que chegam a uma “religião de desencanto” permanecem afastado de toda ortodoxia religiosa, à exceção talvez do budismo. Mas também foi o que aconteceu com Spinoza. Com efeito, difícil entender o que Spinoza quis dizer exatamente com essa “religião de desencanto” (...) (STRATHERN, 2000, p. 52)

Na religião do desencanto, o Deus universal, só pode ser adequadamente apreendido aplicando-se a razão ao mundo circundante, aparentemente, isso é o que sugere que a *religião do desencanto* pode ter sido na verdade uma antecipadora da definição da ciência moderna: “um universo panteístico cuja verdade só pode ser

apreendida através da razão, da matemática e da experimentação racional, um deus-mundo em que o número é prece.” (STRATHERN, 2000, p. 52-53). Para este pensador, o que Spinoza tinha em mente e, com efeito, pode ser uma bela descrição poética da ciência moderna vista *sub specie aeternitatis* (sob a perspectiva da eternidade). Visão do universo, que “*infelizmente*” [grifo meu] não é a mesma maneira que a maioria dos cientistas modernos vê o universo.

Strathern (2000), ainda, sugere que: “O racionalismo introduzido por Descartes foi levado ao auge por Spinoza. Mas uma década depois da morte de Spinoza o racionalismo foi superado pelo empirismo, tal como formulado pelo filósofo inglês Jonh Locke.”. (STRATHERN, 2000, p. 53). A superação do racionalismo pelo empirismo levou a troca da crença de que, em última análise, a verdade pode ser descoberta pela razão, pela crença de que a única maneira de se conhecer a verdade é através da experiência.

O renascimento das idéias de Spinoza, na bolsa filosófica, foi realizado pela contra corrente da metafísica alemã no século XIX, ao que Strathern (2000, p 53), acrescenta – Renascimento em *grande parte infeliz* [grifo meu]. Para ele o claro racionalismo do sistema de Spinoza inspiraria Hegel a criar um sistema ainda mais vasto, no qual a elevada clareza seria substituída pela metafísica alemã ou da subjetividade. Spinoza inspirou também o marxismo, nascido do hegelianismo (por inversão deste). *Mas o materialismo dialético não passa de uma sombra ‘lumpen’ do panteísmo geométrico de Spinoza.* [grifo meu]. Isso pode significar que toda às vezes em que o homem e mesmo Spinoza ao chegar no limiar da superação da razão não consegue a ultrapassagem ou caminha em direção contrária à desejada, ao invés de libertar proporciona o aprisionamento maior à humanidade à própria forma racional de ver o mundo, descrita por Spinoza, sobre a definição de seu modo de vida dizendo que tratava *apenas de fazer os extremos se tocarem, como uma cobra com o rabo na boca* [grifo meu].

A filosofia de Spinoza apesar de significar diferentes coisas, “(...) significa sobretudo que ESPINOSA quis fazer a si mesmo um homem livre – tão livre quanto é possível, de acordo com a sua filosofia, (...) indo até ao limite dos seus pensamentos, e

unindo todos os elementos uns aos outros.” (MALUMUD *apud* DELEUZE, 1978, p. 7-8). E, o que Spinoza chama de Natureza, para Deleuze (1978), significa uma vida a partir de uma produção, duma produtividade, duma força, em função das causas e dos efeitos, isto é, uma vida que se vive a partir da necessidade de persistir na existência e não em função dos meios e dos fins – *conatus*.

“Quando o pensamento é livre, portanto vital, nada está comprometido; quando deixa de o ser, todas as outras opressões são também possíveis, e uma vez realizadas, qualquer acção se torna culpável, e toda a vida ameaçada (...)” (DELEUZE, 1978, p. 8) Por isso, tanto para Nietzsche quanto para Deleuze (1978), os filósofos encontram no Estado democrático e nos meios liberais as condições mais favoráveis para viver e filosofar, desde que ele não confunda os seus fins com os do Estado ou com os objetivos de um meio. Isso porque, segundo Deleuze (1978, p.10-11), a melhor sociedade será portanto aquela que isenta o poder de pensar do dever de obedecer, e em seu próprio interesse se resguarda de submetê-lo à regra do Estado, que apenas vale para as ações uma vez que solicita ao pensamento forças que escapam tanto à obediência como à falta, e apresenta a imagem de uma vida, para além do bem e do mal, rigorosa inocência sem mérito nem culpabilidade. Pois que, em qualquer sítio, só pede e reclama, com mais ou menos possibilidades de êxito, que ele próprio e os seus fins insólitos sejam tolerados, e, segundo essa tolerância julga o grau de democracia e de verdade que uma sociedade pode suportar, ou então, ao contrário, o perigo que ameaça todos os homens.

De tudo o que foi dito até agora, pode-se verificar que, vida e obra, se confundem e se engendram numa e mesma tese. Assim, a tese central do spinozismo consiste em que há uma só substância que possui uma infinidade de atributos – *Deus sive Natura*, sendo todas as *criaturas* apenas modos destes atributos ou modificações desta substância.

Nessa tese, conforme Deleuze (1978), o panteísmo e o ateísmo se conjugam negando a existência de um Deus moral, criador e transcendente e, a partir dessa tese, o spinozismo, implica em uma tripla denúncia: da consciência, dos valores, e das paixões tristes. Essa denúncia implica na desvalorização da consciência em proveito do pensamento (Spinoza o materialista), desvalorização de todos os valores e sobretudo do

bem e do mal em proveito do bom e do mau (Spinoza o imoralista) e a desvalorização de todas as paixões tristes em proveito da alegria (Spinoza o ateu).

Spinoza acreditava somente na alegria e na visão; não acreditava nem na esperança e nem mesmo na coragem. “Deixava viver os outros desde que os outros o deixassem viver. Queria somente inspirar, despertar, fazer ver. A demonstração como terceiro olho não tinha por objectivo mandar nem mesmo convencer, mas somente constituir a lente ou polir o cristal para esta visão livre e inspirada.” (DELEUZE, 1978, p. 24). Mas, essa constituição do como é possível o controle das paixões, emoção e dos sentimentos pela razão, não deixa de ser tal qual as ações de artistas: apenas “polir lentes” como um preparativo com vista a um acontecimento que jamais se produz. O que significa a vontade eterna de que “Um dia a lente estará perfeita, e nesse dia, todos nós perceberemos claramente a extraordinária beleza deste mundo (...)” (MILLER *apud* DELEUZE 1978 p. 24)

Uma das teses mais célebres de Spinoza, segundo Deleuze (1978), e que nos interessa muito nesse trabalho, é conhecida pelo nome de paralelismo: ela não apenas nega qualquer relação da causalidade real entre o espírito e o corpo, mas nega mesmo toda a superioridade de um sobre o outro.

Para Spinoza, segundo Deleuze (1978), o que forma o mundo negativo em que vive é a excomunhão, a guerra, a tirania, a *reacção* e a luta dos homens pela sua escravidão como se fosse a sua liberdade. O negativo é todas as maneiras de humilhação e mutilação da vida, que tem uma fonte vinda do exterior e outra do interior que se traduzem em ressentimento e má consciência, ódio e culpabilidade. Nessa realidade e atualidade, o ódio e o remorso são os dois inimigos fundamentais do gênero humano e, são essas duas fontes, ligadas à consciência do homem, que ele, não cessa de denunciar, anunciando que elas só poderão desaparecer com uma nova consciência, sob uma nova visão, com um novo desejo de viver. Isso é o que faz com que Spinoza sinta e experimente que é eterno.

Em Spinoza, a vida é uma maneira de ser, um mesmo modo eterno em todos os atributos e é somente sob esse ponto de vista que o método geométrico, utilizado na

produção da Ética, adquire todo seu sentido. O método geométrico, na Ética, opõe-se ao que Spinoza chama de sátira – “(...) tudo aquilo que se compras com a impotência e com a dor dos homens. Tudo o que exprime o desespero a mofa, tudo o que se nutre de acusações, malevolência, depreciações, mas interpretações, tudo o que despedaça a alma (o tirano tem necessidade de almas despedaçadas, assim como as almas despedaçadas, de um tirano).” (DELEUSE, 1978, p. 23).

Esse modo aqui designamos de modo simbiótico de relação humana, isto é, uma relação que ao mesmo tempo em que dá sustentação, permite a permanência e a garantia de uma eticidade e de ações políticas que mantém a união social e o estado civil de relação entre os seres humanos, que escraviza-os uns aos outros ao invés de libertá-los. Na denúncia desse modo humano de relação e de produção Ética e Política – determinado, nesse trabalho, por nós, como um modo simbiótico de relação – o método geométrico de Spinoza, como um método de invenção que se converte num método de *rectificação* vital e óptico.

“Se o homem esta de certa maneira torcido, rectificar-se – à este efeito de torção, religando-o às suas causas, ‘more geométrico’. Esta geometria óptica atravessa toda a ‘Ética.’” (DELEUSE, 1978, p. 23). Nela, a vida compreende o pensamento e, inversamente, apenas pelo pensamento ela pode ser compreendida, mas isso não quer dizer que a vida esteja no pensamento e sim, que apenas o pensador tem uma vida poderosa, sem culpabilidade nem ódio, somente a vida explica o pensador.

Desse modo, vimos como possível utilizar do conceito de *Conatus* – enquanto potência de agir do ser, perseverar em si, que nos levam à produção de *afectos*, por meio de encontros que produzem *afecções*: paixões tristes e alegres que promovem o engendramento do processo *ético*. Este se embasa, no sentido de produzir e por em ação normas, regras, atitudes, ao mesmo tempo que justifica as ações políticas humanas na perseverança de seu ser - *conatus*. O ser humano se compreende pelo pensamento e o pensamento é compreendido por ele enquanto ser humano que produz a si mesmo pelas idéias que tem, que produz na (e pela) mente, das *afecções* do corpo e da relação desse com as coisas exteriores que o determinam a ação e à produção de idéias sobre essa relação e ação.

Quando, pelo pensamento, o ser humano consegue perceber as causas e os efeitos, como uma e mesma ação de perseverança no seu ser, que o move à ação e ao próprio pensamento sobre as causas e efeitos dessa ação, torna-se capaz de uma vida poderosa, isto é, desfaz-se da culpa e do ódio. Desse modo sua forma de ser, estar, agir, pensar e sentir, ou seja, a vida como ela se manifesta explica o pensador. O resultado desse modo de pensar é o de que: o homem não age dessa ou daquela maneira porque algo ou alguma idéia o move, mas porque suas ações e pensamentos a desencadeiam para que se manifeste enquanto ser vivo e pensante. As demonstrações das ações através do pensamento produzem ao mesmo tempo em que esse é produzido a justificativa para as ações e o próprio pensamento.

Para, Spinoza, essa demonstração são os olhos da alma e, parafraseando Deleuze (1978, p. 23), trata-se do terceiro olho, aquele que permite ver a vida para lá das aparências falsas e das paixões. Para tal visão é necessário a humildade, não como virtude que mutila a vida, mas como força que a despose e penetra. Para nós representa uma (re) leitura reflexiva de Spinoza, no sentido de responder com o seu próprio pensamento, aos questionamentos que emergem da prática pedagógica, em relação à formação do professor, na produção da sua subjetividade, no mundo contemporâneo, globalizado e globalizante. Esta subjetivação pode ser explicada com o pensamento spinozano, sobre a produção da existência e essência humana, enquanto uma produção orgânica e natural (*Deus sive Natura*), e, principalmente, por existir em Spinoza, conforme nos relata Chauí (1999), uma contradição entre uma visão naturalista e comunitária e uma visão individualista de um sujeito racional moderno que aposta nos avanços da ciência e da técnica.

“A diferença estabelecida pelo racionalismo spinozano consiste em que, entre o pensamento (atributo e ciência de Deus) e o intelecto (modo e ciência do homem) não há diferença entre a ciência humana e a divina, o que há, como diferença entre a causa e o efeito é apenas uma diferença de graus.” (ESPINOSA, 1983, N. do T., p. 41). Para este tradutor de Spinoza, essa concepção de diferença de graus, no spinozismo, existe apenas devido a concepção dos teólogos conceberem como Deus conhece e dos filósofos conceberem como a Natureza conhece, só que conhecemos menos coisas do que Deus ou Natureza . “Essa é a tese do racionalismo absoluto contra um (...) Deus

*Absconditus. Aquei*, como na *Ética*, ESPINOSA critica a suposição de que Deus tenha um intelecto como nós temos. Deus não tem intelecto. Ele é pensamento. CF. o capítulo sobre a vida de Deus, onde é feita a mesma distinção.” (ESPINOSA, 1983, N. do T., p. 41)

Os conceitos spinozanos utilizados nesta dissertação, foram escolhidos por serem uma produção conceitual de Spinoza como uma (re) significação dos conceitos cartesiano – mecanicista moderno, de produção de significados racionais: sobre o homem e sobre suas relações consigo, com outro e, destes, com o universo. A saber: O conceito de *conatus* - modo de conservar a si mesmo como primeira e única virtude do ser, isto é, o desejo de conservar a si mesmo de um indivíduo qualquer e, que, foi trabalhado aqui como um conceito chave para a compreensão de como se dá o engendramento da singularidade humana. Os *afectos* enquanto modos de pensar as coisas e a si mesmo, pelo qual, o ser humano, na sua relação com essas mesmas coisas e consigo mesmo, produz, por meio dessa relação, idéias sobre elas; *afecções* enquanto paixões alegres e tristes constituídas na relação das singularidades humanas com as coisas que determinam a sua e mesma produção singular, com base nos *afectos* que possuem sobre essas coisas e sobre si.

As obras de Spinoza utilizadas para a tessitura conceitual foram: *Os Pensamentos Metafísicos*, numa tentativa de demonstrar que as coisas criadas tal qual como os conceitos metafísicos, não têm realidade. Por isso, nessa obra, Spinoza trabalha com os mesmos conceitos, mas o faz num sentido de crítica e desculpas para o modo metafísico de se pensar e criar conceitos. Assim, Spinoza, (re) significa estes conceitos para demonstrar o significado real desse modo de pensar e criar conceitos. Isto é, Spinoza retrata e justifica na sua demonstração metafísica, nos *Pensamentos Metafísicos*, como foi possível aos filósofos de seu tempo e anterior a este, pelo método metafísico de pensar e produzir conceitos, tomarem como uma verdade primeira o ato de pensar racionalmente como causa da potência de agir, na existência e não o inverso. Nesse contexto a sua filosofia tem o sentido de uma demonstração do real.

A *Ética*, foi trabalhada como uma ação reflexiva e uma busca de compreensão da relação entre a produção da *ética e ação política humanas* como produções humanas

derivadas dos modos de *afectar* e ser *afectado*. E estes dois conceitos como o modo humano de refletir, questionar, deliberar, significar e ser significado que dá origem às ações humanas e às atitudes, normas, regras e leis que essas ações *pedem passagem* – “(...) forças da vida que engendram nossa singularidade” (CECCIM, 1997), no espaço/tempo histórico em que são implementadas e implantadas e, que, significa a maneira pela qual o ser humano produz os modos de ser, estar, agir, pensar, refletir e significar o mundo, o outro e a si mesmos que tem por base de sustentação a ação de conservar a si como primeira e única virtude - (*conatus*).

Por tudo o que foi dito até aqui, essa dissertação se converteu em uma tentativa de realizar uma reflexão filosófica do modo spinozano de pensar, criar e desmanchar conceitos metafísicos e éticos como uma (re) significação do modo como se engendra a singularização humana que possibilitasse a compreensão de como se dá a produção humana da racionalidade em Spinoza, como uma (re) leitura da própria produção do pensamento desse filósofo.

Essa ação revestiu-se, também, numa intenção de compreender como se dá o engendramento da produção da subjetivação do professor, aqui entendida por nós como um ideal do devir produzido numa ação de significar-se mentalmente e socialmente – idéia da idéia sobre o ideado possível/necessário e a produção singular do professor produzida singularmente sob a determinação da subjetivação como um conceito universal da singularidade do professor enquanto coisa exterior que o determina a ação de engendramento singular de si. Essa subjetividade e singularidade determinam-se mutuamente a ser uma atualidade em constante mutação que se engendra sempre por um e mesmo processo desde um sempre – a idéia da idéia do ideado atual/necessário, por isso, ideal e não real.

A segunda questão é a própria ação humana conduzida pelas normas, regras, leis e atitudes - como *Proposição* de modo de se relacionar com o mundo, com o outro e consigo mesmo, ou seja, maneira pela qual se produz os *afectos*, enquanto modos de pensar que o ser humano produz sobre as coisas e a si mesmo e às relações que tem para consigo, com os outros e com as coisas do mundo, resultando na questão de que tudo que afeta a parte afeta o todo – o ser humano nada mais é do que suas próprias ações



colocadas em prática: pensamento e extensão. O como pensamos - produzimos conceitos e falamos – utilizamos dos conceitos produzidos para expressarmos nossos pensamentos é o mesmo que nos leva à ação e o que produz essa ação.

A vida e a obra de Spinoza são um exemplo de seus próprios conceitos e deduções, pois, demonstram que nós nada mais somos do que nossos próprios pensamentos e ações determinadas a serem da maneira como se produzem pelas coisas exteriores, que ao mesmo tempo em que nos determinam, são produzidas por nós como nós a percebemos enquanto extensão e, que ideamos, enquanto pensamento, isso tudo numa e mesma ação de produção.

Essa é uma produção possibilitada pelo corpo e mente na relação extrínseca que tem com as coisas exteriores que os determinam à ação e, da relação intrínseca consigo mesmo a partir dessa determinação, resultando em uma produção singular de idéias e ações que pensam e sentem o mundo como pensam e sentem a si mesmo, enquanto pensamentos singulares, como uma e mesma singularidade.

## 2.1 Pensamentos Metafísicos ou a Metafísica Epistemológica de Spinoza

Como a verdade pode ser dita verdadeira ao ser relacionada com a verdade singular e quando ela pode ser dita falsa ao ser relacionada outra verdade singular, mas ambas, podem ser consideradas como idéias verdadeiras por originarem da alma humana singular.

Spinoza, na tentativa de demonstrar como os metafísicos de seu tempo construíram seus pensamentos que culminaram na inversão de sentido quanto à própria existência, enquanto significado da vida, utiliza a própria lógica metafísica (re) significando os signos lingüísticos utilizados pelos metafísicos de seu tempo. A inversão da lógica destes signos, se deu no sentido de não ser o pensamento que determina a verdade, mas sim, que a forma de existência da vida é que proporciona o pensamento de *pseudo-verdades* variáveis e temporárias, que ele designa de idéia verdadeira produzida pela idéia da idéia, que mesmo não sendo o ideado, é verdadeira

porque adequada. A verdade imanente ao objeto é o seu primeiro e último critério, o que invalida o critério de alegação entre intelecto humano e objeto.

Através de uma perspectiva racional absoluta, Spinoza demonstra que esses pensamentos são produzidos pelo próprio modo de existência da vida, ao mesmo tempo em que proporciona o conhecimento da própria existência. O que acontece, não na essência do próprio existir, mas por meio de modos de pensar que mudam o sentido dessa essência, apesar desses modos de pensar se constituírem pela essência do próprio existir. Assim, os pensamentos metafísicos se constituem numa crítica da metafísica da subjetividade, em termos da *Proposição* de um descentramento, na natureza e nas relações racionais que, também, são relações e movimentos de (re) significação da luta do ser de perseverar em si e no seu poder de agir.

O motivo pelo qual esse pensador realiza essa inversão se justifica pela sua concepção filosófica de que isso era o que impedia de se ver verdade de que o mundo humano é produzido pela própria humanidade, no processo de engendramento de si através de si. Esse foi o modo como os grandes filósofos de seu tempo e anterior a este tempo – Platão, Aristóteles e, principalmente Descartes, construíram suas teorias, isto é, a partir de um modo específico de pensar humano (ente *de Razão*) que serviu para que as coisas conhecidas fossem mais facilmente percebidas, retidas, explicadas, imaginadas e compreendidas, mas que não são as próprias coisas em si, mas sim, aquilo que estes seres humanos representam, como a própria coisa em si, pelo seu modo de pensar enquanto ente de Razão.

Na tentativa de produzir a sua teoria dentro dessa perspectiva racional absoluta, Spinoza, toma como base de sua teoria uma verdade primeira – *Deus sive Natura*. Para explicar essa verdade primeira e qual a relação dela com o existir humano, traça um paralelo entre o ente *real*, ente *ficício* de ente *de Razão*; realiza um paralelo entre o ente *real*, a *quimera*, ente *ficício* e o ente *de razão*, supondo que estes últimos quatro não são entes, mas um estado ilusório do próprio ente “(...) tudo aquilo que, por meio de uma percepção clara e distinta, reconhecemos existir necessariamente ou pelo menos poder existir”. (ESPINOSA, 1983, p.9)

O conceito de Spinoza sobre o ente *de razão* ser um modo de pensar, ele entende por aquilo que está explicado nos pensamentos metafísicos escritos como apêndices aos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, aos quais nos remete a Chauí (ESPINOSA, 1983, N. do T., p.10): “Eu sou só pode ser a primeira verdade conhecida na medida em que pensamos”. Estes modos de pensar são os modos que o *ser humano racional* (os filósofos metafísicos, no caso) remetem-se às coisas, isto é, como Spinoza nos diz: “(...) existem certos modos de pensar que servem para que as coisas sejam ‘retidas’ mais firme e facilmente na mente, ou para trazê-las (...) de volta à mente quando queremos, ou para mantê-las presentes na mente.” (ESPINOSA, 1983, p. 10).

Quanto aos modos de pensar, por cujo intermédio imaginamos as coisas, Spinoza, faz referências ao como imaginamos as coisas que conhecemos. Todas as vezes que conhecemos uma coisa estamos acostumados a figurá-la também com alguma imagem em nossa fantasia, podendo acontecer de imaginarmos positivamente *não-entes* como se fossem entes. Casos que acontecem devido à mente ser tomada em si mesmo como sendo uma coisa pensante quando esta não tem uma potência maior para afirmar do que para negar. Assim, o como imaginamos, para Spinoza, nada mais é do que sentirmos os vestígios deixados no cérebro pelos movimentos dos espíritos, excitados nos sentidos, pelos objetos. Tal sensação só pode ser uma afirmação confusa. decorrendo disso que imaginemos como entes todos aqueles modos que a mente emprega para negar, tais como *cegueira, extremidade ou fim, término, treva, etc.*

Para responder o porque os entes *de Razão*, mesmo não sendo idéias das coisas, são contudo, considerados como tais, Spinoza, justifica que, assim são considerados, por serem os modos de pensar humano: de percepção, explicação, entendimento, representação, imaginação e compreensão das coisas, do universo e de si mesmo, que leva os entes *de Razão* (modo especificamente racional de pensar humano) a que se considere este modo de pensar como idéias das coisas. Para ele, tais modos de pensar não são idéias das coisas nem podem de modo algum se denominar idéias, porque também não possuem algo ideado que exista necessariamente ou que possa existir. A causa que faz com que tais modos de pensar sejam tidos como idéias das coisas é que provêm e se originam muito imediatamente das idéias dos entes reais, sendo facilmente confundidos com elas por aqueles que não estão bastante atentos.- Motivo pelo qual

impuseram-lhe nomes como que para significar entes existentes fora da nossa mente, e denominaram tais entes, ou melhor, não-entes, entes *de Razão*.

Quanto a questão mal-fundada da divisão do ente em ente *real* e ente *de Razão*, o erro apontado por Spinoza em relação a essa divisão é justificado por ele como se essa fosse uma divisão que se dá em ente e *modo de pensar* proposto pelos filósofos por estes estarem presos ao verbalismo e à gramática. Dessa maneira, eles, julgam as coisas pelos nomes e não os nomes pelas coisas e, é o que os leva, a incidirem em tais erros.

Ao se investigar o que é significado por esses nomes, fora do intelecto, se verificará que é um mero nada; se, ao contrário, conhecermos estes modos de pensar, neles mesmos se verificará que são verdadeiramente entes *reais*. O modo de se verificar isso é exemplificado por Spinoza da seguinte maneira: ao perguntarmos o que é algo, perguntamos qual é a natureza deste modo de pensar que é realmente um ente e que se distingue de todo outro modo de pensar; mas esses modos de pensar não podem ser chamados de idéias, nem podem ser ditos verdadeiros ou falsos, mas sim, *bons* ou *maus*. Isto porque, dependem da classificação que se dá a esse algo pela natureza do modo de pensar, esse algo – ação de pensar que se faz para quando se quiser pensar em alguma coisa, podendo encontrar, o pensamento desse objeto, recorrendo a essa classe.

Para Spinoza, nesta investigação das coisas, os entes *reais* não devem ser confundidos com os entes *de Razão*, pois, pelo que foi descrito anteriormente, não pode haver concordância alguma entre o ente *real* e os ideados do ente *de Razão* por estes serem, apenas modos pelo qual percebemos as coisas e o que chamamos de entes *ideados* são este mesmo modo - ente *de Razão*. Por isso, Spinoza, não o considera como ente *real*. Portanto, para este pensador, é preciso precaver-se na investigação das coisas para não confundir os entes *reais* com os entes *de Razão*, ao se investigar a natureza das coisas. Pois, esta investigação, é diferente de se investigar os modos pelos quais nós as percebemos. “(...) Se confundirmos isto não poderemos entender nem os modos de perceber nem a própria natureza, pior ainda, o que é mais grave, por causa disto incidiremos nos maiores erros, como aconteceu a muitos até hoje.” (ESPINOSA, 1983, p.11)

No spinozismo (ESPINOSA, 1983, p. 9-12) ente é o como tudo aquilo que, por meio de uma percepção clara e distinta, reconhecemos existir necessariamente ou pelo menos poder existir. Neste caso, ente é dividido em ente que por sua natureza existe ‘necessariamente’, isto é, cuja essência envolve a existência, e ente cuja essência não envolve a existência senão ‘possivelmente’. Este último divide-se em substância e em modo, mas não em substância e acidente, pois o acidente não é senão um modo de pensar, visto que denota apenas um aspecto do pensar.

Spinoza recorreu a Deus para explicar de maneira geral a essência dos modos da mesma maneira que a das substâncias porque, a essência dos modos – mesmo daqueles modos não existentes – só podem ser compreendidas em sua substância e, o *ser da essência* deles, só podem ser compreendidos em suas substâncias que só podem estar em suas substâncias depois da criação deles. Isso é o que significa “*ser eterno da essência*” e, o que a distingue da *existência* que está na necessidade de se ter criado a essência dos modos para que a essência deles possa estar em suas substâncias e na própria substância delas.

A substância *incriada*, isto é, Deus enquanto Natureza que contém eminentemente aquilo que é encontrado formalmente nas criaturas tem tais atributos que todas as coisas criadas estão contidas nele da maneira mais eminente e, porque, deve haver na causa, pelo menos tanta perfeição quanto no efeito, segue-se que todas as perfeições da extensão encontram-se em Deus enquanto atributos que contenham as perfeições da matéria da maneira mais excelente de modo que possa preencher o lugar ocupado pela matéria. Além de que, Deus, conhece a si mesmo e a todas as coisas, o que significa que ele tem em si objetivamente todas elas. Disso decorre que Deus é a causa de todas as coisas e opera apenas pela liberdade absoluta de sua vontade.

A partir desses conhecimentos sobre a substância *incriada* (*Deus sive Natura*), pode-se conceber o *ser de essência* como a maneira pela qual as coisas criadas estão compreendidas nos atributos de Deus; *ser de idéia* como todas as coisas que estão objetivamente contidas na idéia de Deus; *ser de potência* como a potência de Deus pela qual pôde, na liberdade absoluta de sua vontade, criar tudo o que ainda não existia; *ser de existência* como a própria essência das coisas fora de Deus, considerada em si

mesma, e, atribuída às coisas depois que foram criadas por Deus. Esses *seres* somente se distinguem uns dos outros nas criaturas, mas nunca em Deus. Primeiro, por este não estar em potência em outra coisa, e tanto a sua existência como seu intelecto não se distinguir de sua essência. “(...) em Deus a essência não se distingue da existência, pois sem a existência a essência não pode ser concebida; nos outros seres a essência difere da existência, pois pode-se conceber aquela sem esta.”(ESPINOSA,1983, p.13). Segundo, aquilo que é percebido verdadeiramente é algo diverso de uma idéia, mas essa essência formal tal qual o intelecto não é algo criado por si mesmo por não existir em ato, pois sua criação depende também exclusivamente da essência divina na qual tudo está contido. É desse modo que se pode dizer serem eternas as essências das coisas. E, por estarem criadas, é possível conhecê-las sem que seja necessário se ter um conhecimento adequado da natureza de Deus.

Segundo Chauí (1981, p. 40-41), os *Pensamentos Metafísicos* é uma obra escrita por Spinoza na sua juventude filosófica – Os *Cogitata Metaphysica*, que pertence àquele grupo de textos nos quais a relação entre linguagem e idéia é de exterioridade. O comentário dele sobre os filósofos e sobre a incidência dos erros destes quando julgam as coisas pelos nomes e não os nomes pelas coisas se dão por estes estarem presos ao verbalismo e à gramática. Este é um comentário feito a propósito dos enganos dos filósofos medievais (e, parcialmente, de Descartes) ao distinguirem entre o ente real e o ente de razão.

Nos primeiro capítulo do livro, um dos maiores interesses dos *Cogitata*, encontra-se no nível em que a linguagem é abordada. O que significa, segundo Chauí (1981), que o livro constrói um léxico, dedicando-se às definições nominais que, como na geometria, devem anteceder as definições reais. A geometria define cuidadosamente os termos para abreviar o discurso, mas não para abreviar as idéias das coisas sobre as quais se discorre do mesmo modo que na *Ética* as definições são nominais – *entendo por* – e as proposições estão encarregadas de transformá-las em definições reais, graças à demonstração genética. “No entanto, se articularmos o texto dos ‘*Cogitata*’ com o trecho da ‘Gramática Hebraica’, acima citado, notaremos que a definição nominal espinosana já contém em si mesma a possibilidade de tornar-se uma definição real. Esse aspecto será mais evidente na *Ética*.” (Chauí, 1981, p. 41)

Assim, nos Pensamentos Metafísicos, os entes reais, fictícios e de razão (chamados depois, por Spinoza de entes de imaginação), segundo Chauí (1981, p. 41), significam: ente real – porque a realidade de um ente é inseparável de sua intelegibilidade e de sua necessidade, pois tudo que concebemos clara e distintamente como pertencente à natureza de uma coisa, constitui sua natureza; ente fictício – é lógica e ontologicamente inexistente por não ser idéia de nada porque aquele que forja sabe que o forjado não existe fora de seu espírito. Quando a ficção vincula entes contrários que os excluem reciprocamente cria uma quimera – aquilo cuja natureza envolve uma contradição aberta. É *nihil negativum*, nada absoluto. O ente de razão (*ens imaginationis*) é apenas um *modus cogitandi*. Esse ente é resultante do fato de existir dois modos de pensar: aquele que concebe a existência das coisas fora do espírito – as idéias - e aquele que não representa nada fora de si mesmo – as imagens enquanto *afecções* de nosso corpo na relação com os outros, mas que, no entanto, tendemos a crer que tais entes são reais e não meras disposições de nosso corpo que, enquanto, disposições corporais, são reais, mas enquanto expressão de realidade objetiva (ou essências formais), são puras imagens. Assim, para Spinoza, na investigação das coisas, os entes reais não devem ser confundidos com os entes de Razão, porque não pode haver concordância alguma entre o ente real e os ideados, do ente de Razão, pelo motivo de ser o ente de Razão – apenas modos pelos quais percebemos as coisas e o que chamamos de ente ideados são este mesmo modos – ente de Razão, por isso, ele não os considera como entes reais.

Analisando os Pensamentos Metafísicos sob a ótica de Spinoza e os comentários de Chauí (1981), comparando-os com a discussão dos conceitos de inconsciente tratados por Naffah Neto (1992), podemos considerar que o próprio conceito de consciente, criticado no spinozismo, tenha originado da tradição teórica aberta por Platão, geralmente designada por filosofia da representação. Filosofia na qual o significado etmológico de representação é re-apresentação onde *este prefixo* parece exprimir a idéia de uma segunda presença (aqui, no caso, o autômato espiritual de Spinoza), como uma repetição imperfeita da presença primitiva e real. Repetições imperfeitas de uma essência primitiva original; cópias moldadas num mesmo modelo, com maior ou menor grau de fidelidade. No caso de Platão, o modelo designava a *Idéia*, forma perfeita e

imutável que todos teríamos um dia contemplado e que graças a uma espécie de reminiscência, poderíamos evocar como princípio racional, ordenador da realidade.

Assim, no mundo empírico, mutante e imperfeito, era hierarquizado segundo graus de verossimelhança com formas ideais, postas como primitivas, conseguindo-se desta forma um ‘princípio racional transcendente’ capaz de ‘disciplinar’ a realidade e esconjurar a ‘multiplicidade, o acaso, o devir’. Por meio desse pensamento o mundo trágico dava lugar a um outro, domesticado pela razão. (DELEUZE, 1992, p. 16)

Posteriormente esse processo disciplinar foi contemplado por Aristóteles através de processos de ordenação classificatória dos entes onde, o princípio racional tornou-se menos transcendente, mas, nem por isso, tornou-se menos abstrato, por ser as classes definidas pelo conjunto de características comuns a um grupo de objetos, excluídos as diferenças individuais e os casos poucos freqüentes.

Podemos ver com Naffah Neto (1992, p. 16-17), que a história do pensamento ocidental carrega o peso desse processo disciplinar, com influências maiores ou menores da tradição platônica e/ou aristotélica e seus desenvolvimentos subseqüentes. Parafraseando esse autor, a educação, enquanto tal, não foge à regra. Se tomarmos o ponto mais importante onde se desenvolve a escola moderna, no mundo ocidental, podemos ver emoldurada a matriz kantiana na estruturação do seu pensar sob influências platônicas não só reconhecida por ele mesmo como por seus interpretes e críticos. Estão presentes na noção de pré-concepção ou na noção de forma. Podemos também encontrar as influências neoplatônicas, na escola moderna atual, acrescidas de uma variante singular: o significado lingüístico – na maior partes das vezes, a noção de significante funciona como princípio transcendente e capaz de dar conta da sua variedade que é capaz de dar conta da sua variedade que Naffah Neto (1992, p.17), denomina de transbordante.

Na medida que este princípio transcendente é posto como inconsciente, ele é em si mesmo mais inacessível do que a idéia platônica, não podendo ser nem mesmo invocável, mas funciona, na sua inacessibilidade, como princípio ordenador e doador de sentido como é o caso do papel outorgado ao *significante falo* em certas formulações lacanianas (alternância binária – presença-ausência) de Leclaire (Freud, S. op cit, p. 75 *apud* Naffah Neto, 1992, p. 18), que pode implicar nessa busca pela própria premissa



que a constitui, uma forma de extrair, recortar, da multiplicidade do acontecer inconsciente, uma idealidade totalizante, capaz de englobar realidades diversas. Produz-se um signo para cobrir diferentes singularidades empíricas e autentica-se a sua suposta ‘*autoridade*’, para tanto, remete-o a um princípio racional transcendente, universalizado do qual o signo é posto como representação. Nesse caso o “*Falo*” opera como princípio ordenador da realidade e acaba tendo a função disciplinar análoga à da Idéia platônica ou uma reafirmação do preceito aristotélico de que só existe ciência de fenômenos regulares, freqüentes, classificáveis em categorias que homogeneizem os conceitos para extrair deles as características comuns. Assim, é possível, que se não estivéssemos debruçados na busca do invariante simbólico na pesquisa anterior sobre o *desenvolvimento do ‘Eu’ na espécie humana* (FOUTO, 1998), tal qual o psicanalista – a partir do tipo de associação que privilegia no discurso do seus paciente (aluno) – acabássemos encontrando coisas mais ricas e mais interessantes numa produção psíquica tão variada, em vez do mesmo e monótono *eu normal neurótico* escondido por todas as partes.

Aqui se descortina a necessidade, do professor, de se abstrair como Spinoza das generalidades e se relacionar com as singularidades para o (des) velamento de coisas bem mais interessantes do que as idéias generalizadas que se tornam totalizantes. Idéias que não respondendo mais às subjetividades atuais, por englobarem realidades diversas, mas que correspondem à particularidades e olhares diferentes ao como e de onde se está olhando e falando (espaço/tempo histórico e prático enquanto experiências reais significativas) que tornam-se uma invariante que não dá conta sozinha de explicar as inúmeras variações do acontecer ser professor/intelectual atual.

Nos *Pensamentos Metafísicos*, na (re) significação de conceitos, Spinoza demonstra o quanto há de enganoso na crença de que os signos verbais possam dar conta da realidade. Parafraseando Nietzsche *apud* Naffah Neto (1992), todo conceito nasce para igualação do não igual, formado por arbitrário abandono das diferenças particulares por esquecer-se do que é distintivo e desperta a representação como se na natureza, além dos professores houvesse algo que fosse *professor* [grifo meu], uma espécie de ente primordial, segundo o qual todos os professores fossem tecidos, desenhados, recortados, coloridos, frisados, pintados por mãos inábeis, de tal modo que

nenhum exemplar tivesse saído correto e fidedigno como cópia fiel da forma primordial. Como nos diz Naffah Neto (1992, p. 23), o conceito é apenas uma abstração e um recorte arbitrário do real, perigoso por nos fazer acreditar que existe de fato a realidade que representa. Assunto, sobre o qual, Spinoza foi mais longe ao sugerir que o platonismo, o aristotelismo e o cartesianismo foram vítimas desse engano tal qual os teólogos, igualmente, acontece com o vulgo e, conseqüentemente, com ele mesmo.

Essa visão crítica da linguagem, a qual nos reporta Chauí (1981, p. 20-99), Deleuze (1978) e Naffah Neto (1992, p. 16), é um instrumento útil aos fins práticos da humanidade, mas incompetentes para exprimir qualquer verdade que não seja convencional. Olhar, que na atualidade, continua tão atual quanto na época em que foi (re) significado por Spinoza, demonstra, também, a impossibilidade do meio convencional social e cultural, representado pelo método de conhecer da educação moderna, que tem como meta oferecer estímulos que dêem conta de serem úteis a todos e a qualquer necessidade das singularidade particulares. Isto porque, cada singularidade, se engendra (se faz, se (re) faz, se (des) faz e etc.) no entrelaçamento dos significados e significantes produzidos e produtores do modo sempre/atual e diferente de ser, de acordo com as necessidades vitais enquanto seres humanos e, conseqüentemente, profissionais. Quebra, também, com a postura e crença no poder da educação como poder de arrasto, de puxar pelo desenvolvimento para o mais além (mais perfeito), pois demonstra que a perfeição está na própria imperfeição humana do eterno retorno, do não estar pronto para ser o ideal subjetivo/atual que se busca ser. Ideal que não pode, e nem mesmo é o que nos faz voltar à ação, porque é apenas uma imagem ou um conceito que esta mais ligado ao passado do que ao presente ou futuro que se descortina, pois é uma representação que, além de não condizer com o real, não condiz também com o devir.

Nesse sentido, podemos considerar a linguagem de Spinoza, como diz Foucault *apud* Chauí (1991, p. 10) é uma linguagem como representação enquanto uma representação do pensamento. Representação, porque afirma e nega, estando sujeita ao erro e à verdade. Representação do pensamento porque não é uma fachada exterior a ele, porém sua manifestação, ainda que as representações verbais se oponham as pensadas como o sucessivo se opõe ao simultâneo, ao imediato e ao percebido. Considerada exclusivamente como representação e para a representação, pode se dizer

que, no limite, a linguagem clássica não existe, mas funciona: toda sua existência tem lugar no seu papel representativo.

Segundo Chauí (1991, p. 10-11), podemos considerar Spinoza um filósofo de seu tempo que rompe com o comentário e inaugura a interpretação crítica da Bíblia; escreve uma gramática da língua hebraica; elabora uma teoria da definição assentada sobre o verbo ser e sobre o substantivo; e o *more geométrico* é um discurso que se expõe em proposições encarregadas de estabelecer não só a mais adequada relação entre as idéias, mas entre estas e as palavras.

Nos textos de Spinoza é possível falar num problema de linguagem com relação ao seu funcionamento e, sob certos aspectos, as dificuldades ultrapassam esse nível operacional ou operatório por se referirem à dimensão metafísica da linguagem que, além do discurso, também, é expressão. Ainda segundo essa autora, nos textos em que Spinoza trata explicitamente da linguagem, há variações de sentido no papel atribuído à linguagem. No livro II e III da *Ética* e nos *Pensamentos Metafísicos* (parte I, capítulo 6), ela se encontra do lado do erro e situada no exterior face ao movimento interno do intelecto na busca do verdadeiro.

Originando-se do e no corpo, a linguagem, é uma atividade imaginativa e, como tal sujeita a todos enganos e mal-entendidos próprios da imaginação. Fonte de *queipròquós* e de controvérsias, é pouca propícia à clareza conceitual exigida pelo intelecto. Em contrapartida, no livro IV da *Ética* e no capítulo VII do Teológico-Político, embora conservada como *afecção* corpórea, é fonte de conhecimento porque a descoberta do sentido primitivo das palavras permite acompanhar o curso de suas alterações e compreender como e por que imagens concretas foram convertidas em universalidades vazias.

Segundo Leo Strauss *apud* Chauí (1981, p. 15), Spinoza foi o leitor cuidadoso e um escritor mais cuidadoso ainda, mas seu intérprete deve respeitar os princípios estabelecidos por ele e compreender seus textos por eles mesmos, sem contudo perder de vista que precisa fazer exatamente o que o filósofo fez com a Bíblia – reconstruir os antecedentes, a partir dos quais se elabora o ponto de vista de Spinoza, indispensáveis

para a compreensão de seus livros, mas que não são fornecidos por ele. Nesse trabalho de reconstrução, o intérprete deve acompanhar as balizas fincadas pelo próprio Spinoza e, em segundo lugar, as indicações que deixou acidentalmente em seus escritos. Pois, para ele, segundo Chauí (1981, p. 30), a língua é a via de acesso ao documento escrito, ela obriga o leitor a dar atenção à cultura que produziu o texto e a descobrir o peso irrecusável de sua alteridade (carta de Oldenburg) e o método é um método de conhecer o real.

A partir dessas conceituações, explicações e considerações sobre os modos de pensar humano e a sua origem, bem como as analogias e considerações realizadas nesta parte sobre os escritos, pensamentos e conceitos metafísicos primeiros, podemos, então discutir os conceitos spinozanos de *afectos* e *afecções*, a relação entre estes e a necessidade de perseverar no ser – *conatus*.

## **2.2 Relação Entre *Afectos* e *Afecções* sob a Necessidade de Perseverar em Si – *Conatus***

Para Spinoza, *afectos* e *afecções* são produzidos ao mesmo tempo em que são produtores de (e pelos) próprios modos de *afectar* e ser *afectado* pelos *afectos* humanos engendrados dessa mesma relação de produção humana que os modos de *afecções* produzem. Modo Humano de idear a si e as coisas explicado pelos *conatus*. Nessa afetação, *os afectos*, dependendo da maneira como se organizam e se dão os encontros com o outro, com as coisas do mundo e consigo mesmo, são produzidos por *afecções* que podem ser alegres ou tristes.

As organizações de encontros que promovem *afecções* tristes ou alegres, dependem tanto dos *afectos* quanto das *afecções* de onde provém o modo de organizá-los para que promovam a alegria ou a tristeza do encontro e da significação desse encontro. Na produção de *afectos* alegres e *afecções* diferentes para a organização de formas de encontros alegres que desestabilizem os encontros tristes, é uma possibilidade vislumbrada por Spinoza devido a produção de *afectos* e de *afecções* alegres ou tristes -

dependerem dos modos de pensar e das *afecções* que atribuímos as coisas, fatos, acasos e relações que temos conosco mesmo, com os outros e com as coisas do mundo que nos cerca.

Segundo Deleuze (1978), esses *afectos*, enquanto modos de pensar, se constituem e são constituídos por *afecções* (paixões) que podem ser alegres ou tristes, dependente da produção de cada singularidade e das singularidades circundantes para que um desses dois estados – alegria ou tristeza – se dêem e permaneçam. Nessa produção da singularidade estão as possibilidades humanas de uma produção ética, duma produtividade da eticidade como uma força, em função das causas e dos efeitos que possam produzir paixões alegres que se encontra em Spinoza.

Parafraseando Deleuze (1978) - a felicidade, alegria, satisfação depende do tipo de paixão que estão nos levando a produzir uma ética humana ou uma eticidade do como agimos, pensamos, sentimos e de como nos deixamos afetar e afetamos o outro, de como organizamos encontros que possam favorecer as *afecções* alegres e atributos que se transformem em outras *afecções* alegres e essas em felicidade.

Para se entender “(...)as *afecções* do ente como aos ‘atributos’ denotados por Descartes como o que se pode atribuir à alma e ao corpo no mesmo sentido e como se pode conhecer a substância (...)” (ESPINOSA, 1983, N. do T., p. 14). O ente, enquanto ente, não nos afeta por si mesmo como substância, por isso, ele deve ser explicado por algum atributo, que só se distingue por uma distinção da *Razão*. Assim, as *afecções* do ente são aqueles atributos sob os quais se conhece a essência ou a existência de cada ente, e que só se distinguem delas por uma distinção de *Razão*.

Se considerarmos a dependência que a Natureza tem de Deus (força criadora e conservadora das coisas em si), o *possível* e o *contingente* não podem ser considerados como *afecções* das coisas, mas sim, como defeitos de nosso intelecto e não algo real, porque não há possibilidade de que exista algo de *contingente* e *possível* nas coisas. Segundo Spinoza.(ESPINOSA, 1983, p.16).

Podemos considerar, nessa dependência, que a mesma força é requerida para criar e para conservar uma coisa, não há nenhuma possibilidade de contingência porque

nenhuma coisa criada faz seja lá o que for por sua própria força, assim como nenhuma coisa criada começa a existir por sua própria força. Disso decorre que nada se faz a não ser pela força da causa criadora de todas as coisas, isto é Deus, que por seu concurso prolonga em cada momento singular todas as coisas e assim o é porque tudo se faz pela potência de Deus e as coisas que são feitas o são pela força do decreto de Deus e de sua vontade.

O fato de não haver, em Deus, qualquer inconstância ou mutação é o que explica que tudo o que existe foi produzido pelo decreto divino desde toda eternidade até agora da mesma maneira. Como tudo o que foi decretado por Deus é necessário que exista, pode-se dizer que a necessidade de existir está nas coisas criadas desde toda a eternidade e que, devido esse decreto, nenhuma coisa pode ser *contingente*, pois, não há, na eternidade: nem *quando*, nem *antes*, nem *depois*, nem qualquer *afecção de tempo*, o que implica, que não se pode dizer que Deus existisse antes de seus decretos de maneira a poder decidir outra coisa.

Nesse contexto, a liberdade da vontade humana, continua a ser livre tanto para afirmar ou negar certas idéias por conservar-se esse poder pelo concurso de Deus. Desse modo, é que, nenhum homem, quer ou faz, a não ser aquilo que Deus decretou pela eternidade, que poderia querer ou fazer. Motivo, pelo qual, não se deve rejeitar aquilo que compreendemos clara e distintamente por causa daquilo que ignoramos.

Só conhecemos claramente, se estivermos atentos à nossa natureza, isto é, de que somos livres em nossas ações e que deliberamos sobre muitas coisas apenas porque o queremos e, se estivermos atentos à natureza de Deus, percebemos clara e distintamente que todas as coisas dependem dele e que só existe aquilo que foi decretado por ele desde a eternidade, mas não sabemos como a vontade humana é criada a cada momento por Deus de tal modo que se mantenha livre, mas sabemos que é assim que ela é criada.

É assim, que Spinoza, diferentemente de Descartes, mantém atrelada a liberdade da vontade humana ao intelecto, o que torna essa liberdade nada mais do que o poder de afirmar ou negar certas idéias, e o erro humano acaba sendo a incapacidade para afirmar o verdadeiro e negar o falso.

### 2.2.1 De Onde Surge a Idéia da Capacidade Humana de Afirmar o Verdadeiro e Negar O Falso

Quanto mais conhecemos a essência e a existência das coisas e, essa essência e existência, se identificar com a nossa própria essência e existência, maior livre arbítrio teremos para afirmá-la como verdadeira. O contrário também nos parece verdadeiro - quanto menos conhecermos a essência e a existência das coisas e, essa essência e existência, menos se identificar como a nossa essência e existência, maior livre arbítrio teremos para negá-la como falsa. Nisso consiste a liberdade humana para negar ou afirmar qualquer coisa como existindo necessariamente ou sua impossibilidade de que exista e, de que seja desse ou daquele modo, que ela existe e se produz, enquanto coisa que nos *afecta* e determina nossa ação de negá-la como falsa ou de afirmá-la verdadeira.

O modo de ser de nosso livre arbítrio de nada mais ser do que o poder de afirmar ou negar certas idéias é o que pode levar a que se tome o falso pelo verdadeiro e vice-versa, já que, o que julgamos é a idéia que produzimos e não a coisa em si. E, esse é um julgamento que fazemos segundo nossa capacidade de ser *afectado* pela própria coisa e de produzirmos idéias sobre ela. Isto é, é o modo como adquirirmos o conhecimento sobre a essência e existência das coisas, que na relação com idéia que produzimos sobre ela e a idéia que temos de nossa essência ou existência, negamos ou afirmamos ser ela verdadeira ou falsa.

Na ação de determinação da duração das coisas, o ser humano, a compara com as coisas que possuem um movimento certo e determinado a que se denominou tempo. Modo de pensar, ou, um ente *de Razão*, que serve para explicar a duração, que é concebida como maior ou menor, como composta de partes e que é um atributo da existência e não da essência.

Da comparação que se faz das coisas entre si, originam-se certas noções que fora das próprias coisas são apenas modos de pensar que aparecem quando se quer considerá-las como coisas postas fora de nosso pensamento tornando confuso o conceito claro que se tem delas. “Tais noções são: noções de oposição, ordem, concordância,

diversidade, sujeito, adjunto e outros similares.” (ESPINOSA, 1983, p. 18). Essas noções são modos de pensar pelos quais imaginamos ou retemos mais facilmente as próprias coisas que não podem ser concebidas como algo diverso das essências das coisas opostas, ordenadas, etc. Da mesma maneira se pode dizer que seja os termos determinados de transcendentais.

A compreensão do que é *verdadeiro* e do que é *falso* passa pelo entendimento da significação das palavras. Essa compreensão é o que poderá permitir que se veja que as palavras nada mais são do que denominações extrínsecas das coisas e que só lhes são atribuídas para um efeito retórico, ou seja, como considera Spinoza, a admissão de que uma palavra tem valor próprio e independente daquilo que denota.

Cabe àquele que procura a significação primeira da palavra perguntar o que esta significou primeiro ao vulgo, sobretudo na ausência de outras causas que poderiam ser tiradas da própria natureza da linguagem para fazer tal investigação. Desse modo é que Spinoza afirmar que, o significado de *verdadeiro* ou *falso*, parecem ter originado das narrativas do vulgo - consideradas *verdadeiras* quando narra um fato que aconteceu realmente, e *falsa* quando o fato nunca aconteceu em nenhuma parte e que, mais tarde, essas duas palavras foram empregadas pelos filósofos para designar o acordo e o não acordo de uma idéia com seu ideado.

Assim, apesar das idéias serem apenas narrativas ou histórias da Natureza no espírito “(...) denominou-se idéia verdadeira aquela que mostra uma coisa tal como é em si mesma, e falsa aquela que mostra uma coisa diversamente do que ela realmente é.” (ESPINOSA, 1983, p. 19)

A partir desse modo de entender o que é *verdadeiro* e o que é *falso*, segundo Spinoza, *os seres pensantes [grifo meu]*, por metáfora, passaram a designar da mesma maneira as coisas inertes como se elas, ao se apresentarem para nós, contasse algo sobre si mesmo, sobre o que está e o que não está nelas. Ao que parece, houve aqui uma inversão de papéis: não é aquele que fala que diz algo produzido por ele mesmo sobre a coisa inerte, mas sim, a coisa inerte que diz algo sobre ela mesma ao que fala, para que este possa reproduzir o que lhe fala sobre ela.



### 2.2.2 A Desmistificação do Termo Transcendental Metafísico de Bem – Uma Ação de *Conatus*

A desmistificação do termo transcendental metafísico de *bem* e as suas implicações com o processo, origem das idéias e julgamentos de verdadeiro e falso enquanto idéias como ente de Razão, uma ação de *conatus*, pode ser discutida a partir da conceituação de como originam e se produzem os significados sempre atuais sobre as palavras: verdadeiro e falso, pode-se verificar que o julgamento do verdadeiro como um termo transcendental ou como uma *afecção* do ente é um engano, pois, não passa de um julgamento aplicado às coisas impropriamente ou apenas com uma finalidade retórica.

A verdade não é adequação da idéia com o ideado, nem o falso é inadequação da idéia ao ideado. A verdade é o encadeamento necessário das idéias, encadeamento determinado pelo processo que as engendra. A verdade não pode ser acrescentada ou retirada às coisas, pois é uma qualidade das idéias e não das coisas. A idéia verdadeira é aquela que mostra sua gênese, por isso, a verdade é intrínseca à idéia e não extrínseca, como na adequação. (ESPINOSA, 1983, N.do T., p. 19)

Parafraseando Spinoza, não pode existir a verdade fora da idéia verdadeira e, na idéia sobre a verdade, tem-se, primeiramente, que admitir que a certeza e a verdade não estão nas coisas e que sempre que se proceder dessa maneira se toma o objeto pela idéia não se levando em conta as propriedades da verdade produzidas pela idéia verdadeira sobre ela. Isso porque, a primeira propriedade da verdade é que ela é clara e distinta e a segunda é que suprime toda dúvida – é certa.

O *bom* e *mau* são produtos de comparações feitas pela imaginação, portanto, não existem coisas que sejam em si mesmas *boas* ou *más*. “O bem não é uma qualidade física ou metafísica, nem uma espécie de ente à parte: o bem é apenas o esforço para perseverar no ser. É o que a Ética denominará *conatus*, esforço de preservação e de expansão que define a essência do homem.” (ESPINOSA, 1983, N.do T., p. 20)

Para Spinoza (Espinosa, 1983, p. 20), uma coisa considerada isoladamente não pode ser dita boa nem má. Só pode ser dita boa ou má em sua relação com uma outra à qual ela é útil ou nociva para a obtenção daquilo que ama. Dessa maneira qualquer coisa

pode ser dita ao mesmo tempo boa ou má sob diferentes relações e, muitas coisas podem ser ditas boas, embora não sejam boas para todos.

Por seu concurso, o que conserva o ser de cada um é, para cada um a coisa mais amada, o que torna evidente por si que nela não pode haver absolutamente nada de mau. Neste caso, o *bem metafísico* foi admitido por alguns como ente *real* e existente tanto em essência como em existência, porque o procuraram fora de toda relação e que, criando dificuldades em consequência de um falso preconceito: confundem uma distinção de Razão com uma distinção real ou modal, porque distinguem a própria coisa da tendência que nela existe para perseverar em seu ser, embora ignorem o que entendem por tendência. Isso porque, entre uma coisa e a tendência que tem para perseverar em seu ser, existe uma distinção de razão (distinção verbal), mas não há qualquer distinção real, e esta é a causa o engano que cometem.

Se julga que o que é bom para si é bom para todos do mesmo modo que o é para aquele que julga. Isto porque, todo conhecimento é conhecimento singular; a regressão supõe um infinito com início, meio e fim, e para Spinoza, o infinito é absolutamente atual – ele teria que ser bom para perseverar em si mesmo tendo em vista outro ser existente tanto em ato como em potência que o determinasse.

A questão do *bem* e do *mau* e da perfeição só se diz num sentido relativo, salvo quando tomamos a perfeição como a própria essência da coisa, e neste sentido, como diz Spinoza, Deus tem perfeição infinita ou um ser infinito, o que significa a perfeição absoluta.

### **2.3 Deus seus Atributos e a Mente Humana: Ou Como Conhecemos Apenas a Nós Mesmos Pela Nossa Potência de Agir – *Conatus***

Para Spinoza, na Natureza só existem substâncias e seus modos. A substância se divide em dois *gêneros* supremos: a extensão e o pensamento, e este em pensamento criado, isto é, a mente humana e incriado, isto é, Deus. Isso implica em que, na

explicação da eternidade tem-se que levar em conta Deus, pois não podemos conhecer a eternidade independente da consideração da essência divina devido esta não ser diferente da essência divina, por isso, não há contradição em dizer que o mundo tenha existido desde toda a eternidade.

Segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 23), as Razões que levaram outros autores a atribuir a duração a Deus, tem como causa os seguintes erros: primeiro, tentaram explicar a eternidade sem levar em conta Deus, como se pudesse conhecer a eternidade independente da consideração da essência divina, ou como se a eternidade fosse diferente da essência divina. Isto provém de que temos o hábito, em decorrência da insuficiência do vocabulário, de atribuir a eternidade mesmo às coisas cuja essência é diversa da existência e também de atribuí-la às essências das coisas quando não as concebemos como existentes, pois falamos, então, em essências eternas. Segundo, atribuíram a duração às coisas enquanto as julgam submetidas a uma mudança contínua, e não como nós, enquanto sua essência é diferente de sua existência. Terceiro, distinguiram a essência de Deus de sua existência, como é o caso das coisas criadas.

Esses erros provocaram outros. O primeiro fez com que não conhecessem o que é a ‘eternidade’, e a considerassem como um certo aspecto de duração. O segundo, que não pudessem encontrar facilmente a diferença entre a duração das coisas e a eternidade de Deus. O último, enfim, fez com que, sendo a duração apenas uma *afecção* da existência e como distinguissem a existência de Deus de sua essência, tivessem que lhe atribuir a duração.

A existência infinita atribuída a Deus, por Spinoza, é um infinito enquanto positividade absoluta – que é a identidade da existência e da essência, a simultaneidade necessária de todas as leis do universo. O infinito não pode ser aqui, dito ilimitado, porque isso é tomar negativamente o que não tem começo e nem fim. A produção do significado de infinito como ilimitado – são termos negativos que são entes *de Razão* nascidos da fraqueza de nosso intelecto.

Além disso, para Spinoza, Deus é supremamente cognoscente, enquanto que o ser humano, como ser de finita existência e infinita essência, por mais que conheça os seus atributos, conhece apenas a si mesmo.

É a consideração de Deus como infinito e perfeito que torna possível a explicação de que, nenhum ente pode ser concebido como finito e imperfeito, isto é, como participando do nada. Podemos dizer então, que a potência de Deus é a sua própria essência e vice-versa e, também, que a imensidade de Deus não é diferente com relação à sua essência, pela qual as coisas foram criadas e são continuamente conservadas: o *conatus*.

### **2.3.1 De Onde Provém a Mudança e a Constância Humana do Modo de Pensar Enquanto Ente De Razão Pela Força do *Conatus***

A mudança humana constante como variações que se produzem, no sujeito, de modo que a sua essência seja mantida em sua integridade enquanto modo humano de perceber Deus como se ele tivesse os mesmos atributos humanos que leva à concepção da mutabilidade de Deus. Nessa mudança, para Spinoza, não existe transformação alguma no sentido de transformação do sujeito em outro sujeito, mas uma constante mudança, que provém de causas externas e internas, para a perseverança da integridade da essência desse sujeito.

Toda mudança provém de causas externas, com ou sem a vontade do sujeito, ou de uma causa interna e pela própria escolha do sujeito. As mudanças da primeira espécie, que dependem de causas externas, não ocorrem em Deus porque só ele é causa de todas as coisas e não é paciente diante de ninguém. Ademais, nenhuma coisa criada possui em si mesma qualquer força para existir e, conseqüentemente, possui ainda menos força para exercer uma ação fora de si mesma ou sobre sua própria causa. Assim, toda mudança que depende da vontade do sujeito ocorre tanto por tornar melhor o seu estado como para evitar algum dano ou, para adquirir algum bem que falta.

Através dessa suposição o significado da concepção de Spinoza, de sermos parte e todo ao mesmo tempo e, Deus, isto é a própria natureza enquanto o universo como um todo – ser o Deus: criador e criatura que promove a criação da vida, enquanto potência existente em ato, que não cessa de existir como existência e essência, pois sua essência nada mais é que a sua própria existência. Potência em ato que não tem começo, meio ou fim; que não surgiu de coisa alguma a não ser de si mesma; que não cessará jamais de existir e de tornar possível a sua própria existência e essência e a continuidade da existência das criações produzidas por ela mesma, através seus decretos, também, imutáveis.

A ação de conservação de si, do humano, que se faz através de mudanças (internas e externas) são promovidas pela mesma força e natureza da potência em ato que é Deus, Potência em ato presente em toda parte e em todos os seres, conseqüentemente, no ser humano, como princípio que rege as ações do corpo e da alma - a perseverar em si (*conatus*) através de seus atos governado pelo desejo primeiro de manutenção da integridade de sua essência. Isto é vida “(...) a força pela qual as coisas perseveram em seu ser, e, como essa força é distinta das próprias coisas, dizemos propriamente que as coisas têm vida. Mas como a força pela qual Deus persevera em seu ser nada mais é do que sua essência.” (ESPINOSA, 1983, p.30), Deus é, portanto, a própria vida e, as essências das coisas e a necessidade de sua existência a partir de uma causa dada, são apenas a vontade ou o decreto de Deus, ou seja, decreto da própria vida já que esta é Deus.

A partir da constatação de que Deus é a própria vida; de que seu intelecto, sua vontade e potência são uma só e mesma coisa, é possível entender, porque Spinoza responde que Deus conhece necessariamente as coisas de que é causa, e que as coisas não podem existir, por um só instante, sem a ajuda do concurso divino. Dessa maneira, o significado e o significante das coisas não estão nas próprias coisas, mas existem apenas na mente humana que compara as coisas entre si, por ser os entes *de Razão* apenas modos de pensar, e, é na relação com a mente, que devem ser conhecidos por Deus, “(...) isto é, enquanto compreendemos que ele conserva, procria continuamente a mente humana tal como está constituída, não (...) que Deus tenha nele tais modos de pensar para reter mais facilmente aquilo que conhece.” (ESPINOSA, 1983, p.31-32).

Das coisas singulares originam os conhecimentos universais como conhecimentos singularidades produzidas pela mente humana, conquanto, conhecidas por Deus. Isso porque, em Deus, não existe uma pluralidade de idéias, mas sim, existe uma idéia simplíssima pela qual é chamado onisciente, isto é, única e simplíssima. Essa idéia é o que possibilita que seja chamado de onisciente, ou seja, está no fato de que sua idéia seja única e simplíssima por ter idéia de si mesmo, idéia ou conhecimento que sempre existiu simultaneamente com (e em) Deus, porque nada existe fora de sua essência, nem pôde existir de outra maneira.

Enfim, se dermos atenção à analogia da Natureza toda, podemos considerá-la como um só e mesmo ente, e conseqüentemente, também será uma a idéia de Deus, ou seja, seu decreto sobre a *Natureza Naturada*. Isto é, a *Natureza Naturada* é Deus como efeito e a *Natureza Naturante* é Deus como causa. Donde o adágio espinosano: “*Deus sive Natura*, Deus ou Natureza.” (ESPINOSA, 1983, N.do T., p. 32)

Para Spinoza, a vontade e a potência de Deus quanto à sua ação externa, também, não se distingue de seu intelecto, por esse motivo, não somente decretou que as coisas deveriam existir, mas também que deveriam existir com tal natureza. Assim, a essência e a existência delas deve depender da vontade e da potência de Deus.

(...) Daí percebemos clara e distintamente que o intelecto de Deus, sua potência e sua vontade, por cujo intermédio criou, conheceu e conserva ou ama as coisas, não se distinguem entre si de maneira alguma, mas apenas com relação ao nosso intelecto.” (...) Na verdade, ignoramos essa tríplice distinção porque ela não existe,(...) todas as vezes que ESPINOSA menciona algo que permanece incompreensível para nós, deve-se notar que a incompreensibilidade está vinculada à má colocação dos termos analisados. (ESPINOSA, 1983, N. do T., p. 32)

Com essa indistinção entre a vontade, essência e potência de Deus, Spinoza quer demonstrar que Deus, enquanto vida, cria a vida que engendra a própria vida. Assim, Deus criou todas as coisas e as coisas que vão se modificando recorrendo ao que têm disponível enquanto possibilidade de que mudem, isto é, por meio da realização de movimentos singulares de umas com as outras, e infinidade de outras coisas que Deus produz pela mediação de causas. E, o que Spinoza procurava com esse modo de ver Deus e a sua criação, foi, poder alcançar de maneira mais certa, pela Razão Natural, que basta que demonstremos tais coisas com evidência para sabermos que as páginas

sagradas das Escrituras devem ensinar o mesmo, pois, a verdade não é contra a verdade. Não existe nada nos Livros Santos que contrarie essa Luz Natural.

Esta tese é constante em ESPINOSA, mas não significa que a Bíblia ensine o mesmo e do mesmo modo que a Razão. O que ESPINOSA afirma é que a Bíblia mostra uma imagem de Deus conveniente para o homem religioso, enquanto a Razão conhece a idéia de Deus e compreende porque a Bíblia fornece a imagem que fornece. (ESPINOSA, 1983, N. do T., p. 34)

A onipotência de Deus está em que decretou certas coisas apenas pela liberdade de sua vontade e, devido sua imutabilidade, nada pode agir contra seu decreto senão estaríamos repugnando a perfeição de Deus. Nesse decreto o que está firmado é a própria natureza da coisa em si, que torna certas coisas possíveis, outras impossíveis e outras necessárias, não sendo estas coisas decretadas por Deus, mas pela natureza advinda do seu decreto que tornou necessário que ela assim procedesse com relação às coisas no processo de sua existência. “Todas as coisas são necessárias em consequência do decreto de Deus, e não algumas em si e outras em consequência dos decretos.” (ESPINOSA, 1983, p.35). Nós, por ignorância, imaginamos certas distinções nas coisas por não conhecermos claramente a ordem toda da Natureza. Nessa ordem, todas as coisas são *necessárias*, mas isso ultrapassa o pensamento humano, por isso, certas coisas são julgadas por nós como *possíveis*, *impossíveis* ou *necessárias* e não somente como *necessárias*. Assim:

(...) toda Natureza Naturada é apenas um único ente, donde se segue que o homem é uma parte da Natureza que deve estar completamente unida ao resto e, portando, decorreria da simplicidade do decreto de Deus que, se tivesse criado as coisas de uma outra maneira, igualmente teria constituído nossa natureza de tal modo que compreendêssemos as coisas tais como foram criadas por ele. Por isso, embora queiramos manter aquela distinção da potência de Deus ensinada comumente pelos filósofos, contudo somos obrigados a explicá-la diferentemente. (ESPINOSA, 1983, p. 35)

Assim, para Chauí (ESPINOSA, 1983, N. do T., p.35), basta considerar a definição do necessário como identidade da essência e da existência para compreender que a primeira alternativa (de que algumas coisas podem ser *possíveis*, outras *impossíveis* e outras *necessárias*) é descartada por Spinoza por este considerar as coisas como *necessárias* pela causa que as produz e sustenta – somente Deus é *causa sui*, isto é, causa de si mesmo. Assim, tudo aquilo cuja essência não envolve a existência para existir deve, necessariamente, ser criado por Deus e, deve ser, continuamente

conservado pelo próprio criador, modo bem contrário de pensar, deduzir e admitir o mundo como um caos ou uma matéria totalmente despida de formas coeternas a Deus e independentes dele, realizado por outros filósofos.

#### **2.4 Cronologia e Temporalização da Eternidade e a Relação Desses Conceitos Com a Liberdade Humana.**

(...) se o mundo retrocedesse a partir desse ponto presente, nunca poderia alcançar tal duração e, portanto, também não poderia chaguar de tal começo a este ponto presente. (...) Deus, que é onipotente, não criará nunca uma duração tal que não possa criar outra maior, pois a natureza da duração é tal que sempre se pode conceber uma duração maior ou menor do que outra dada, como é também o caso do número. (...) dessa maneira atribui-se a Deus uma duração constituída de partes, (...) não é a duração, mas a eternidade, que pertence a Deus. (ESPINOSA, 1983, p. 38)

Desse modo Spinoza, segundo Chauí (ESPINOSA, 1983, N. do T., *ibem* p.38), destrói a acepção de eternidade confundida com uma duração imensa, e esta confundida com um tempo inumerável e, que na Carta 12, em que trata sobre o infinito, Spinoza, demonstra o absurdo de se querer submeter a duração e a eternidade à medida, isto é, querer submetê-las à idéia de descontinuidade. Pois, para ele (ESPINOSA, 1983, p.39), não há duração alguma cujo dobro não possa ser concebido, ou que não possa ser concebida como menor ou maior, e, conseqüentemente, uma duração maior ou menor do que uma duração dada pode sempre ser criada por Deus, que age livremente com uma virtude infinita. Deus cria eternamente as coisas, única e exclusivamente, pela sua vontade infinita advinda da sua própria natureza criativa e não pela necessidade de criar.

Deus age desse modo pela necessidade de sua essência que é o próprio ser de Deus e, cuja necessidade é idêntica à liberdade, a única que convêm a Deus e não por uma necessidade de natureza, isto é, que provém de uma instância exterior a Deus. Não existe nada fora de Deus, se existisse seria preciso supor algo que de fora que o levaria a agir, então esse algo, teria de ter uma potência maior que a potência de Deus e ele não seria a potência em ato, mas sim algo criado por uma potência maior que a sua, que o determinaria à ação e assim sucessivamente. Por este motivo é preciso entender que a “(...) cronologia é a temporalização da eternidade, mas esta é apenas a identidade da



essência e da existência, e não a quantidade de tempo em que algo existe.” (ESPINOSA, 1983, N.do T., p. 40)

Pelo concurso de Deus a cada momento singular, ele cria continuamente uma coisa quase de novo. A partir dessa concepção de criação contínua das coisas, por Deus, se pode dizer que as coisas nunca têm por si mesmas potência nenhuma para produzir algo, nem para se determinarem a alguma ação. Isto tem lugar não apenas nas coisas exteriores ao homem, mas na própria vontade humana. Sendo assim, se pode dizer que Deus não conserva as coisas, mas as procria. Por esse motivo, pode-se concluir que a liberdade determinada para fazer algo, no ser humano, deve-se ao fato de que Deus o criou assim no mesmo momento em que ela é posta em ação, isto é, passa a existir como possibilidade humana de se determinar a fazer algo. Isso é o que não impede, segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, p.41), que a vontade humana seja frequentemente determinada por coisas exteriores a ela, e que todas as coisas que estão na Natureza sejam mutuamente determinadas umas pelas outras para alguma ação, pois essas coisas também são determinadas por Deus. Nenhuma coisa pode determinar uma vontade, e, inversamente, nenhuma vontade pode determinar-se senão pela potência de Deus.

Com isto se concilia com a liberdade humana ou como Deus pode fazer tudo mantendo a liberdade humana, confessamos ignorá-lo.<sup>55</sup> “Como sempre, no decorrer dos “Pensamentos Metafísicos” ESPINOSA apresenta a colocação corrente de um problema e a impossibilidade de resolvê-lo nos termos em que é posto, ou melhor, a posição do problema revela que este é um falso problema e, por isso mesmo, insolúvel.” (N. do T. ESPINOSA, 1983. p. 40)

#### **2.4.1 A Mente Humana, sua Relação Com a Vontade e Desta Com o Apetite Sob o Aspecto do Bem**

Para Spinoza (ESPINOSA,1983, p. 44), a mente humana é coisa pensante, donde se segue que por sua natureza apenas, e considerada apenas em si mesma, pode fazer alguma ação, como, por exemplo, pensar, isto é, afirmar e negar. Mas tais pensamentos

ou são determinados por coisas postas fora da mente, ou pela própria mente, pois esta é uma substância de cuja essência pensante podem e devem provir muitas ações de pensar. As ações de pensar que só têm a mente humana como causa chamamos de *volições*. A mente humana, enquanto é concebida como causa suficiente para produzir tais ações, é chamada *vontade*.

Pela potência da alma humana para afirmar ou negar qualquer coisa por si mesma e até mesmo quando é determinada pelas coisas exteriores, essa vontade é livre. Embora a alma humana seja determinada pelas coisas exteriores para afirmar ou negar, não é determinada a ponto de ser constringida por elas, mas permanece sempre livre, pois nenhuma coisa tem o poder de destruir a essência dela. Portanto, aquilo que afirma e nega, afirma e nega livremente, “ porque a alma é uma coisa pensante, isto é, uma coisa que por sua natureza tem o poder de querer e não querer, de afirmar e de negar, pois é isto ser uma coisa pensante.” (ESPINOSA,1983, p. 44)

Devido a vontade não ser nada mais do que a potência de afirmar ou negar algo que tem a própria mente como causa eficiente dessa ação, a confusão gerada pela concepção de que o apetite ocupa a alma depois que esta afirmou ou negou algo levou Aristóteles a distinguir a vontade como desejo racional e o apetite como desejo irracional. Essa concepção gerou outra que define a vontade como apetite sob o aspecto do bem, o que, para Spinoza, não passa de um erro de interpretação sobre o que consiste a vontade – capacidade humana de afirmar que tal coisa é boa ou o contrário, isto é, uma capacidade que origina-se do fato de que a vontade se estende mais longe do que o intelecto.

Concebendo que a mente não pode querer contra o último ditame da Razão, isto é, a mente não pode querer enquanto se supõe que não quer, pois não se quer algo por se julgar que é mau por ser impossível que se queira o que é mau devido esse querer ser contra a própria experiência. “Essa afirmação de que julgamos bom o que é mau caracteriza a imaginação, que opera com as aparências das coisas e não com seus conceitos.” (ESPINOSA,1983, N.do T., p. 45)

Como a vontade nada mais é do que a própria mente quando a chamamos de coisa pensante – *afirmante* ou *negante*, isto é, tem um poder igual para afirmar ou negar como causa para produzir a ação de negar ou afirmar que decorre somente da natureza da mente, ao não se considerar a vontade como a própria mente quando a chamamos de coisa pensante com poder igual para afirmar ou negar, leva a que se conceba a vontade como algo outro, fora da mente ou na mente, como uma *tabula rasa*, carente de todo pensamento e capaz de receber qualquer pintura. Ou como relata Spinoza, que a vontade é um peso em equilíbrio que é impelido de um lado para outro por um outro peso qualquer, de acordo com a determinação deste peso adventício. Ou ainda como algo que nem ele nem qualquer mortal pode apreender por algum pensamento. Pois, a vontade em Spinoza, significa uma demonstração de que ela é a mente quanto a chamamos de pensante – *afirmante* ou *negante*. O que nada mais é que a natureza da mente, que tem um poder igual para afirmar e para negar, pois pensar é isto mesmo. Mas esse pensar, pela natureza da mente enquanto pensante, só tem o poder de afirmar e nunca o poder de negar. E, também, ao contrário, não estando determinada para afirmar e para negar, não fará nenhuma coisa nem outra.

A mente, pelo seu poder apenas de afirmar e nunca de negar, quando não esta determinada para afirmar ou negar, não faz nenhuma coisa e nem outra, poderá afirmar ou negar apenas por sua natureza e sem nenhuma causa auxiliar é o que torna necessário que concebamos a vontade enquanto pensamento, que nada mais é que uma potência para afirmar e para negar, deve ser entendida como causa suficiente dessa dupla potência.

Pelo que foi dito nos parágrafos anteriores sobre a mente, podemos concluir que, mesmo quando negamos estamos apenas afirmando algo como mau e nunca negando algo como mau, por isso, sempre afirmamos um bem. O próprio ato de negar algo como mau, nada mais é do que uma afirmação de um bem da mesma forma quando afirmamos que algo é um bem. Isto é, sempre se revestirá numa concepção de que é um bem que queiramos algo que afirmamos pela nossa vontade como um bem ou que não queiramos algo que afirmamos pela nossa vontade como um mal. Como esse julgamento, tem como sustentação a imaginação superficial que temos das coisas, pode ser que tomemos por mal o que é um bem e por bem o que é um mal, tal qual, a concepção de vontade

como apetite mesmo que esta seja considerada como um apetite racional (o que é um mal que se pensa que é um bem), pois a vontade, como que, inverte todo o processo racional da vontade e do apetite, levando, a que se tenha uma concepção contrária à natureza dessas mesma coisas.

Quando mais acreditamos que estamos com a razão e que encontramos a verdade sobre nós mesmos, apenas estamos sendo vítimas de nossa imaginação que opera com as aparências das coisas e não com os seus conceitos verdadeiramente reais. É necessário, portanto, que possamos operar com o conceito das coisas, no exercício do nosso raciocínio, enquanto seres racionais que sentem, pensam, apetezem e podem agir desse modo justamente, por ser, segundo a sua natureza e pelas leis que regem essa natureza, um ser racional. Nessa ação, não se pode nunca esquecer que o que produzimos, por mais amplo que seja o conhecimento que adquirimos sobre as coisas, nesse exercício de nossa razão, são apenas idéias das coisas e não as próprias coisas como realmente são. E, ainda, que as idéias que fazemos das coisas, por serem uma produção singular, se convertem em um reflexo da idéia que nós temos delas a partir da idéia de nós mesmos, isto é, do que ela provoca em nós enquanto nos afeta e nos determina à ação de ideá-la.

De acordo com a idéia que temos de nós mesmos com relação ao que nos determina à ação, pela nossa vontade, nós a afirmamos como um bem que devemos querer para nós ou um mau que devemos evitar. Por isso, independente de bem ou de mal, qualquer coisa, no momento atual, pelo estado de nossa mente e de nosso corpo ideado e representado na nossa mente com relação ao objeto em si, sem o conhecimento das causas que determinam nossa ação, podemos tomar o que é bom para nós como um mau e o que é mau como um bem. Isto ocorre porque nossa percepção limita-se apenas a dois dos atributos infinitos de Deus – extensão e pensamento, que existem e agem conforme à lógica do todo. Pois, como vimos em Spinoza, a ordem e conexão das idéias são idênticas à ordem e conexão das coisas; causa e efeito se ligam de forma rigorosa e irreversível como os processos da razão.

Na vastidão do universo infinito de Spinoza, causa e efeito se tornam parte de uma necessidade lógica maior. Nosso mundo de extensão é logicamente determinado,

seus elos de causa e efeito são logicamente necessários, irreversíveis e impossíveis de contornar (da mesma forma que a necessária seqüência lógica maior tem lugar na mente). Exatamente do mesmo modo, as coisas finitas decorrem necessariamente da substância infinita, mas continuam sendo parte de *Deus sive Natura* de onde se originam, tanto em sua criação como na sua conservação, ou seja, da imanência das criaturas em Deus, por ser este, a substância incriada e criadora do universo como um todo e de tudo que existe como parte nesse universo, que é o próprio Deus, que os criou e se criou desde sempre.

### 3. ÉTICA E O PODER DO *CONATUS*

A ética como base de sustentação das ações humanas é a própria a força do *conatus*. É uma sustentação e justificação das ações humanas sob a necessidade do *conatus*. Na Relação da produção ética do (e no) ser humano, o engendramento da singularidade do ser, conseqüentemente, do professor, numa (re) leitura da Ética de Spinoza, é um processo pelo qual o ser humano julga o que é bom para si e uma ação produzida e produtora do próprio movimento de preservação de si (*conatus*). Isto porque, segunda a visão e conceituação de Spinoza o processo de produção ético, está relacionado à produção de uma ética humana e, a produção desta, está relacionada ao engendramento da singularidade do professor universitário, no processo atual de desmonte e de reengenharia (reinvenção) da Educação Superior no Brasil, consubstanciada pela produção social da subjetividade profissional deste professor enquanto agente – como causa de sua ação.

Mesmo supondo que o homem é determinado a agir por uma causa exterior, isso não poderia ocorrer se ele não fosse também interiormente determinado a fazê-lo. “Na hipótese de que o homem, tal como a pedra (...), seja capaz de se referir a si mesmo, ele o fará representando-se como um agente, isto é, como causa de suas ações.” (LEVY, 1998, p. 122-123).

Essa idéia, nos diz Levy (1998), como toda idéia, envolve necessariamente a afirmação daquilo que ela apresenta – se o homem não dispõe de nenhuma percepção das causas que o determinam a agir ou a querer, o homem se afirmará como única causa de suas ações. Esse é o motivo, pelo qual, o homem se afirmará como causa e acreditará

que, nesse sentido, é livre. A emergência dessa ilusão do livre-arbítrio, ainda, segundo Levy (1998, p. 123), não só envolve percepções equivocadas pela consciência do seu esforço interior para continuar a agir que tem origem na causa que pôs em movimento essa sua ação, como tem algo de verdadeiro. Ação que se dá devido o homem realmente fazer um esforço para continuar a agir, e esse esforço é realmente uma das causas da ação. É somente a partir do momento em que a afirmação de si como causa torna-se a afirmação de si como “única” causa, que o erro se instala e os preconceitos e superstições podem ser formados por um processo regido por leis específicas, como mostra o Apêndice da primeira parte da *Ética*. Mas, se essa interpretação é correta, como então, deve ser compreendido a crítica espinosista da noção de livre-arbítrio.

Ao se tentar entender a ética como uma produção humana que se faz no movimento de preservação de si e, que, enquanto processo de sustentação dos julgamentos humanos sobre o que é melhor para si representou um caminho para essa compreensão da ética, como uma produção humana. Dessa compreensão se constituiu uma base de sustentação para o entendimento da relação existente entre o modo de produção da ética enquanto processo pelo qual se engendra a singularidade humana e a singularidade do profissional do professor universitário e, de como estas duas produções, podem ser conseqüências e extensão do mesmo processo de produção da preservação de si (*conatus*). Com este estudo, se tentou verificar como está relacionada as ações de conservação de si e a ética humana, enquanto produtos e produtoras das mesmas ações e se podemos relacionar o modo de conservação de si do (e no) ser humano com os modos atuais de preservação de si, desse professor.

Essa (re) leitura se tornou, então, aqui, uma busca para a compreensão do como a produção da ética humana se relaciona com a produção da singularidade humana e profissional de cada um. Processo que, aparentemente, na *Ética*, Spinoza, leva a que se acredite ser a ética, a base de sustentação, tanto da singularidade humana como profissional do professor. Singularidade que diz respeito e está relacionada diretamente com a perseverança individual de si e que esta relacionada com a preservação de si, do corpo social no qual o indivíduo está inserido enquanto parte e todo, isto é, como membro de um mesmo corpo racional e institucional que, portanto, necessita da relação social para garantir a própria sobrevivência e do grupo.

### 3.1 Submissão Humana à Emoções e Seus Prejuízos ao Processo De Produção Do Conhecimento Humano

Para Spinoza, as emoções humanas além de submeterem o homem a elas, também, combatem entre si e, o grande *engano dos filósofos* [grifo meu], foi tratá-las como um vício que os homens caem por erro próprio; ridicularizando, reprovando-as e detestando-as quando querem parecer morais. Julgam estes homens, que ao agirem dessa forma, estão elevando-se ao pedestal da sabedoria, mas o que produzem com essa ação é a concepção de uma *natureza humana* que não existe em parte alguma. “Concebem os homens, efetivamente, não tais como são, mas como eles gostariam que fossem.” (ESPINOSA, 1983, p. 313)

Aqueles que, por experiências, acreditam que enquanto houver homem haverá sempre vícios; preocupam-se, portanto, em evitar a maldade humana através de meios já experimentados como eficazes de combater a maldade advinda dos vícios humanos. Spinoza, considera que esta é a forma que os homens, guiados pelo medo mais do que pela Razão, costumam utilizar.

Spinoza (ESPINOSA, 1983, Notas de rodapé, p. 83), para dar uma idéia clara e distinta de sua *essência*, da *Ética*, conceitua-a como uma coisa definida e da qual a idéia é inseparável, identificando-a como uma definição verdadeira com a sua idéia adequada. Isso significa uma visão da ética como uma *essência* objetiva, isto é, como uma *essência* presente no intelecto, que no seu sistema de demonstração da *Ética*, à maneira dos geômetras, se apresenta como uma expressão da necessidade real humana e, também, como uma necessidade lógica. Assim, ele explica a *Ética*, como concebida pelo ser humano ou como ela é percebida por este. Considera que a sua essência não tem sentido universal, nem o de entidade ideal. Em sua essência, como ser próprio tanto na ordem das idéias como na das coisas, a *Ética Humana* é finita em seu gênero, porque limitada por outra coisa da mesma natureza.

A concepção da essência da *Ética* finita no gênero porque limitada por outra coisa da mesma natureza se dá por Spinoza considerar que o pensamento sendo limitado



por outro pensamento não limita o corpo de conhecimento e nem este o pensamento, pois a substância existe em si e por si é concebida. Isto é, na conceituação, ela se apresenta como não carecendo de outra coisa do qual deva ser formado o pensamento. Assim, seus atributos, isto é, o que o intelecto percebe da substância, constituem sua essência. Ou seja, determina uma propriedade essencial da substância - as *afecções* ou modo da substância, como aquilo que existe noutra coisa pela qual também é concebido não possui, na sua existência modal, autonomia. Seu existir se dá por outra coisa que pode não existir nela como conteúdo. Nesse caso o seu conteúdo tem o sentido de acidente.

### **3.1.1 Semelhanças e Diferenças na Produção do Conhecimento Racional: A Liberdade Humana de Afirmar um *Bem* ou um *Mau***

As semelhanças e diferenças na produção do conhecimento racional, pelo método indutivo analítico de pensar e produzir conceitos esta relacionado ao surgimento dos conceitos qualitativos de bem e de mal sobre as coisas e podem ser vistas como um efeito do modo de pensar por esse método, como causa. Pois, para Spinoza, as coisas criadas pela natureza divina, tal qual o homem, é determinado por causas externas a existir e a agir de maneira certa e determinada, a coação, provocada pela própria natureza da criação, constitui a sua própria liberdade. Essa coação é uma determinação extrínseca, sendo que, a liberdade que ela representa, não é uma propriedade do sujeito, mas um estado do ser. Causa e efeito como uma e mesma coisa na existência da liberdade humana de afirmar ou negar no processo de engendramento do conhecimento e pensamento de si do ente – *ser pensante*.

A liberdade humana de afirmar ou negar no processo de engendramento do seu pensamento e conhecimento, enquanto produto e produtor de um e mesmo processo de conhecimento e pensamento é uma livre necessidade e não uma livre decisão por estes serem determinados a existir e a operar de certa e determinada maneira pela natureza que o criou – Deus ou Natureza. Como essa determinação nada mais é do que a sua própria natureza, o homem por ser infinito no seu gênero, mas não em seus atributos,

isto é, mesmo que este seja infinito, seus atributos podem ser finitos, é livre pela coação de sua própria natureza.

(...) na exposição do seu sistema geométrico, na *Ética*, ESPINOSA parte da causa infinita, isto é, de Deus, e pode logicamente dizer que o primeiro e o maior erro de Descartes e de Bacon consistiu em estarem distantes do conhecimento da causa primeira e origem de tudo que existe. (Epístola XI). (...) Isto é, causa e razão de ser são uma só e mesma coisa; e, portanto, identidade do processo real da ordem natural (*ordo rerum*) e do processo racional da ordem ideal (*ordo idearum*). (ESPINOSA, 1983, N. do T., p. 86)

Pelo processo racional da ordem ideal de pensar produziu-se o conhecimento de que tudo existe, existe com uma determinada finalidade. Esse conceito, para Spinoza, origina da ignorância humana das causas de seus desejos das coisas, que estão alicerçados no desejo, que todo ser têm para com aquilo que é útil na conservação de si e, de que, não são cômicos. O efeito desse modo de pensar que tudo foi criado para um determinado fim leva à opinião de que a liberdade humana está, justamente, no conhecimento das suas volições, isto é, de seus atos pelo qual sua vontade se determina a alguma coisa e de seus apetites, o que se dá por não conhecer as causas que dispõem o ser humano, a apetecer ou querer e, principalmente, por ignorá-las.

O efeito dessa ignorância das causas junto ao modo de pensar “(...) em todos os seus atos com vista a um fim, a saber, a utilidade, de que têm apetência (...)” (ESPINOSA, 1983, p.123) são os motivos pelos quais todos os homens sempre se empenham em saber somente as causas finais dos acontecimentos já passados. Essa ação leva-os a tranquilizarem-se ao conhecê-las, por não terem uma causa que os leve a propor dúvidas para além disto. Quando não podem sabê-las por outrem, voltam-se a si mesmos e refletem sobre os fins que habitualmente se determinam em atos semelhantes, e desta maneira julgam, necessariamente, a compleição alheia pela sua própria.

Com efeito, depois de haverem considerado as coisas como meios, não podiam acreditar que elas criassem a si mesmas, e dos meios que costumam dispor para seu uso próprio foram levados a tirar a conclusão de que houve alguém ou alguns regentes da Natureza, dotados como os homens de liberdade, e que cuidaram em tudo que lhes dissesse respeito e para sua utilidade fizeram todas as coisas. (ESPINOSA, 1983, p. 124)

Este modo de pensar levou o ser humano a ver Deus ou Natureza como a si próprio e como um ser que pensa e age, também, conforme suas *vontades* e *apetites*.

Assim, criou tudo para o homem, para que ele o seguisse, imitasse e venerasse. Aqueles que melhor fizerem isto e o conhecerem, se torna mais merecedor da estima de Deus e mais merecedor dos benefícios e proteção que este Deus possa lhes dar do que os outros. Neste caso, Deus ou Natureza dirigirá a Natureza inteira em proveito da sua cega apetição e insaciável avareza. Este modo de conceber e pensar a si mesmo, a Deus e a natureza humana é visto, por Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 124), como um prejuízo. Pois, esse modo de conhecer e pensar tornou-se uma supertição lançando profundas raízes nas mentes, dando origem a que cada um aplicasse o máximo esforço no sentido de compreender as causas finais de todas as coisas e de as explicar; mas, conquanto se esforçassem por mostrar que a Natureza se produz em vão (isto é, que não seja para proveito – *in usum* – humano), parece que não deram a ver mais do que isto: a Natureza e os deuses deliram tal qual os homens.

A crença de que tudo o que existe foi criado para servir ao homem e este ao seu criador, as coisas supostamente malélicas foram vistas como castigo aplicado pelo criador para castigar as falhas humanas e fazer o homem retornar ao caminho do bem. Mesmo percebendo que as coisas benéficas e malélicas atingem a todos indistintamente não abandonam essa forma de raciocinar. Isso, para Spinoza, se dá por ser fácil colocar as coisas de ordem da natureza na ordem das idéias de *bem* e *mal*, se conservando no estado presente e nativo da ignorância, do que destruir toda esta construtura<sup>2</sup> e pensar numa nova. Esse modo *continuum* do raciocínio humano, segundo Spinoza, seria causa bastante para que a verdade ficasse para sempre oculta ao gênero humano e, que não percebessem, “(...) que a Natureza não tem qualquer fim que lhe seja prefixado e que todas as causas finais nada mais são que ficções do espírito humano (...)” (ESPINOSA, 1983, p.125). Assim, pelos fundamentos e causas, o prejuízo da forma utilitarista e finalista do pensar humano provém da necessidade eterna e da suma perfeição da Natureza. Essa forma finalista subverte completamente a Natureza, porquanto o que na realidade é causa considera-o como efeito, e inversamente; e, além disso, o que por natureza é anterior fã-lo posterior, e, por fim, o que é mais elevado e mais perfeito torna-o o mais imperfeito.

---

<sup>2</sup> Construtura tem o sentido de uma produção construtiva e de estruturação num e mesmo momento, num e mesmo processo.

Outro absurdo e prejuízo ao mundo humano, considerado por Spinoza, é o efeito que esse modo de pensar humano produz, isto é, a concepção de que os acontecimentos, fatos e atos divinos e humanos se dão em virtude de uma busca constante de maior perfeição como finalidade para a qual Deus ou Natureza criou o homem e todas as coisas existente no mundo. Essa busca da perfeição, supõe perfeição maior das últimas, retirando até de Deus ou Natureza a perfeição.

Ao consignarem fins às coisas, para dar mostra de seu engenho, o homem lança mão de uma nova maneira argumentativa, de que tudo acontece pela vontade de Deus. Mesmo percebendo a falta de lógica de seus argumentos o homem continua a perguntar as causas das causas, até que, sem resposta, refugia-se na vontade de Deus, isto é, criando o que Spinoza chama de asilo da ignorância humana.

### **3.1.2 O Asilo da Ignorância Humana: Semelhanças e Diferenças na Produção do Pensamento-Conhecimento – Causas e Efeitos, Um e Mesmo Processo**

A causa e o efeito do modo de pensar e de produzir os conceitos como os de bem e mal e as outras noções que atribuímos às coisas como se essas coisas fossem contidas nelas são conceitos que ao mesmo tempo demonstram a semelhança do modo de pensar racional e as diferenças das causas-efeitos produzidos por ela. Este são os motivos pelos quais, os homens, segundo Spinoza, depois de se terem persuadido de que tudo o que acontece, acontece em vista deles, foram levados a julgar que o principal, fosse no que fosse, é o que têm por mais útil e a darem apreço como mais prestante ao que mais agradavelmente os afetasse.

“Daí o serem obrigados a formar noções com que explicassem a natureza das coisas, tais como “Bem, Mal, Ordem, Confusão, Quente, Frio, Beleza e Lealdade”; e porque se reputam livres, isso deu origem a noções tais como “Louvor e Vitupério, Pecado e Mérito”. (ESPINOSA, 1983, p.127)

Os homens, vêem a disposição das coisas de modo que os seus sentidos podem facilmente imaginá-la e a consequência disto é a percepção de que as coisas estão bem ordenadas e conectadas com vista a um fim maior premeditado por Deus ou Natureza.

Quando não as sentem assim, dizem que estão mal ordenadas ou confusas. Assim, por serem ignorantes de como é a natureza do ser, eles somente imaginam e tomam a imaginação pelo entendimento. Estes são os motivos que levam a acreditarem firmemente que existe *Ordem* nas coisas levando aos homens, segundo Spinoza, a chamar de *Bem* tudo o que importa ao seu bem-estar e ao culto de Deus, e *Mal* o que é contrário a isto.

Para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 128), as outras noções humanas também são modos de imaginar, nos quais a imaginação é afetada diversamente. No entanto, os ignorantes consideram-nas como atributos principais das coisas, visto crerem que todas as coisas foram feitas para eles e dizerem que a natureza de uma coisa é boa ou má, sã ou podre e deteriorada, consoante são afetados por ela.

O efeito deste modo de pensar é que cada qual opina acerca das coisas conforme a disposição dado seu cérebro, ou antes, toma as *afecções* de sua imaginação como se fossem as próprias coisas. Por este motivo origina entre os homens as controvérsias que a experiência os ensina dando ensejo ao ceticismo.

Embora os corpos sejam conformes em muitas coisas, nem por isso deixam de se diferenciar em muitas mais, e por consequência, o que a um parece bom a outro parece mau. Essas diferenças demonstram que os homens julgam as coisas consoante a disposição do seu cérebro e que as imaginam em vez de as compreenderem. Se as percebessem pelo entendimento, como testifica a matemática, elas teriam o dom, senão de cativar, pelo menos de convencer a toda gente. Vê-se, assim, que todas as noções com que o vulgo costuma explicar a Natureza são somente modos de imaginar, as quais nada dão a saber acerca da natureza do que quer que seja, mas apenas sobre a constituição da imaginação; e porque têm nomes como se fossem entes existentes fora da imaginação, chamo lhes entes de imaginação e não entes de Razão.

### 3.2 Como Cada Um Produz a Si Mesmo Por Meio de Um Mesmo Método de Pensar – O Poder do *Conatus*

Para tratar sobre o como cada um produz a si mesmo ou como a substância pode ser dita ativa e produtiva sem deixar de ser passiva e a sua relação com os modos diferentes de ser e pensar dos homens entre si – o poder do *conatus* é necessário que se compreenda o conceito de substância, em Spinoza, pois, no spinozismo, ela não é tratada como passiva ou como reflexo das influências do meio sobre si, sem que a mesma trabalhe e produza interna e externamente esses reflexos, ou seja, é ativa e produtiva, sem contudo deixar de ser, de certo modo passiva.

Nesse caso, a substância, mesmo quando passiva é ativa devido essa passividade ser uma forma de produção de si. Isso porque, o que se apresenta como uma ação própria da substância, mesmo quando se torna passiva, é a sua forma singular e só sua, isto é, aceita a influência sobre si de forma peculiar e nunca como o que lhe influencia solicita.

A produção dessa passividade já é resultado de uma produção da própria substância sobre si, sobre o que a influencia, isto é, do como a influencia o que a influencia. O que nos afeta, só o faz por termos afetado a nós mesmos e ao que nos afeta antes que pudéssemos ser afetados por ele. Assim, ao sermos afetados, nos tornamos passivos pela nossa própria criação dessa passividade que nos influenciará da forma como nós produzimos essa afetação e não do modo como pensamos que nos afetam as coisas exteriores. Essa é a maneira, pela qual, cada um produz a si mesmo, de maneira diferente de outro, diante de um mesmo objeto de afeto. Cada um vê e significa diferentemente o mesmo objeto e é afetado, também, de modo diferenciado, resultando em diferentes formas de afetação e de afetos. Desse modo se pode compreender a Ética como concebida por si. Isto é, um pensar que pode pensar a sua própria forma de afetar e ser afetado.

Para compreender como cada um produz a si mesmo, de maneira diferente de outro, diante de um mesmo objeto que nos afeta devido cada um ver e significar

diferentemente o mesmo objeto ao ser afetado e afetar-se de modo diferenciado pela objeto de sua idéia, se torna necessário compreender com maior propriedade as coisas que devem seguir-se necessariamente da essência de Deus ou Natureza. Isto é, do Ente eterno e infinito que, de sua essência resultam coisas infinitas em número infinito de modos, principalmente, aquelas que podem conduzir ao conhecimento da alma humana e da sua beatitude suprema.

### **3.2.1 Como é Engendrado o Significado e o Significante no Modo Humano de Raciocinar e Produzir Conhecimentos pelo Método Analítico Dedutivo: *Significado e Significante Ou A Ética Concebida por Si e em Si***

Para se compreender como o conhecimento da alma e da sua beatitude suprema são a sua Natureza e a origem e vice-versa – Deus ou Natureza - a essência do homem – é preciso que se compreenda o corpo (de conhecimento singulares) como coisa extensa, coisas particulares que são *afecções* dos atributos de Deus – modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada), isto é, um modo que exprime, de maneira certa e determinada a essência de Deus. O “(...) que pertence à essência de uma coisa é aquilo (...) sem o qual a coisa não pode nem existir nem ser concebida e, reciprocamente, aquilo que, sem a coisa não pode nem existir nem ser concebido – a alma.” (ESPINOSA, 1983, p. 143). É preciso, ainda, conceber a alma, como formadora da idéia enquanto um conceito desta, pelo fato de ser uma coisa pensante.

Da alma se forma, também, a idéia adequada, enquanto uma idéia que é considerada em si mesmo, sem relação com o objeto, tendo todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma idéia verdadeira. Isto porque a idéia, como conceito e não como uma percepção, mas sim, enquanto conceito da alma exprime uma ação desta. Devemos também tratá-la como intrínseca para excluir a concordância da idéia com seu ideado, pois sua duração é a continuação indefinida da existência. “(...) indefinida porque (...) jamais pode ser determinada pela própria natureza da coisa existente nem também pela causa eficiente, a qual, com efeito, põe necessariamente a existência da

coisa, mas não a suprime.”(ESPINOSA, 1983, p. 144) Sua existência é indefinida porque ela jamais pode ser determinada pela própria natureza da coisa existente, pois, a existência desta, assim como daquela, pela sua própria natureza é uma constante mutação da qual só se pode ter idéia, desse modo a idéia que se faz dela não é exatamente a coisa existente em si e, sim, a forma como a alma a concebe.

Por ser a realidade e a perfeição uma e mesma coisa para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 144) e, por coisas singulares, ele entender como coisas finitas que têm existência determinada, além de que, pode acontecer de vários indivíduos concorrerem para uma mesma ação, de modo que todos em conjunto, sejam a causa de um mesmo efeito, considerando-os, por isso, que todos juntos se constituem como uma mesma coisa singular, isto é, os conceitos singulares e universais se dão por um e mesmo processo de produção resultando em um e mesmo modo de se conceituar as coisas, por isso, o conceito universal nunca deixa de ser um conceito singular sobre as coisas que nos *afectam*. Aparentemente, a singularidade conjunta constitui a subjetividade como uma essência humana que não envolve a existência necessária e, por esta sua própria Natureza de produção, pode resultar que este ou aquele homem subjetivamente exista como que não exista a não ser como idéia, mas não como é o que foi ideado.

Por esse modo de se produzir idéias é que há a relação diferenciada entre a idéia concebida pela alma sobre o ideado e deste com relação à idéia que se produz dele, porque, ao pensar, o homem utiliza-se de modos de pensar como o amor, o desejo ou qualquer outro sentimento da alma. Estes modos de pensar só podem existir num indivíduo se este tem idéia da coisa amada, desejada, etc. “(...) Mas uma idéia pode existir sem que exista qualquer outro modo de pensar.” (ESPINOSA, 1983, p. 144). Isso ocorre, porque o corpo é afetado de muitas maneiras, mas não se sente e se percebe outras coisas singulares além dos corpos e dos modos de pensar.

O pensamento é um atributo de Deus, isto é, Deus é uma coisa pensante. Motivo pelo qual os pensamentos singulares são modos que exprimem a natureza de Deus de uma maneira certa e determinada. (...). Pertence, portando, a Deus (...) um atributo de que todos os pensamentos singulares envolvem o conceito, atributo por meio do qual também esses pensamentos são concebidos. É por isso que o pensamento é um dos atributos infinitos de Deus, o qual exprime a essência eterna e infinita de Deus, (...), isto é, Deus, é uma coisa pensante. (ESPINOSA, 1983, p. 144)



### 3.3 A Ordem Requerida Para Filosofar ou Como se Deve Considerar Antes de Tudo a Natureza de Deus

Para o sentido spinozano (ESPINOSA, 1983, p. 145) de pensar, existe necessariamente em Deus uma idéia tanto da sua essência como de tudo o que necessariamente se segue da sua essência. Portanto, Deus pode pensar coisas infinitas em infinitos modos, isto é, pode formar a idéia da sua essência e de tudo o que dela se segue necessariamente. Assim, tudo que está na potência de Deus existe necessariamente, conseqüentemente, essa idéia existe necessariamente e não existe senão em Deus.

“(...) nada pode existir ou ser concebido sem Deus. Pois Deus é a causa única de todas as coisas, tanto da sua essência como da sua existência; isto é, Deus não é apenas causa das coisas segundo o devir, mas também segundo o ser.” (ESPINOSA, 1983, p. 149). Assim, pelo modo de se conceber Deus, no spinozismo, a ordem requerida para filosofar, deve considerar antes de tudo a natureza de Deus por ser ela anterior tanto à ordem do conhecimento como à ordem da Natureza e, não julgar a ordem do conhecimento como última, e que as coisas chamadas objeto dos sentidos venham antes de todas as outras.

Dessa segunda forma de filosofar resulta que: enquanto se consideram as coisas da Natureza, tal qual Descartes: *Penso, logo existo*, não se pensa em nada menos que na natureza divina: *Existo, (sinto) logo penso* (DAMÁSIO, 1996) e, quando, mais tarde, se procura considerar a natureza divina: *Existo, (penso) logo penso-existo-penso-etc.* não se pode pensar em nada menos que nessas primeiras fantasias: *Penso, logo existo* sobre as quais se edificou o conhecimento das coisas da natureza, visto que elas não podem ser de qualquer utilidade para conhecer a natureza divina; por isso, não é de se admirar que, os filósofos, se contradigam a cada passo.

Ainda pela *Proposição XI* (ESPINOSA, 1983, p. 150) podemos verificar que isso se dá porque a primeira coisa que constitui o ser atual da alma humana não é senão a

idéia de uma coisa singular existente em ato. Como a essência do homem é constituída por certos modos dos atributos de Deus, isto é, por modos de pensar.

De todos esses modos, a idéia, é por natureza o primeiro e, sendo ela dada, os outros modos (aqueles a que a idéia é anterior por natureza) devem existir no mesmo indivíduo. Assim, portanto, é uma idéia a primeira coisa que constitui o ser da alma humana. Mas não, todavia, a idéia de um coisa não existente, pois, então, essa idéia não poderia dizer-se existente; será, portanto uma coisa existente em ato.

### **3.3.1 O que Constitui o Ser da Alma – Relação Corpo e Alma da (e na) Alma e Seus Resultado**

Se, como Spinoza, considerarmos que a alma humana é parte da inteligência infinita de Deus; e que, quando se diz que a alma humana percebe tal ou tal coisa, estamos dizendo que Deus enquanto se exprime pela natureza da alma humana, isto é, constitui a essência da alma humana, tem tal ou tal idéia. E, quando se diz que Deus tem tal ou tal idéia enquanto constitui a natureza da alma humana tem, também, simultaneamente, com a alma humana, a idéia de uma outra coisa, então é possível dizer que a alma humana concebe essa coisa parcialmente, ou seja inadequadamente. Assim, pela *Proposição XII* (ESPINOSA, 1983, p. 151), Tudo o que acontece no objeto da idéia que constitui a alma humana deve ser percebido pela alma humana; por outras palavras: a idéia dessa coisa existirá necessariamente na alma; isto é, se o objeto da idéia que constitui a alma humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela alma Sendo o objeto da idéia que constitui a alma humana, um corpo (de conhecimentos singulares) – um modo determinado da extensão, existente em ato, e não outra coisa, as idéias das *afecções* do corpo existem em Deus enquanto ele constitui a alma humana, existindo dessa maneira também na alma humana as idéias das *afecções* do corpo.

Como, segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 151) nós temos as idéias das *afecções* do corpo. Portanto, o objeto da idéia que constitui a alma humana é o corpo, e

o corpo existente em ato. Se, além do corpo, existisse ainda um outro objeto da alma, uma vez que não existe nada de que se não siga um efeito, deveria, necessariamente, existir na nossa alma a idéia desse efeito, ora nenhuma idéia dele existe. Portanto, o objeto da nossa alma é o corpo, e não outra coisa. O resultado é o modo de pensar que leva à concepção do homem constar de uma alma e de um corpo, motivo pelo qual o corpo humano existe exatamente como o sentimos. Disso decorre a necessidade de que se compreenda que não somente a alma humana está unida ao corpo como, também, o que deve entender-se por união da alma e do corpo. Mesmo não se podendo fazer uma idéia adequada ou distinta dessa união, tem que se ter em mente, primeiramente, que não se conhece adequadamente a natureza do nosso corpo.

Com efeito, tudo o que até aqui demonstramos são coisas comuns e aplicam-se tanto aos homens como aos outros indivíduos, os quais, embora em graus diferentes, são, todavia, animados. (...). Efetivamente, de qualquer coisa existente necessariamente a idéia em Deus e Deus é a causa dessa idéia da mesma maneira que é a causa da idéia do corpo humano deve necessariamente dizer-se da idéia de qualquer coisa. (ESPINOSA, 1983, p. 152)

### **3.3.2 Diferenças e Semelhanças da Singularidade dos Corpos: Como é a Natureza do Corpo de Conhecimentos Singulares e Como é a Causa Exterior que o Determina à Ação**

Para se determinar em que é que a alma humana é considerada diferente das outras e é superior a elas, há a necessidade de se conhecer a natureza do seu objeto, isto é, a natureza do corpo. Pois, para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 152), em geral, quanto mais um corpo, comparativamente a outros, é apto para realizar simultaneamente um maior número de coisas ou para as suportar, tanto mais a sua alma é apta, comparativamente às outras, para perceber simultaneamente um maior número de coisas e, quanto mais as ações de um corpo dependem dele só, quanto menos outros corpos concorrem com ele na ação, tanto mais a alma desse corpo é apta para compreender distintamente. Por aqui, podemos reconhecer a superioridade de uma alma sobre as outras; e ver também a causa que faz com que não tenhamos do nosso corpo senão um conhecimento bastante confuso; e ver, enfim numerosas outras coisas.

Para se conhecer a natureza do corpo, segundo Spinoza, é preciso levar em conta, primeiramente, que os corpos então em movimento ou em repouso, um corpo se move, ora mais lentamente, ora mais rapidamente e que a distinção dos corpos se dá em razão do movimento e do repouso, da rapidez e da lentidão, e não em razão da substância. Em segundo lugar, todos os corpos convêm em certas coisas: primeiro, todos envolvem o conceito de um só e mesmo atributo (modos de pensar) por ser um modo que exprime, de uma maneira certa e determinada, a essência de Deus, enquanto esta é considerada como coisa extensa; segundo, podem ora mover-se, ora estar em repouso. Terceiro, a possibilidade de um corpo estar em repouso ou em movimento, deve-se ao fato de ser determinado por outro corpo, o qual, por sua vez, foi também determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, e este, de novo, por um outro, e assim até ao infinito. Portanto, a singularidade dos corpos no processo de determinação uns aos outros á ação é distinta umas das outras em razão do movimento ou do repouso. Como cada um deve necessariamente ser determinado ao movimento ou ao repouso por uma outra coisa singular, isto é, que está também ou em movimento ou em repouso, leva a que esse corpo não possa mover-se nem estar em repouso, se não for determinado quer ao movimento, quer ao repouso por outro, e este último, por sua vez (pela mesma razão), por um outro, e assim até ao infinito.

“Daí segue-se que um corpo em movimento se moverá até que seja determinado ao repouso por um outro, e que um corpo em repouso permanecerá em repouso até que um outro o determine a mover-se.” (ESPINOSA, 1983, p. 153) Assim pode-se dizer que a causa pela qual um corpo é determinado a mover-se ou a estar em repouso é exterior a ele. Os corpos singulares, portanto, são afetados e afetam pela determinação de coisas exteriores: diferenças com relação às partes e igualdade na forma

### **3.3.3 Como é e Como Age o Corpo Humano com Relação a Outro Corpo**

Segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, p.153-154), para sabermos como são e agem os corpos com relação a outros corpos e, como a Natureza inteira pode ser considerada um só indivíduo cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas

maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo na sua totalidade, temos de atentar para o fato de que os modos pelos quais um corpo qualquer é afetado por outro corpo seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que afeta, de tal modo que um só e mesmo corpo é movido de diferentes maneiras. Conforme as partes que compõem um indivíduo, ou corpo composto, se aplicam umas sobre as outras segundo superfícies maiores ou menores, é mais fácil ou mais difícil constrangê-las a mudar de posição; é, por conseqüência, mais fácil ou mais difícil que o próprio indivíduo revista uma outra forma.

Todo e qualquer indivíduo, seja ele composto de vários corpos, ou que seja composto de vários indivíduos pode se movimentar ora lentamente ou rapidamente, comunicando os seus movimentos às outras partes ora mais lentamente, ora mais rapidamente e ser afetado de muitas maneiras sem qualquer mudança na sua forma. Concebendo os indivíduos dessa maneira até ao infinito, pode-se conceber “(...) facilmente que a Natureza inteira é um só indivíduo cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo na sua totalidade.” (ESPINOSA, 1983, p. 155)

Todos estes conceitos, de Spinoza, com relação aos corpos, seus movimentos, formas de afetação, manutenção da sua natureza até a visão da Natureza como um e mesmo indivíduo composto de vários corpos e de vários indivíduos; movimentando e comunicando-se entre si, no todo ou em partes, servem para que se conheça o postulado do corpo humano pelo modo spinozano de ser desse corpo e sua relação com a alma ou o que ele denomina: o postulado sobre o corpo humano.

Ao partirmos da descrição do corpo humano, proposto por Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 155-156) como um todo que se organiza e reorganiza em partes como um organismo vivo, ou seja, de que: I.O corpo humano é composto de um grande número de indivíduos (de natureza diversa), cada um dos quais é também muito composto. II. Dos indivíduos de que o corpo humano é composto, alguns são fluídos, outros moles e outros, enfim, duros. III. Os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados de numerosas maneiras pelos corpos exteriores. IV. O corpo humano tem necessidade, para a sua conservação, de

muitos outros corpos, pelos quais é continuamente como que regenerado. V. Quando uma parte fluída do corpo humano é determinada por um corpo exterior de maneira a chocar muitas vezes com uma parte mole, muda a superfície desta e imprime-lhe como que certos vestígios do corpo exterior que a impele. VI. O corpo humano pode mover os corpos exteriores de numerosíssimas maneiras e dispô-los de numerosíssimas maneiras.

A conceituação de nossos corpos como o descrito no parágrafo anterior é o que faz com que eles dependam da ordem geral da Natureza e da constituição das coisas, com relação à duração dos corpos e com o fato das coisas singulares não dependerem da essência e nem da natureza absoluta de Deus, mas sim, pelo que é determinado a existir e a agir, isto é, por causas que foram determinadas por outras a existirem e agirem de uma certa e, determinada maneira; e estas, por outras, até ao infinito. Como não temos uma idéia adequada dessa dependência e da constituição geral das coisas, o conhecimento da duração de nossos corpos e das coisas singulares, não é senão um conhecimento extremamente inadequado. Daí se segue, segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 165), que todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis. Isto é, na verdade, não podemos ter qualquer conhecimento adequado da sua duração, e é, precisamente, isto que devemos entender por contingência das coisas e pela possibilidade da sua corrupção. Com efeito, à parte isso, nada existe de contingente.

### **3.4 O Postulado Da Alma e Como Podemos Afirmar Não Existir Nada de Positivo nas Idéias que Permita Chamar-lhes Falsas**

Por não podermos ter qualquer conhecimento adequado da duração dos nossos corpos e das coisas singulares é que as coisas particulares são contingentes e corruptíveis, mas quando, Spinoza se refere a todas as idéias, enquanto referentes a Deus, afirma serem verdadeiras por existirem em Deus, convindo, por isso, inteiramente com os seus objetos. Afirma ainda, que nada existe de positivo nas idéias que permita chamar-lhes falsas porque essa falsidade não pode existir no modo de pensar existente em Deus. Fora de Deus, nada pode existir nem ser concebido. Assim, na *Proposição*

XXXIV, Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 165) se refere a que: Toda a idéia que em nós é absoluta, isto é, adequada e perfeita, é verdadeira.

Quando dizemos que se dá em nós uma idéia adequada e perfeita, nada mais dizemos senão que em Deus, enquanto ele constitui a essência da nossa alma, existe uma idéia adequada e perfeita. E, conseqüentemente, nada mais dizemos, senão que essa idéia é verdadeira. Nesse caso, Spinoza considera que a falsidade consiste numa privação de conhecimento que envolve as idéias inadequadas, isto é, mutiladas e confusas. Isto porque, para ele nada existe de positivo nas idéias que constituam a forma de falsidade, pois ela não pode consistir numa privação absoluta (não são, com efeito, os corpos, mas as almas que erram ou se enganam); nem também numa ignorância absoluta; com efeito, ignorar ou enganar-se são coisas diferentes. Consiste, portanto, numa privação de conhecimento que está envolvida num conhecimento inadequado das coisas, isto é, nas idéias inadequadas e confusas.

O exemplo dado por Spinoza para a explicação da afirmação de que o erro consiste numa privação de conhecimento é o de que “(...) os homens enganam-se quando se julgam livres, e esta opinião consiste apenas em que eles têm consciência das suas ações e são ignorantes das causas pelas quais são determinados.” (ESPINOSA, 1983, p. 166). Ele justifica que tal opinião se dá devido os homens terem a idéia da sua liberdade constituída sem conhecimento de nenhuma causa das suas ações. O efeito do desconhecimento da causa de suas ações leva a que se diga que as ações humanas dependem da vontade, mais isto se traduz só em meras palavras das quais não se tem nenhuma idéia. Todos ignoram o que seja a vontade e como é que ela move o corpo.

Aqueles que acreditam que sabem ou que tem idéias de qual são as causas do porque é a vontade que move o corpo e do que seja a vontade apenas inventam uma sede e *habitáculos* para a alma vangloriando-se de que sabem o que não sabem. Ao imaginar e verem o que vêem e imaginam que seja o que vêem, o erro que se pode cometer em relação ao que causa o que se vê não esta só na imaginação, mas também no fato de se ignorar a causa e a verdade do porque se imagina da maneira que imagina.

Como relata Chauí (1981, p. 35), a imaginação possui suas leis necessárias de operação e a linguagem enquanto produto da imaginação, não é um amontoado de contingências, mas um conjunto de acontecimentos inteligíveis. Assim, uma das características da imaginação, demonstram o Apêndice do livro I e o prefácio do livro IV, consiste em apreender a Natureza partindo de qualidades que atribui aos homens. A tendência espontânea da imaginação ao antropomorfismo e ao antropocentrismo aparece claramente no “*Gênesis*” quando Deus, após sentir-se satisfeito com a criação, a oferece ao homem.

Essa mesma forma imaginária de organizar o real ressurge na linguagem. “(...) A contingência e o possível não concernem às próprias coisas, mas ao nosso conhecimento delas (...) o que é contingência no plano da gramática se converte em necessidade no plano da interpretação.” (Chauí, 1981, p. 35-36). Podemos, portanto, dizer como Spinoza: a alma, não tem um conhecimento adequado de si mesma, mas apenas um conhecimento confuso e mutilado, todas as vezes que percebe as coisas segundo a ordem comum da Natureza, isto é, todas as vezes, que é determinada do exterior, pelo choque accidental das coisas, a considerar isto ou aquilo. De que todas as vezes que a alma é determinada interiormente, por considerar ao mesmo tempo várias coisas a conhecer as semelhanças que existem entre elas, as suas diferenças e as suas oposições, considera as coisas clara e distintamente.

Quando se torna possível que o homem saiba qual é a causa do que vê, mesmo assim, continua ainda a imaginar o que imaginou anteriormente. Isso, para Spinoza, ocorre porque não imaginamos o que imaginamos por desconhecimento da sua verdadeira causa, mas porque uma *afecção* do nosso corpo envolve a essência do que vemos, enquanto o próprio corpo é afetado por ele. “Efetivamente, não imaginamos o sol tão próximo porque ignoramos a sua verdadeira distância, mas porque uma *afecção* do nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o próprio corpo é afetado por ele.” (ESPINOSA, 1983, p. 166). Aqui pode constar uma explicação para o fato de não mudarmos nossa ação e nossa imaginação com relação ao que vemos, mesmo sabendo que a causa do que vemos e que ela não é tal qual imaginamos. Continuamos a agir e a imaginar com relação ao que vemos e vivemos de acordo com a forma pela qual somos



levados a imaginar e agir, resultante da *afecção* do nosso corpo ao envolver a essência do que vemos, enquanto nosso corpo é afetado pelo que vemos.

Assim, apesar de consciente das causas que produzem essa maneira de pensar, a maneira como vem se produzindo e continuando a ser produzida essa idéia, se processa da mesma forma pelo fato das idéias inadequadas e confusas resultarem umas das outras com a mesma necessidade que as idéias adequadas, isto é, as idéias claras e distintas. Desse modo, para Spinoza, o que é comum a todas as coisas e existe igualmente no todo e nas partes não constitui a essência de nenhuma coisa singular e, as coisas que são comuns a todas as coisas e existem igualmente no todo e nas partes não podem ser concebidas senão adequadamente. Pode-se dizer, então, que as idéias sobre o corpo e as coisas exteriores que afetam o ser humano, mesmo sendo inadequadas e confusas, na alma, são perfeitas. O que não parece ter lógica para nós, tem uma lógica para Spinoza. Onde esta está lógica é o que se têm de descobrir.

### **3.5 O Enigma da Lógica Ontológica de Spinoza Como Uma *Proposição Verdadeira***

Tentando decifrar esse *enigma* da lógica spinozana e parafraseando-o (ESPINOSA, 1983, p. 167), se a idéia de que existe a *necessidade* de que tanto as idéias inadequadas e confusas quanto as idéias adequadas (claras e distintas) sejam comuns a todos os corpos e existem igualmente na parte ou no todo de qualquer corpo, enquanto existentes em Deus ou natureza, e, enquanto se referem a Deus ou Natureza, são verdadeiras e adequadas, nenhuma delas são inadequadas nem confusas, a não ser enquanto se referem a uma alma singular. Pode se dizer que a idéia dessa *necessidade* não pode ser concebida senão adequadamente.

A idéia dessa *necessidade*, com efeito, existirá necessariamente adequada em Deus ou Natureza, quer enquanto ele tem a idéia do corpo humano, quer enquanto ele tem as idéias das *afecções* desse corpo, as quais envolvem parcialmente a natureza tanto do corpo humano como dos corpos exteriores, isto é, essa idéia existirá necessariamente adequada em Deus ou Natureza, enquanto ele constitui a alma humana.

Por outras palavras, enquanto Deus ou Natureza tem as idéias que existem na alma, a alma percebe, necessariamente, a *idéia dessa necessidade* de uma maneira adequada, e isso, quer enquanto se percebe a si mesma, quer enquanto percebe o seu próprio corpo ou um corpo exterior qualquer; a *idéia dessa necessidade* não pode ser concebida de outra maneira. Daí se segue que existem certas idéias ou noções comuns a todos os homens. Com efeito, todos os corpos convêm em certas coisas, as quais devem ser percebidas por todos adequadamente, isto é, clara e distintamente.

### **3.5.1 As Noções Comuns e Suas Propriedades Utilitarista Como Possibilidade de Transcendência: Como se Produzem as Noções Universais Singulares**

As noções chamadas comuns são as bases do raciocínio humano para Spinoza, mas ele atenta para o fato da necessidade de se saber quais são as noções comuns entre todas as outras que oferecem maior utilidade e as que não são de nenhum uso. Assim, como é necessário diferenciar quais as que são comuns e quais as que são claras e distintas apenas para aqueles que estão livres de preconceitos e, enfim, como nos diz este pensador, quais as que estão mal fundadas.

Para Spinoza, na resolução dessa problemática é preciso estabelecer de onde tiram a sua origem as noções chamadas segundas e, conseqüentemente, os *Axiomas* (pressuposto inicial a partir do qual se deduz algo considerado verdadeiro) nos quais elas se fundam e como conhecer outras verdades referentes a essas coisas que a reflexão, outrora, o permitiu perceber.

Para ele as causas de onde tiraram a sua origem os termos chamados transcendentais provêm de que o corpo humano, uma vez que, é limitado, por ser capaz apenas de formar distintamente em si mesmo um certo número de imagens ao mesmo tempo, ao ultrapassar o número de imagens começa a baralhar-se. “(...) se o número de imagens distintas, que o corpo é capaz de formar ao mesmo tempo em si mesmo, é consideravelmente ultrapassado, todas se confundirão inteiramente entre si.” (ESPINOSA, 1983, p. 168)

Ao se confundirem as imagens inteiramente no corpo, a imaginação da alma, sobre todos os corpos se dará confusamente sem qualquer distinção entre si e os abrangerá como que sob um só atributo. A saber, sob o atributo de ser, de coisa, etc. Essa forma de imaginação da alma, acredita Spinoza, pode provir também do fato de que as imagens nem sempre são igualmente vivas, e de outras causas análogas, que ele não explica aqui.

Para o fim que se propõe, Spinoza, considera apenas uma: “(...) todas se reduzem a que esses termos designam idéias confusas no mais alto grau.” (ESPINOSA, 1983, p. 169), justificando que foi de causas semelhantes que saíram as noções a que se dá o nome de *universais*, isto é, se formam ao mesmo tempo, no corpo humano, imagens de coisas em tão grande número, que a força de imaginar se encontra ultrapassada o bastante para que a alma não possa imaginar as pequenas diferenças singulares, nem o seu número exato; imaginando assim, distintamente apenas aquilo em que todos convêm, enquanto afetam o corpo. O efeito, desta forma de formação de imagem no corpo e na alma, é ser essa forma de produção de imagem das coisas, tanto no corpo como na alma de todos, uma qualidade comum a todos os seres humanos, consistindo ser a forma pela qual o corpo foi fortemente afetado, que a alma designa sob o nome de homem (exemplo de uma noção universal), e que afirma de uma infinidade de seres singulares pelo motivo da alma não poder imaginar o número exato das coisas singulares.

Spinoza, mesmo propondo que esta seja a forma de produção das noções universais produzidas no corpo e na alma, alerta para o fato de que estas noções não são formadas por todos da mesma maneira; variam em cada um em razão da coisa pela qual o corpo foi afetado mais freqüentemente do que a alma imagina ou do que se recorda mais facilmente. Para todas as coisas, conforme a disposição do seu corpo, cada um formata imagens universais das coisas. Assim, “(...) não é de se estranhar que, entre os filósofos que quiseram explicar as coisas naturais apenas pelas imagens das coisas, tenham surgido tantas controvérsias.” (ESPINOSA, 1983, p. 169)

Para ele nós temos muitas percepções e formamos noções universais. As percepções pelas quais o ser humano forma noções universais singulares se dão de

quatro modos: Primeiro, através das percepções, denominadas por Spinoza, de *conhecimento pela experiência vaga*. Por meio desse modo de percepção e formação de noções universais singulares, as coisas singulares são percebidas pelos sentidos que as representam de modo mutilado, confuso e sem ordem à inteligência. Elas são assim percebidas e representadas porque “(...) a idéia da idéia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado da alma humana” (ESPINOSA, 1983, *Proposição XXIX*, p. 163)

No segundo modo, Spinoza chama de *conhecimento do primeiro gênero*, opinião ou imaginação, o modo como se dá a percepção humana por meio de sinais, isto é, por se ter ouvido ou lido certas palavras que fazem recordar das coisas e delas formar idéias semelhantes àquelas pelas quais, o homem, imagina as coisas. Modo de perceber da alma humana, que se dá pela afetação simultânea do corpo humano, por dois ou mais corpos e que leva a alma humana, quando imagina qualquer deles, a se recordar imediatamente dos outros.

O terceiro modo humano de perceber as coisas e de formar noções universais, foi denominado por Spinoza de *Razão e conhecimento do segundo gênero*, pelo fato da alma humana ser uma parte da inteligência infinita de Deus; e, conseqüentemente, quando percebe alguma coisa, se diz que Deus, enquanto se exprime pela natureza da alma humana, ou seja, enquanto constitui a essência da alma humana, tem tal ou tal idéia e, quando se diz que Deus tem tal ou tal idéia, não somente enquanto constitui a natureza da alma humana, mas enquanto tem, também, simultaneamente com a alma humana, a idéia de uma outra coisa, diz-se que a alma humana concebe essa coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente, como o proposto no *Corolário da Proposição XI da Ética II* – “A primeira coisa que constitui o ser atual da alma humana não é senão a idéia de uma coisa singular existente em ato.” (ESPINOSA, 1983, p. 150)

O que faz que a alma humana percebe necessariamente tal ou tal coisa que seja comum a todos os corpos e que existe igualmente na parte ou no todo de qualquer corpo de uma maneira adequada, e isso, quer enquanto percebe a si mesma, quer enquanto percebe o seu próprio corpo ou um corpo exterior qualquer; e tal ou tal coisa não pode ser concebido de outra maneira. Daqui se segue que existem certas idéias ou noções

comuns a todos os homens, pois a todos os corpos convêm certas coisas, as quais devem ser percebidas por todos adequadamente, isto é, clara e distintamente, conforme o descrito no *Corolário da Proposição XXXVIII* (ESPINOSA, 1983, p. 167). Por ser o que é comum e próprio ao corpo humano e a certos corpos exteriores, pelos quais o corpo humano é habitualmente afetado, e por ser comum e próprio a cada uma das suas partes assim como ao todo, a sua idéia existirá adequadamente na alma: Segue-se daí que a alma é tanto mais apta a perceber adequadamente várias coisas quanto mais o seu corpo tem propriedades comuns com os outros corpos. Por esse modo de perceber e formar idéias universais se dá pelo fato de que: “Todas as idéias que resultam, na alma, das idéias que nela existem adequadas são também adequadas.” (ESPINOSA, 1983, *Proposição XL*, p. 168)

Além destes dois gêneros de conhecimento, há ainda um terceiro chamado por Spinoza de *ciência intuitiva*. “Este gênero de conhecimento procede da idéia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas.” (ESPINOSA, 1983, p. 169). Isso, pode ser, o que acontece quando deparamos com algo que esteja relacionado com outras coisas que já conhecemos, mas da qual não temos conhecimento qual seja a sua relação. Sabendo a relação entre os anteriores, sempre se vê a relação com o atual, pois quando é possível ver a relação existente entre as primeiras coisas, pode-se deduzir o que ainda não se conhece. O conhecimento humano, portanto, com relação ao seu corpo, sua alma e as coisas exteriores, quando se dá pelo conhecimento do primeiro gênero é a única causa da falsidade e o conhecimento de segundo e do terceiro gêneros são necessariamente verdadeiros. Isto se dá porque, ao conhecimento do primeiro gênero pertence todas as idéias que são inadequadas e confusas e, ao de segundo e terceiro gêneros, pertencem as idéias adequadas por ensinarem ao ser humano a discernir o verdadeiro do falso. Sabendo discernir entre o verdadeiro e o falso é que se pode ter uma idéia adequada do verdadeiro e do falso, sendo desse modo, o mesmo que conhecer o verdadeiro e o falso pelo segundo ou pelo terceiro gênero de conhecimento.

Aqui, aparentemente, Spinoza esta se referindo ao que Chauí (1981, p. 26) diz com relação à dificuldade de interpretação da escrita: A distância entre o livro, que ensina o caminho da beatitude e da salvação, e a prática dos homens é tão grande

necessitando que se faça a leitura crítica para que a escave ainda uma vez encontrando a origem da dissonância entre o dizer e o fazer – a origem da dificuldade: o cruzamento da ambição teológica, ávida de poder, com a superstição da massa, mostra que os leitores da Bíblia a lêem segundo suas próprias paixões tornando-se, conseqüentemente, indiferentes ao sentido do que estão a ler. Como aquilo que o intelecto alcança, o intelecto defende, também, aquilo que a paixão alcança, a paixão defende. Face a essa situação, o novo método interpretativo é uma força libertadora porque libera o texto das paixões criminosas do teólogo e da insanidade da massa supersticiosa, convocando leitores novos. Assim, para Spinoza, “(...) Aquele que tem uma idéia verdadeira, sabe, ao mesmo tempo, que tem uma idéia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa.” (ESPINOSA, 1983, *Proposição XLIII*, p. 170).

Essa idéia verdadeira, no ser humano, é aquela que existe adequada em Deus, enquanto ele se exprime pela natureza da alma humana, isto é, a idéia da idéia de tal ou tal coisa que deve estar também em Deus na mesma relação – é uma idéia adequada da idéia de tal ou tal coisa que existe na mesma alma que já tem a idéia adequada de tal ou tal coisa. “(...) Por conseqüência, aquele que tem uma idéia adequada, isto é (...), aquele que conhece uma coisa verdadeiramente, deve ter, ao mesmo tempo, uma idéia adequada do seu conhecimento; por outras palavras ( o que é evidente por si mesmo), deve ter um conhecimento verdadeiro.” (ESPINOSA, 1983, p. 171).

Assim, para Spinoza, ter uma idéia verdadeira significa conhecer perfeitamente ou o melhor possível uma coisa, pois ela é um modo de pensar, isto é, o próprio ato de conhecer. Para se saber que se conhece alguma coisa é preciso que se conheça a coisa, isto é, só se pode saber se se está certo de alguma coisa se, antes, estiver certo dessa coisa, pois o que pode haver de mais claro e de mais certo que a idéia verdadeira como norma de verdade. Do mesmo modo que a luz se faz conhecer a si mesma e faz conhecer as trevas, assim a verdade é a norma de si mesma, tanto da verdade como da falsidade. O método hermenêutico, diz Espinosa, não difere em nada do método para o estudo da Natureza. “Assim como o método para a interpretação da Natureza consiste essencialmente em considerar primeiro a Natureza como um historiador e, após ter reunido os dados certos, concluir com definições das coisas naturais.” (CHAUÍ, 1981 p. 26)

### **3.7 Quando Uma Idéia Pode Ser Dita Verdadeira, Quando Pode Ser Dita Falsa e Apesar Disso Pode Ser Considerada Verdadeira**

Uma idéia verdadeira é apenas verdadeira enquanto se diz que concorda com o seu objeto e se distingue de uma falsa. Portanto, uma idéia verdadeira não contém, mais realidade ou perfeição que uma idéia falsa. Elas se distinguem apenas por uma denominação extrínseca fazendo com que quem tem idéias verdadeiras não sobreleve em nada aquele que tem apenas idéias falsas, pois não se pode ter certeza de que se tem idéias que estão de acordo com os seus objetos. Uma esta para a outra como o ser para o não-ser, pois a falsidade consiste apenas numa privação de conhecimento que envolve as idéias inadequadas.

As causas da falsidade de uma idéia, se encontra no fato do ser humano enganar-se quando acredita em algo que é apenas efeito de uma causa que desconhece como se esse efeito fosse a própria causa. Nesse ato, o homem, não tem consciência das suas ações e são ignorantes das causas pelas quais são determinados. É desse modo que se pode ver a diferença que existe entre um homem que tem idéias verdadeiras e um homem que apenas as tem falsas.

A idéia de que um homem pode saber que tem uma idéia que convém com o seu objeto, provém apenas de que ele tem uma idéia que convém com o seu objeto, isto é, de que a verdade é norma de si mesmo. Para perceber, “(...) as coisas verdadeiramente pela alma humana é uma parte da inteligência infinita de Deus (...); por conseqüência, é tão necessário que as idéias claras e distintas da alma sejam verdadeiras, como as idéias de Deus.” (ESPINOSA, 1983, p. 171)

### **3.8 Como é a Natureza da Razão**

Para Spinoza, é da natureza da razão perceber as coisas verdadeiramente, devido o conhecimento do primeiro gênero enquanto percepções e formação de noções

universais por meio dos sinais – fatos narrados ou, certas palavras lidas que leva a que se recorde das coisas e delas se forme idéias semelhantes àquelas pelas quais se imaginam as coisas, são a única causa da falsidade; ao contrário, o conhecimento do segundo gênero, por serem percepções e formação de noções comuns provenientes do fato de se ter noções comuns e idéias adequadas das propriedades das coisas e do terceiro gênero – *a ciência intuitiva* – são necessariamente verdadeira, isto é, como elas são em si mesmas, ou seja, não como contingentes, mas como necessárias.

Dependem apenas da imaginação que as coisas sejam representadas como contingentes, quer em relação ao passado, quer em relação ao futuro. Essa forma de representação se dá, para Spinoza, pelo fato da alma imaginar sempre presente as coisas, embora elas já não existam, a não ser que haja causas que excluam a sua existência presente; do corpo humano, uma vez afetado simultaneamente por dois ou mais corpos exteriores, sempre que mais tarde, a alma imaginar um, recorda-se imediatamente do outro, considerando ambos como estando presente, a não ser que, também, haja causas que excluam a sua existência presente.

O homem, imagina o tempo porque imagina corpos que se movem mais lentamente ou mais rapidamente ou com a mesma rapidez que outros. A flutuação com que imaginar os corpos que *affectam* o seu corpo e produz a idéia deste corpo em sua alma, o homem, imagina este com relação ao tempo em que estas flutuações se dão em sua alma. “Esta flutuação da imaginação será a mesma se as coisas imaginadas são coisas que consideramos com uma relação com o tempo passado ou com o presente; e, conseqüentemente, imaginaremos como contingentes as coisas referidas tanto ao presente como ao passado ou ao futuro”.(ESPINOSA, 1983, p. 172)

### **3.8.1 Como a Razão Considera as Coisas Como Necessárias**

A razão, devido a sua natureza, considera as coisas como necessárias e não como contingentes, pelo fato de ser também da natureza da Razão perceber as coisas sob um certo aspecto de eternidade. A percepção da necessidade das coisas e não de sua



contingência, se dá verdadeiramente por ser essa forma de percepção, como é a razão em si mesma. Mas, essa necessidade das coisas é a necessidade mesma da natureza eterna de Deus. É, portanto, da natureza da Razão considerar as coisas sob esse aspecto de eternidade. Isto porque os fundamentos da Razão são noções que explicam o que é comum a todas as coisas, mas não explicam a essência de nenhuma coisa singular, “(...) por conseguinte, devem ser concebidas sem qualquer relação de tempo, mas sob um certo aspecto de eternidade.” (ESPINOSA, 1983, p. 173)

### **3.8.2 Como as Coisas Singulares Necessitam da Existência de Deus Para Perseverar no Seu Ser**

Spinoza não entendendo a existência como duração – concepção abstrata e como uma certa espécie de quantidade – fala, da natureza da existência, que é atribuída às coisas singulares pelo motivo da necessidade eterna da natureza de Deus de onde resultam coisas infinitas em infinitos modos. As coisas singulares, embora cada uma seja determinada por uma outra coisa singular a existir de uma certa maneira, a força pela qual cada uma persevera na existência resulta da necessidade eterna da natureza de Deus. Por isso, as coisas singulares têm sua existência enquanto elas existem em Deus. – serem como são e como devem ser, isto é, como um desde sempre, sem início, meio ou fim por sua própria natureza que esta em consonância com a natureza de Deus.e, ainda, sem intencionalidade ou finalidade restrita à servir a humanidade por esta ser considerada de uma natureza superior.

Por todas as coisas existirem e serem concebidas por Deus, se pode deduzir um grade número de coisas que se conhecerá adequadamente, formam, assim o terceiro gênero de conhecimento: a *ciência intuitiva*, que tem como excelência e utilidade demonstrada na parte V da *Ética*. Por enquanto, Spinoza alerta para o fato de que, “(...) efetivamente a maioria dos erros consiste apenas em que não aplicamos corretamente os nomes às coisas.(...). É por isso que, por certo, se atende ao seu espírito, eles não se enganam; parece, no entanto, que se enganam, porque cremos que eles têm no espírito (...), (ESPINOSA, 1983, p. 174). isto significa que não existe na alma nenhuma

faculdade absoluta de entender, de desejar, de amar, etc. Essas faculdades e outras semelhantes, para Spinoza, ou são puras *ficções* ou *entes metafísicos*, isto é, universais, que costumam formar a partir dos singulares, de tal maneira que a inteligência e a vontade estão para esta ou aquela idéia, ou para esta ou aquela volição, na mesma relação que a *pedreidade* (“*lapideiras*”) está para esta ou aquela pedra, ou como o homem esta para Pedro e para Paulo.

Pela demonstração de Spinoza sobre a faculdade da alma, demonstra que nela não existe nenhuma faculdade absoluta de querer e não querer, mas somente volições singulares, isto é, esta e aquela afirmação, e esta ou aquela negação. Assim, a idéia seja do que for, não pode ser concebida sem a idéia em si do que se está ideando. Isto porque, pertence à essência da idéia a idéia do ideado e nada mais é que ela. O que Spinoza, quer dizer com estas volições pode-se dizer de qualquer outra volição por esta não serem nada mais que a sua própria idéia. Esses parecem ser os motivos que levaram Spinoza à afirmar que a vontade e a inteligência são uma só e mesma coisa, não sendo também nada mais do que volições e idéias singulares, pois uma volição singular e uma idéia singular são uma só e mesma coisa.

Pelo que precede, foi suprimida a causa do erro, comumente admitida, pois a falsidade consiste apenas na privação que envolve as idéias mutiladas e confusas, por isso, a idéia falsa, enquanto é falsa, não envolve a certeza. Portanto, qualquer que se suponha que seja a força com que o homem adere ao falso, jamais se pode dizer que ele tem a certeza, pois, Spinoza, entende por certeza algo positivo e não a privação de dúvida. E, por privação de certeza, ele entende a falsidade.

As advertências de Spinoza, no entanto, são em relação ao cuidado que se deve ter ao se distinguir entre uma idéia ou conceito da alma e as imagens das coisas que imaginamos; entre as idéias e as palavras por meio das quais designamos as coisas, isso porque a afirmação que envolve a idéia de uma determinada coisa que afeta o corpo humano, difere da que envolve a idéia de uma outra coisa.

(...) aqueles que julgam que as idéias consistem nas imagens que se formam em nós pelo encontro dos corpos persuadem-se que as idéias das coisas à semelhança das quais não podemos formar qualquer imagem não são idéias,

mas apenas ficções que forjamos pelo livre arbítrio da vontade. (ESPINOSA, 1983, p. 176)

Para rejeitar este preconceito se deve atender à natureza do pensamento, o qual de modo algum envolve o conceito de extensão, e que, por conseguinte, entende claramente que a idéia (uma vez que ela é um modo de pensar) não consiste nem na imagem de qualquer coisa nem em palavras. A essência das palavras e das imagens é constituída apenas por movimentos corporais que de modo algum envolvem o conceito de pensamento. Sendo assim, a afirmação que envolve a idéia de uma determinada coisa que afeta o corpo humano, difere da que envolve a idéia de uma outra coisa, tanto quanto a idéia da primeira difere da segunda, mesmo que ambas estejam universalizadas como pertencentes ao mesmo grupo de coisas existentes no mundo humano como pertencentes à mesma categoria. “Por exemplo, a afirmação que envolve a idéia de círculo difere da que envolve a idéia de triângulo, tanto como a idéia de círculo difere da de triângulo.” (ESPINOSA, 1983, p. 178)

Aparentemente, Spinoza demonstra, nesta *Parte II da Ética*, que a idéia produzida pela alma humana: do seu corpo, de outros corpos que afetam o seu corpo e de si mesma, é tão real quanto o próprio real considerado por ela como real sobre as coisas exteriores, seu interior e do interior do corpo humano. Esta é a única forma possível de se produzir a realidade, que nada mais é que a produção da alma humana quando produz idéias sobre si, sobre o corpo e sobre as coisas exteriores que afetam o corpo humano e o determinam a agir, objetivando a conservação de si perante algo que a desestabiliza e põe em risco essa conservação. Assim, pode se ver que mesmo demonstrando quão enganosa e inadequada possa ser as idéias do próprio corpo, de outros corpos exteriores e de si mesmo, a idéia que alma produz na relação corpo/alma são adequadas por promoverem a conservação de si do ser humano no universo social em que vive e, do qual, não pode sobreviver sem estar neste universo.

#### **4 COMO É A RELAÇÃO DO (E NO) SER HUMANO: CONSIGO E COM O OUTRO PELA NECESSIDADE DE PERSEVERAR NO SEU SER – *CONATUS* – O PODER DOS *AFECCTOS* E DAS *AFECÇÕES***

Nas considerações preliminares sobre a origem da Natureza das *afecções*, Spinoza demonstra que não houve quem determinou a natureza e as forças das *afecções* e, nem, do que pode a alma para as orientar. Que mesmo Descartes, embora acreditasse que a alma tinha, sobre as ações, um poder absoluto, tentou explicar as *afecções* humanas pelas suas causas primeiras e demonstrar, ao mesmo tempo, o caminho pelo qual a alma pode adquirir um império absoluto sobre as *afecções*. Na opinião de Spinoza, Descartes nada demonstrou, a não ser a penetração do seu grande espírito e que, o espírito daqueles que preferem detestar ou ridicularizar as *afecções* e as ações dos homens a conhecê-las, estão, para Spinoza, se utilizando dos vícios dos homens e das suas inépcias.

##### **4.1 Origem e Natureza das *Afecções***

Para Spinoza .(ESPINOSA, 1983, p. 181), a Natureza é sempre a mesma; a sua virtude e a sua potência de agir são unas e por toda parte as mesmas, por isso, nada acontece na Natureza que possa ser atribuído a um vício desta. A Natureza, com efeito, é sempre a mesma; a sua virtude e a sua potência de agir são unas e por toda parte as mesmas, isto é, as leis e as regras da Natureza, segundo as quais tudo acontece e passa de uma forma a outra, são sempre e por toda parte as mesmas; por consequência, a via

reta para conhecer a natureza das coisas, quaisquer que elas sejam, deve ser também uma e a mesma, isto é, sempre por meio das leis e das regras universais da Natureza. Portanto, as *afecções*, de ódio, de cólera, de inveja, etc., consideradas em si mesmas resultam da mesma necessidade e da mesma força da Natureza que as outras coisas singulares; por conseguinte, elas têm causas determinadas, pelas quais são claramente conhecidas, e têm propriedades determinadas tão dignas do nosso conhecimento como as propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos dá prazer. “Quando, por conseguinte, podemos ser a causa adequada de uma dessas *afecções*, por *afecção* entendo uma ação; nos outros casos, uma paixão.” (ESPINOSA, 1983, p. 184), pode-se dizer que da causa adequada, as *afecções* que se produzem nesta, são *ações* e, de causas inadequadas ou parciais, as *afecções* resultantes destas são as *paixões*.

Como, na relação entre o corpo e a alma, a alma e o corpo são uma só e mesma coisa que é concebida, ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão. “Daí resulta que a ordem ou encadeamento das coisas é a mesma, quer se conceba a Natureza sob um atributo, quer sob outro; e, conseqüentemente, que a ordem das ações e das paixões do nosso corpo e, de sua natureza, simultânea à ordem das ações e paixões da alma.”. (ESPINOSA, 1983, p. 185). Por ser dessa mesma ordem e natureza que nem o corpo pode determinar a alma a pensar, nem a alma determina o corpo ao movimento ou ao repouso ou a qualquer outra coisa. Essa indeterminação do corpo, com relação à alma e da alma com relação aos movimentos do corpo, segundo Spinoza, se dá dessa forma porque o que determina a alma a pensar é um modo do pensamento e não da extensão, isto é, não é o corpo. Para uma compreensão mais clara dessa indeterminação da alma e do corpo com relação um ao outro, precisa-se levar em conta que a dificuldade de aceitação de que nem o corpo determina a alma a pensar e, nem é a alma que determina o corpo ao movimento, se dá, por não se ter determinado ainda o que pode o corpo, isto é, a experiência não mostrou a ninguém o que pode ser considerado apenas como corporal pelas leis da Natureza, nem o que o corpo pode ou não fazer a não ser que seja determinado pela alma.

Para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 187), mesmo não se sabendo por que meios a alma move o corpo, sabe-se, pela experiência, que a aptidão da alma de pensar é responsável por não estar inerte o corpo e pelo corpo não ser inerte é que a alma tem

aptidão de pensar. Assim, deve-se, necessariamente, reconhecer que a decisão da alma, que se crê ser livre, não se distingue da imaginação ou memória e não é senão a afirmação necessariamente envolta na idéia, enquanto é uma idéia. E, assim, essas decisões formam-se na alma com a mesma necessidade que as idéias das coisas existentes em ato. A essência da alma, portanto, é constituída, primeiramente, pela idéia de um corpo existente em ato e composta de muitas outras. Dentre essas outras idéias que compõem a idéia de um corpo existente em ato como a primeira coisa que produz a essência da alma, algumas delas são adequadas e outras inadequadas. Disso resulta na natureza da alma e de que a alma é a causa próxima pela qual essa coisa deve ser conhecida segue-se necessariamente de uma idéia adequado ou inadequada. Assim é que, “(...) enquanto a alma (...) tem idéias inadequadas, é necessariamente passiva. Portanto, as ações da alma seguem-se apenas das idéias adequadas, e, por conseguinte, a alma é passiva apenas porque tem idéias inadequadas.” (ESPINOSA, 1983, p. 187). É assim que as ações da alma nascem apenas das idéias adequadas e as paixões dependem apenas das idéias inadequadas. Por que, segundo Spinoza:

(...) as paixões se não se referem à alma senão enquanto ela tem qualquer coisa que envolve uma negação, isto é, enquanto a alma é considerada como uma parte da Natureza, a qual não pode ser percebida clara e distintamente por si mesma sem as outras partes, e (...) que as paixões se referem às coisas particulares da mesma maneira que à alma e que não podem ser percebidas de outra maneira, (...) (ESPINOSA, 1983, p. 187)

Pelos esclarecimentos anteriores, nenhuma coisa pode ser destruída, a não ser por uma causa exterior, pois, a definição de qualquer coisa afirma a essência dessa coisa, mas não a nega, portanto, enquanto se considera somente a coisa não as causas exteriores. Nada se pode encontrar nelas que a possa destruir. E, por Spinoza, considerar que as coisas são de natureza contrária e não poderem coexistir no mesmo sujeito na medida em que uma pode destruir a outra “(...) Toda a coisa se esforça, enquanto esta em si, por perseverar no seu ser.” (ESPINOSA, 1983, p. 188)

As coisas singulares, com efeito, são modos pelos quais os atributos de Deus se exprimem de uma maneira certa e determinada, isto é, coisas que exprimem de uma maneira certa e determinada a potência de Deus em virtude da qual ele existe e age. Nenhuma coisa tem em si nada por que possa ser destruída, isto é, que suprima a sua existência, mas ao contrário, ela opõe-se a tudo o que poderia suprimir a sua existência.

E, por conseqüência, esforça-se por perseverar no seu ser tanto quanto pode e isso esta em seu poder.

A questão do por que se instala o medo do diferente e do desconhecido que trava todo o processo de engendramento de uma nova maneira de ser, pensar e agir, do (e no) ser humano, assim como, do (e no) professor, pode ser respondida como a resistência ao diferente e ao desconhecido que pode ser o que esta se revelando contrário à sua natureza. E, como essa mesma natureza, tendo por objetivo a perseverança em si o máximo que for possível enquanto ação que está em seu poder, faz isso de modo diferenciado de produzir a sua singularidade, justamente, pelo fato desse modo diferenciado de produção da singularidade, enquanto engendramento da vida que engendra a vida, que não encontrará adesão ou não será facilmente compreendida e aceita enquanto não for possível de que compreenda que é esse modo de produção humana da singularidade que leva a tal situação. Ou, ainda, à que se compreenda que é necessário destruir esse modo singular de conservação de si que o ser, enquanto ser humano, produziu, para que se possa diferenciar esse modo de aceitação do diferente como algo que pode ser melhor para essa mesma conservação de si, tanto enquanto ser humano quanto enquanto profissional que é. E, como afirma Spinoza: “O esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser não é senão a essência atual dessa coisa.”. (ESPINOSA, 1983, p. 189)

Um dos primeiros pontos levantados aqui, para a resolução das questões anteriores, está na afirmação de Spinoza de que, isso pode advir de que: da essência de uma coisa qualquer, resulta necessariamente certas coisas que nada mais podem ser do que aquilo que resulta necessariamente da sua natureza dada. “É por isso que o poder de qualquer coisa, isto é, o esforço pelo qual ela age, quer só, quer com outras, ou pelo qual tende a agir, isto é (...), o poder ou esforço pelo qual ela tende a perseverar no seu ser, não é senão a essência dada ou atual da coisa.” (ESPINOSA, 1983, p. 189)

Outra coisa que pode estar na base da resistência à produção diferenciada da singularidade do ser, segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 189, esta na questão de que, o esforço pelo qual cada coisa tende a perseverar no seu ser não envolve tempo infinito, mas um tempo indefinido, isto é, o esforço pelo qual a coisa existe não envolve

tempo limitado, mas, ao contrário, uma vez que, se nenhuma causa exterior a destruir, ela continuará a existir sempre, em virtude da mesma potência pela qual existe já, envolvendo esse esforço um tempo indefinido. Isso decorre, segundo Spinoza de que, se fosse limitado o tempo que determina a duração da coisa, estaria na própria potência na virtude da qual a coisa existe, podendo já ter em si o que a destruísse, como não é assim, só uma causa exterior pode destruí-la e aí reside a complicação quanto ao processo de produção diferenciada da singularidade do (e no) ser humano, conseqüentemente, do (e no) professor, que são uma só e mesma pessoa.

Tentando pensar com Spinoza a idéia da complexidade quanto à proposta de produção diferente da singularidade humana e profissional, pela nova proposta de educação que tem no professor, o produtor de si mesmo e de novos conhecimentos ao mesmo tempo em que deve ser o mediador entre o conhecimento produzido cientificamente, no social e, o conhecimento empírico produzido pelo (e no) aluno, singularmente, reside ainda, no fato de que:

“A alma, quer enquanto tem idéias claras e distintas, quer enquanto tem idéias confusas, esforça-se por perseverar no seu ser por uma duração indefinida e tem consciência do seu esforço.” (ESPINOSA, 1983, p. 189). Pois, o esforço indefinido e consciente do perseverar no seu ser esta relacionada á questão da alma ser constituída por idéias adequadas e inadequadas, que, tanto enquanto tem umas como enquanto têm outras, ela esforça-se por perseverar no seu ser por uma duração indefinida. Isso porque, para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 189-190), a alma, pelas idéias das *afecções* do corpo tem necessariamente consciência de si mesmo e tem consciência do seu esforço. Este esforço, enquanto se refere apenas à alma, chama-se *vontade*; mas, quando se refere ao mesmo tempo à alma e ao corpo, chama-se *apetite*.

O *apetite* não é, senão, a própria essência do homem, da natureza da qual se segue necessariamente o que serve para a sua conservação; e o homem é assim, determinado a fazer essas coisas. Além disso, entre o *apetite* e o *desejo* não há nenhuma diferença, a não ser que o *desejo* se aplica geralmente aos homens quando têm consciência do seu *apetite* e, por conseguinte, pode ser assim definido: o *desejo é o apetite de que se tem consciência*. É, portanto, evidente, em virtude de todas estas



coisas, que nós não nos esforçamos por fazer uma coisa que não queremos, não apeteçemos nem desejamos qualquer coisa porque a consideramos boa; mas, ao contrário, julgamos que uma coisa é boa porque tendemos para ela, porque a queremos, a apeteçemos e desejamos.

Aqui cabe perguntar o que acontece quando o corpo tem apetites que ainda não se consolidaram conscientemente na alma ? Será que isso pode ocorrer, já que não se sabe o que pode o corpo sem a determinação da alma? Pode ser, essa a causa, da dificuldade de se destruir uma idéia de perseverança no seu ser pelo modo de produção atual que essa necessidade humana tem possibilitado?

Na tentativa de resolução destas novas questões suscitadas pelo pensamento de Spinoza, solicita que se leve em conta que o desejo é um apetite consciente que se tem, não por se considerar *bom* o que se deseja, mas por se julgar que alguma coisa é boa porque tendemos a ela, por a querermos, apeteçermos e a desejarmos, isto é, por termos uma idéia de que a nossa forma de ser é a melhor forma de perseverança do nosso ser em detrimento de outras.

Quando, essa afirmação ou negação, resulta de uma idéia inadequada sobre o que é *bom* ou *mau* para a conservação de si, pode ser o que esteja impossibilitando vermos que essa forma de preservação ao invés de levar à perseverança do nosso ser, esta destruindo essa possibilidade de preservação de si, já consolidada como a melhor forma de perseverança de si diante das novas necessidades e imposições do mundo humano, social e econômico no tempo atual. Isso tentando uma interpretação a partir do modo de pensar de Spinoza.

As perguntas aqui suscitadas encontram eco na *Proposição XI*, e no seu *Escólio*, pois, nestes Spinoza, considera que: “Se uma cousa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de agir do nosso corpo, a idéia dessa mesma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de pensar da nossa alma.” (ESPINOSA, 1983, p. 190) acontece pelo fato de que, a alma, pode sofrer grandes transformações e passar ora para uma maior perfeição, ora a uma menor. Essas formas de poder ser, pensar e agir de uma

forma ou de outra, dependendo das transformações pelas quais a alma passa, são traduzidas, como paixões que explicam as *afecções* de alegria e de tristeza.

Por alegria, no spinozismo, se entende a paixão pela qual a alma passa a uma perfeição maior; por tristeza, ao contrário, a paixão pela qual a alma passa a uma perfeição menor. Como as *afecções* de alegria, tristeza e de desejo, são as únicas *afecções* primárias, de onde nascem todas as outras, uma idéia pode ser contrária a outra idéia. Uma idéia poder ser contrária a outra idéia porque a idéia constitui a essência da alma envolvendo a existência do corpo por tanto tempo quanto o corpo existe. A existência presente da alma humana depende apenas de que a alma envolve a existência atual do corpo e sua potência pela qual ela imagina as coisas e se recorda delas. Depende também de que ela envolva a existência atual do corpo. Segue-se disso, pela *Proposição XII* (ESPINOSA,1983) que a alma esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar as coisas que aumentam ou facilitam a potência de agir do corpo.

O tempo em que o corpo é afetado por um modo que envolve a natureza de um corpo exterior, a alma humana considera esse corpo como presente por tanto tempo quanto a alma humana considera um corpo exterior como presente, pois o imagina presente mesmo que esteja ausente ou não exista mais. Isto se dá devido o corpo humano ser afetado por um modo que envolve a natureza desse corpo exterior. Como consequência, por tanto tempo quanto a alma imagina o que aumenta ou facilita a potência de agir do nosso corpo, o corpo é afetado por modos de ser que aumentam ou facilitam a sua potência de agir. Durante esse tempo também é aumentada ou facilitada a potência de pensar da alma. E, por conseguinte, a alma esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar essas coisas, Mas quando “(...) a alma imagina coisas que diminuem ou reduzem a potência de agir do corpo, esforça-se, tanto quanto pode, por se recordar de coisas que excluem a existência delas.” (ESPINOSA, 1983, p. 191)

Durante o tempo em que a alma imagina coisas que diminuem ou reduzem a potência da alma e do corpo, a alma as imaginará até que imagine outra coisa que exclua a existência dessas primeiras, assim, “(...) a potência da alma e do corpo é diminuída e reduzida até que a alma imagine outra coisa que exclua a existência daquela que imagina; esforçar-se-á, portanto, (...) tanto quanto puder, por imaginar essa coisa ou

recordar-se dela.” (ESPINOSA, 1983, p. 192) É desse modo que, para Spinoza, a alma, se repugna a imaginar coisas que diminuam ou reduzem a sua própria capacidade e a do corpo. Isso, pela nossa compreensão, responde ao que é o amor e o que é o ódio para Spinoza. Amor é a alegria acompanhada da idéia de uma causa exterior, e o ódio a tristeza acompanhada da idéia de uma causa exterior. Aquele que ama se esforça por ter presente e conservar a coisa que ama, ao contrário, aquele que odeia, se esforça por afastar e destruir a coisa que odeia.

No spinozismo, a alma uma vez afetada, simultaneamente, por duas *afecções*, sempre que for afetada por uma delas posteriormente, será também afetada pela outra. Isto se dá devido ocorrer, num mesmo processo, do corpo ser afetado dessa mesma forma e, como, as imaginações da alma indicam antes as *afecções* do corpo humano que a natureza dos corpos exteriores, se o corpo, e, conseqüentemente, a alma, for afetada simultaneamente por duas *afecções*, sempre que for afetada, em seguida, por uma delas será afetada também pela outra. Assim, a alma passa a produzir a idéia de outras coisas, que vão produzindo novas formas de ser e estar; ou seja, de afetar e ser afetado, tanto do corpo como da alma. Por quanto tempo dure, o aumento da potência do corpo e da alma para agir por esse modo de afetar e ser afetado, mais a alma se esforçará para imaginar o que esta provocando essa mesma potência. Por isso, é difícil desligar-se ou evitar uma *afecção* dessa natureza, e, conseqüentemente, o afeto para com a coisa exterior que possibilita a produção de maior potência tanto do corpo como da alma. Daqui se pode deduzir que, uma coisa qualquer pode ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza ou de desejo, como diz Spinoza.

Uma vez que a alma for afetada simultaneamente por duas *afecções* e, uma não aumentar nem diminuir a sua potência de agir, enquanto que a outra aumenta ou diminui essa potência, sempre que a alma for afetada pela primeira *afecção*, imediatamente será afetada pela segunda. Nesse processo *afectivo*, a alma, segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 193) será afetada de alegria ou de tristeza; e, por conseqüência, a coisa que causa a primeira *afecção* será, não por si mesma, mas por acidente, causa de alegria ou de tristeza. Pelo mesmo processo pode demonstrar-se facilmente que essa coisa pode ser, por acidente, causa de desejo. É desse modo que podemos amar ou odiar uma coisa que consideramos como sendo afetada por uma *afecção* de alegria ou de tristeza de que

ela não é a causa suficiente. Motivo pelo qual Spinoza afirma que a alma imaginando, mais tarde, essa coisa, experimenta uma *afecção* de alegria ou de tristeza, isto é, acontece que a potência da alma e do corpo é aumentada ou diminuída, conseqüentemente, a alma deseja imaginar essa coisa, ou sente aversão em imaginá-la, isto é, ama-a ou odeia-a. Assim, para Spinoza, pode acontecer de que amemos certas coisas ou que as odiemos, sem qualquer causa conhecida por nós.

Por *simpatia* ou *antipatia*, amamos ou odiamos objetos que nos afetam de alegria ou de tristeza, apenas pelo fato de terem qualquer traço de semelhança com aqueles que habitualmente nos afetam com essas *afecções* – de alegria ou tristeza. E, “(...) Apenas porque imaginamos que uma coisa tem algo de semelhante com um objeto que habitualmente afeta a alma de alegria ou de tristeza, embora aquilo por que essa coisa se assemelha a esse objeto não seja a causa eficiente dessas *afecções*, amaremos, todavia, essa coisa ou odiá-la-emos.” (ESPINOSA, 1983, p. 193).

Podemos, então, deduzir que: o amor e o ódio por um objeto que se assemelha ao que habitualmente afeta a alma de alegria ou tristeza, mesmo que não seja a causa eficiente dessas *afecções*, se dá, segundo a hipótese levantada por Spinoza, porque o homem considera como uma *afecção* de alegria ou de tristeza, no próprio objeto, o traço de semelhança que a ele tem com o objeto que a sua semelhança referencia. Assim, pode-se dizer que, as coisas não produzem *afecções* tristes ou alegres por si mesmos em nós. Elas levam à produção de *afectos* semelhantes ao produzido por outra coisa que já tenha provocado a produção de *afecções* tristes ou alegres, pela percepção acidental da semelhança que apresenta com a coisa que nos *afectou* como causa primeira. Desse modo, elas, proporcionarão *afecções* tristes ou alegres, conforme o que ela nos leva a experimentar. E o faz, apenas pelos traços de semelhança com outra coisa que já tenha provocado em nós a produção de *afecções* tristes ou alegres, por este motivo nós a amaremos ou odiaremos do mesmo modo que a coisa como causa primeira dessas *afecções*.

Outra questão que leva o ser humano a amar e odiar ao mesmo tempo uma determinada coisa, se dá, segundo Spinoza: “Se imaginarmos que uma coisa, que habitualmente nos faz experimentar uma *afecção* de tristeza, tem qualquer traço de

semelhança com outra que habitualmente nos faz experimentar uma *afecção* de alegria igualmente grande, (...)” (ESPINOSA, 1983, p. 194). Assim, ela é por si mesma causa de tristeza e, enquanto a imaginamos com essa *afecção*, a odiaremos. Mas, enquanto imaginarmos que ela tem qualquer traço de semelhança com outra coisa que, habitualmente nos faz experimentar uma *afecção* de alegria igualmente grande, nós a amaremos com um igual impulso de alegria. Assim, a amaremos e a odiaremos ao mesmo tempo.

O estado de alma que nasce de duas *afecções* contrárias é chamado por Spinoza de *flutuação da alma*. Essas *afecções*, quando se apresentam da mesma maneira como a dúvida para a imaginação, difere dessa, segundo o mais e o menos, ao mesmo tempo. Nesse caso, ambas (*afecção* contrária e dúvida), são consideradas por Spinoza como *flutuações da alma*. A primeira se dá por acidente e a segunda por serem produzidas por si mesmas, deduzidas como flutuações da alma apenas por ser assim mais facilmente deduzidas das proposições precedentes e não por negarem que as flutuações da alma nasçam, a maioria das vezes, de um objeto que é causa eficiente de uma e outra *afecção*. Isto se dá por ser o corpo humano composto de um grande número de indivíduos de natureza diversa e, por consequência, pode ser afetado de maneiras muito numerosas e diversas por um só e mesmo corpo e, inversamente, uma vez que uma só e mesma coisa pode ser afetada de numerosas maneiras, poderá, portanto, afetar também uma só e mesma parte do corpo de maneiras múltiplas e diversas. “Por estas explicações, podemos conceber facilmente que um só e mesmo objeto pode ser a causa de *afecções* múltiplas e contrárias.” (ESPINOSA, 1983, p.194). Esses são os motivos que levam Spinoza à dizer que o “ (...) homem experimenta pela imagem de uma coisa passada ou futura a mesma *afecção* de alegria ou de tristeza que pela imagem de uma presente”. (ESPINOSA, 1983, p.194)

Parafraseando Spinoza, pelo tempo de duração que um homem for afetado pela imagem de uma coisa, ele a considerará como presente mesmo que não exista mais. Só a imagina, como passada ou futura na medida em que a imagem dessa coisa está junto à imagem do tempo passado ou futuro. Assim, a imagem de uma coisa que afeta o homem não pode ser em si mesma, ao mesmo tempo, em que é a mesma, quer se refira ao futuro ou ao passado, quer se refira ao presente, pois o estado do corpo, ou a sua *afecção*, é o

mesmo, quer a imagem seja de uma coisa passada ou futura, ou a de uma coisa presente. E, por conseqüência, *afecção* de alegria e de tristeza será a mesma, quer a imagem seja de uma coisa passada ou futura, ou a de uma coisa presente. Desse modo, somos ou seremos afetados por ela enquanto a imaginamos assim, afirmamos a sua existência; isto é, o corpo não experimenta nenhuma *afecção* que exclua a existência da coisa. Por conseqüência, o corpo é afetado pela imagem dessa coisa da mesma maneira que se ela estivesse presente. Como, todavia, a maioria das vezes acontece que aqueles que fizeram a experiência de um grande número de coisas, durante o tempo em que consideram uma coisa como futura ou passada, estão flutuantes e têm, quase sempre, o resultado por duvidoso “(...) daí resulta que as *afecções* nascidas de semelhantes imagens não são tão constantes, e são geralmente perturbadas pelas imagens de outras coisas, até que os homens se tornem mais seguros do resultado da coisa.” (ESPINOSA, 1983, p.195)

Tentando pensar no estilo de Spinoza, podemos supor o porque do homem, conseqüentemente o professor, enquanto uma e mesma pessoa, não consegue tão facilmente engendrar-se subjetivamente enquanto ser humano e profissional da educação de modo diferente das subjetividades que o afetaram no passado. Essa afetação de subjetividades passadas, interfere e infere no engendrar-se de sua singularidade passada, presente e futura por estar, ainda, presente, mesmo que de forma inconstante. Muito do que é qualquer singularidade humana foi, continua e continuará sendo engendrada tendo como base de sustentação as *afecções* presentes, passadas e futuras do como é, como deveria ser e do como foi produzida a subjetividade do professor, enquanto um ideal profissional, ou seja, um devir a ser, no decorrer dos tempos em que a universidade se constituiu numa instituição de ensino/pesquisa e extensão – produtora, guardiã e constituída pelos conhecimentos humanos científicos-filosóficos-tecnológicos e psicológicos. Assim, pode se suspeitar de que, muitas vezes, por mais que o professor queira ou se esforce por ser diferente, se apresenta como uma tarefa que não é fácil de ser concretizada da maneira como ele quer ou que a conjuntura atual da educação e da sociedade, incitam a que se produza. Isso, pode ser, o que tem levado à que essa singularidade tenha que se produzir diferentemente para que isso seja possível.

Pensando ainda com Spinoza, nessa produção, a maior dificuldade encontrada por todas as singularidades humanas e profissionais, parece ser o fato de que, a impossibilidade e engendramento tal qual se quer ou se almeja, não se dá. Essa verdade machuca, dói, provoca medo, confusão, e outras tantas paixões tristes, que só podem ser vencidas, se a subjetividade do professor, delineada na atualidade, e que o afeta, provocar uma paixão alegre muito maior do que a provocada pela paixão da subjetividade que o afetou no passado e, ambas, possam ser vistas como idéias-força que se produzem pelas necessidades atuais de cada época histórica e ideadas pela Razão. Pode se ver, também, que se deve ter como uma inspiração, mas não como um ideal real que possa ser engendrado. Além disso, exige-se, diante dessa verdade, que o homem, singularmente se torne mais seguro de que mesmo os poucos resultados alcançados na direção da concretização dessa inspiração, eles sempre se darão pela necessidade singular; que precisa de um pouco de segurança quanto ao resultado dessa diferente maneira de engendrar-se tanto enquanto ser humano como enquanto profissional.

Seguindo as sugestões de Spinoza, a maneira que pode tornar mais seguro do resultado dessa diferente maneira de produzir-se está, ao que parece, ligada à questão da superação tanto da dúvida gerada pelas *afecções* de esperança quando pela superação da angústia gerada pela *afecção* de medo. Essa superação subtende, portanto, que, no primeiro caso a esperança se transforme em segurança e no segundo, o medo se transforme em desespero. Pois, ambos (esperança e medo) são, concomitantemente, uma alegria instável, nascida da imagem de uma coisa futura ou passada de cujo resultado duvidamos e que, quando vista como uma coisa passada, produz o contentamento – alegria nascida da imagem de uma coisa passada de cujo resultado duvidamos ou, uma tristeza instável, nascida também da imagem de uma coisa duvidosa e que, quando vista como uma coisa passada, leva ao desespero.

Ao nosso ver, dessa alegria ou tristeza produzida pela superação da esperança ou do medo, é o que pode possibilitar que se perceber as mesmas coisas que nos determinam exteriormente de modo diferente da atual maneira como são percebidas pelo corpo, conseqüentemente, que se produza, na alma, idéias diferentes sobre estas

coisas, sobre o corpo e sobre si mesma, proporcionando, desse modo, o engendramento da própria singularidade de modo diferente do que se vinha produzindo até a atualidade.

Retirando a dúvida dessas *afecções*, a esperança se transforma em segurança e o medo em desespero, que são a alegria ou a tristeza nascidas da imagem de uma coisa que tememos ou esperamos. É desse modo que, aparentemente, o ser humano, tem condições de se produzir singularmente de maneira diferente, pois, da maneira como se desenvolve o raciocínio de Spinoza, pode se concluir provisoriamente que, as *afecções* alegres ou tristes produzidas pela segurança e desespero se tornam muito maiores do que as *afecções* produzidas pela esperança ou o medo.

A suposição da superação da esperança e do medo, que produz segurança quanto à alguma coisa que nos determina exteriormente a agir de modo diferente, mesmo que provoque *afecções* alegres, encontra, ainda, um obstáculo quanto a possibilidade de que ela se concretize realmente e do modo como a própria singularidade almeja.

Apesar de ser provável que se possa engendrar a própria singularidade de modo diferenciado do que se vinha engendrando, pode acontecer, que esta seja engendrada por uma outra determinação. Exemplo disso, é a produção do remorso que esse modo diferente de pensar e agir – tristeza oposta ao contentamento. Pois, enquanto o contentamento, mediante a alegria nascida da imagem de uma coisa passada de cujo resultado duvidamos, pode promover novamente, na atualidade, a produção da esperança de que essa imagem volte a produzir em nós a mesma *afecção* alegre, mas, quando confrontada com o contexto atual em que se vive, pode se produzir, na própria singularidade, contentamento ou remorso. Pois, na produção do contentamento há essa possibilidade de produção do remorso que pode levar à destruição daquilo que se ama – o modo diferente de engendramento de nós mesmo, pela não aceitação daqueles que amamos desse novo modo de pensarmos ou agirmos.

O remorso da novidade, causará, neste contexto, tristeza, conseqüentemente, a redução da potência de agir, podendo dar início à tentativa de retorno do modo anterior de engendramento de nossa singularidade. O que proporcionaria, um engendramento singular, não só diferente do pensado e ideado, como também, pode até mesmo ser



contrário a estes. Isso pode ser esclarecido ou aceito, a partir da *Proposição XIX* (ESPINOSA, 1983, p. 195), onde, Spinoza afirma que aquele que imagina que aquilo que ama é destruído ficará triste; se, ao contrário, imagina que aquilo que ama é conservado, alegrar-se-á. Isto se dá, porque, no esforço da alma por imaginar, tanto quanto pode, as coisas que aumentam ou favorecem a capacidade de agir do corpo, isto é, as coisas que ela ama é afetada de alegria pelas imagens das coisas que favorecerem a existência da coisa amada, favorecendo também o esforço da alma pelo qual ela se esforça por imaginar a coisa amada.

(...) a imaginação é favorecida pelo que põe a existência da coisa e, ao contrário, reduzida pelo que a exclui (...). Portanto, as imagens das coisas que põem a existência da coisa amada favorecem o esforço da alma pelo qual ela se esforça por imaginar a coisa amada, isto é (...), afetam a alma de alegria; e, ao contrário, as coisas que excluem a existência da coisa amada reduzem esse esforço da alma, isto é (...), afetam a alma de tristeza. Portanto, aquele que imagina que aquilo que ama é destruído ficará triste, etc. (ESPINOSA, 1983, p. 195)

O contrário também é verdadeiro para Spinoza. Assim, conforme a *Proposição XX* (ESPINOSA, 1983, p. 195) – aquele que imagina que aquilo que odeia é destruído alegrar-se á. Pois, a alma esforça-se por imaginar o que exclui a existência das coisas que diminuem ou reduzem a capacidade de agir do corpo. Dessa maneira é que pode acontecer de que amemos certas coisas ou a odiemos sem motivo aparente ou, como diz Spinoza, sem uma causa conhecida, mas apenas por simpatia ou antipatia. Pelo mesmo motivo, objetos nos afetam de alegria ou de tristeza, apenas pelo fato de terem qualquer traço de semelhança com aqueles que habitualmente nos afetam com essas *afecções*. Desse modo, uma coisa ou um objeto, mesmo que não seja a causa eficiente das *afecções* de alegria ou tristeza que afeta a alma, amaremos ou odiaremos essa coisa ou esse objeto.

Diante da demonstração de Spinoza sobre como somos afetados de alegria ou de tristeza por coisas que não são em si mesmas causas eficientes dessas *afecções*, podemos perceber que não são as coisas que produzem essas *afecções* apesar de produzirem em nossa alma alegria ou tristeza conforme o que experimentamos com (e na) relação com estas coisas e sim, essas *afecções* são produzidas por (e em) nós pelos traços de semelhança que vemos ou atribuímos a elas, mas que foram causadas por outras coisas que nos afetaram de alegria ou tristeza. Essas sim, são as causas eficientes,

enquanto que as outras são por acidente causas destes estados da alma, mas nem por isso, deixam de provocar as mesmas emoções de alegria ou tristeza e os mesmos sentimentos de ódio ou de amor, que os da causa eficiente.

Conforme podemos, ainda, verificar pela *Proposição XVIII* (ESPINOSA, 1983, p.194)., o ser humano, nesse estado de flutuação da alma, pode experimentar pelas imagens de uma coisa passada ou futura a mesma *afecção* de alegria ou de tristeza que pela imagem de uma coisa presente. O que implica que o tempo em que o homem é afetado pela imagem de uma coisa, ele vai considerá-la como presente mesmo que ela não exista e, só a imaginará como passada ou futura, na medida em que a imagem dessa coisa está junto à imagem do tempo passado ou futuro.

Pode-se dizer, assim, que a imagem de uma coisa considerada em si mesma é a mesma, quer se refira ao futuro ou ao passado. Assim, no presente, o estado do corpo ou a sua *afecção*, é o mesmo, quer a imagem seja a de uma coisa passada ou futura, ou a de uma coisa presente. “E, por conseqüência, a *afecção* de alegria e de tristeza será a mesma, quer a imagem seja a de uma coisa passada ou futura, ou de uma coisa presente.” (ESPINOSA, 1983, p.194). Nestas circunstâncias, a coisa passada ou futura, denominada assim por Spinoza enquanto somos ou seremos afetadas por ela – enquanto a imaginamos como ela nos afetou ou afetará, afirmamos sua existência, pois, o corpo não experimenta nenhuma *afecção* que exclua a existência da coisa, por isso, continua sendo afetado pela imagem dessa coisa da mesma maneira que se ela estivesse presente.

Como, (...) a maioria das vezes acontece que aqueles que fizeram a experiência de um *grande número* de coisas, durante o tempo em que consideram uma coisa como futura ou passada, estão flutuantes e têm, quase sempre, o resultado duvidoso (...), daí resulta que as *afecções* nascidas de semelhantes imagens não são tão constantes, e são geralmente perturbadas pelas imagens de outras coisas, até que os homens se tornem mais seguros do resultado da coisa. (ESPINOSA, 1983, p. 195)

É desse modo que Spinoza, entende o que são a esperança, o medo, a segurança, o desespero, o contentamento e o remorso. Esperança como uma alegria instável, nascida da imagem de uma coisa futura ou passada, de cujo resultado duvidamos; o medo, ao contrário, como uma tristeza instável, também, nascida da imagem de uma coisa duvidosa. Ao ser retirada a dúvida dessas *afecções*, a esperança se transforma em segurança e o medo em desespero – como a alegria ou a tristeza nascida da imagem de

uma coisa que tememos ou esperamos. Em seguida, o contentamento como a alegria nascida da imagem de uma coisa passada de cujo resultado duvidamos e, o remorso, como a tristeza oposta ao contentamento.

Podemos então dizer, como Spinoza, que por meio desse modo de sentir, ver e ser afetado pelas coisas, a alma esforça-se, o tanto que pode por imaginar as coisas que aumentam ou favorecem a capacidade de agir do corpo. Isto é, as coisas que ela ama.

Ora, a imaginação é favorecida pelo que põe a existência da coisa e, ao contrário, reduzida pelo que a exclui. Portanto, as imagens das coisas que põem a existência da coisa amada favorecem o esforço da alma pelo qual ela se esforça por imaginar a coisa amada, isto é, afetam a alma de alegria; e, ao contrário, as coisas que excluem a existência da coisa amada reduzem esse esforço da alma, isto é), afetam a alma de tristeza.

Do mesmo modo, pela *Proposição XXI* – “Aquele que imagina aquilo que ama afetado de alegria ou de tristeza será igualmente afetado de alegria ou de tristeza: e ambas essas afeções serão maiores ou menores naquele que ama, conforme forem na coisa amada.” (ESPINOSA, 1983, p. 196). Isso ocorre porque as imagens das coisas que põem a existência da coisa amada, favorecem o esforço da alma pelo qual ela se empenha por imaginar essas coisas. Neste caso, a alegria põe a existência da coisa que experimenta essa alegria, e isso tanto mais quanto a *afecção* de alegria é maior, pois ela é uma passagem para uma maior perfeição. Portanto, a imagem da alegria da coisa amada favorece, naquele que ama, o esforço da alma, isto é afeta de alegria aquele que ama, e de uma alegria tanto maior quanto essa *afecção* for maior na coisa amada.

Assim como a alma é afetada de alegria ou de tristeza pela mesma coisa que afeta de alegria ou de tristeza. Com estes mesmos estados da alma naquele que ama, com o mesmo grau e densidade, a alma humana é afetada de amor ou de ódio pela coisa que afeta de alegria ou de tristeza aquilo que amamos. Assim, “Aquele que afeta de alegria ou de tristeza a coisa que amamos afeta-nos também de alegria ou de tristeza, uma vez que imaginamos a coisa que amamos afetada dessa alegria ou dessa tristeza.” (ESPINOSA, 1983, p. 196). A idéia de que uma causa exterior acompanha a alegria e a

tristeza que afeta a coisa amada, nos afetará de amor ou ódio para com a coisa que se traduz nessa causa exterior. Dessa ação humana, a *tristeza* nascida do *desgosto* de outrem resulta no que Spinoza chama de *comiseração*, e favor o *amor* para com aquele que faz bem a outro e, o contrário, indignação o *ódio* para com aquele que faz mal a outrem.

Transportando o que foi dito, nestas últimas proposições, por Spinoza, com relação aos modos de *afectar* e ser *afectado*, para a questão de sermos, nós mesmos, com um modo diferente de engendrar nossa singularidade, que afetemos de tristeza aqueles que amamos, podemos ver que o resultado disso, pode ser a produção de tristeza, ao invés de alegria que tenhamos. Isso porque, essa tristeza só pode ser advinda do remorso que sentimos quando provocamos tristeza, com nosso modo diferente de ser, naqueles que amamos.

A necessidade de destruir essa tristeza que pode levar a que tenhamos alegria por tentarmos voltar a ser a singularidade que éramos. Mas como essa possibilidade não existe mais, engendramos uma outra singularidade que não é nem a que produzimos anteriormente pelo modo diferente de pensar e agir e nem a anterior a esta produção. Com efeito, o que se engendra é uma nova singularidade que a atualidade permite e, nunca a que pensamos ou idealizamos engendrar, só que este engendramento é realizado pelo mesmo modo anterior. Modo humano de produção da singularidade que se engendra sempre e, desde sempre.

Complementa estas idéias e, complicando ainda mais a dificuldade de engendramento de um modo diferente de nossa singularidade de acordo com o que se idealiza pela Razão ou se deseja pelas nossas paixões ou, ainda, no sentido de sermos como desejamos ser sem nos importarmos com o que os outros querem que sejamos, pela compreensão do quanto podemos ser determinados pelas nossas paixões em detrimento de nossa Razão, Spinoza, considera que temos *comiseração* por uma coisa que amamos e das coisas relativas às quais não tivemos ainda qualquer *afecção*, desde que a consideremos semelhante a nós, por consequência, vemos com favor aquele que fez bem ao nosso semelhante e, ao contrário, indignamos-nos contra aqueles que lhe fez mal.

Ao imaginarmos que o que odiamos é afetado de tristeza, seremos afetados de alegria. Ao contrário, se imaginarmos que o que odiamos é afetado de alegria, seremos afetados de tristeza. A alegria ou a tristeza, originadas dessa afetação, será mais ou menos intensa, pela imaginação do quanto a coisa odiada é afetada de alegria ou de tristeza. Mas, como a alegria põe a existência da coisa alegre tanto mais quanto maior for concebida a alegria, a imaginação daquilo que se odeia afetado de alegria, reduzirá o esforço da nossa alma e ela será afetada de tristeza. Isso se dá, porque, quando se tem em vista que o ódio se rompe pela imaginação de uma coisa semelhante a si é afetada por *afecção* de tristeza. Pois o que esta suposto aqui é que se deve ficar triste quando algo semelhante a si é afetado de tristeza, assim como, inversamente, se é imaginado que alguma coisa semelhante a si afetada alegria.

“Se imaginamos que alguém afeta de alegria uma coisa que nós odiamos, seremos também afetados de ódio para com ele. Se, ao contrário, imaginamos que ele a afeta de tristeza, seremos afetado de amor para com ele.” (ESPINOSA, 1983, p. 197). Assim, amamos o que causa tristeza naquilo que odiamos e odiamos aquilo que causa alegria no que odiamos. Mas esse *afecto* produzido desse modo, ao invés de promover maior potência de ação, diminui a nossa capacidade de agir por ir contra o princípio segundo o qual uma *afecção* de alegria, promove alegria e faz com que amemos o que a promove, seja em nós ou na coisa que amamos, o mesmo vai ocorrer, com a tristeza causada pela percepção de algo que afeta de alegria o que odiamos. Tanto em um como no outro, o estado que a alma for afetada na relação de ódio, aumentará a sua potência para imaginar a destruição do que odeia e isso, conseqüentemente, levará à uma menor potência para agir, da alma. Pois, a potência da alma só é aumentada por aquilo que promove a alegria, conseqüentemente, mesmo a alegria promovida por aquilo que imaginamos que promova tristeza em quem odiamos, é algo que promove tristeza ao invés de alegria.

Além de que, pela *Proposição XXV* (ESPINOSA, 1983, p. 198), nos esforçamos por afirmar de nós e da coisa amada tudo o que imaginamos que a afeta ou nos afeta de alegria e, ao contrário, nos esforçamos por negar tudo o que imaginamos que a afeta ou nos afeta de tristeza. Nesse esforço, buscamos considerar presente tudo o que nos afeta e afeta a quem amamos, de alegria e, por excluir, o que nos afeta e afeta a quem amamos,

de tristeza. E na *Proposição XXVI* (ESPINOSA, 1983, p. 198), nos esforçamos por afirmar de uma coisa que odiamos tudo o que imaginamos que a afeta de tristeza e, ao contrário, por negar tudo o que imaginamos que a afeta de alegria. Estes são os motivos que levaram Spinoza a afirmar que, facilmente, teremos de nós e da coisa amada uma opinião mais vantajosa do que seria justo e uma opinião menos vantajosa do que seria justo da coisa odiada. A opinião mais vantajosa do que seria justo de nós mesmo, Spinoza, denomina de *orgulho*, como uma espécie de delírio, pois sonhamos com os olhos abertos, que podemos fazer tudo o que se atinge apenas com a imaginação, consideramos como real e exaltamos como isso, enquanto não somos capazes de imaginar o que exclui a existência disso e limita a nossa própria capacidade de ação.

(...) Portanto, o orgulho é a alegria nascida do fato de um homem ter de si mesmo uma opinião mais vantajosa que o que seria justo. Por outro lado, a alegria que nasce do fato de o homem ter acerca de outro uma opinião mais vantajosa que o que seria justo chama-se estima; e, enfim, chama-se desestima aquela que nasce do fato de um homem ter acerca de outro uma opinião menos vantajosa do que seria justo. (ESPINOSA, 1983, p. 198)

Quanto à questão das *afecções* tristes ou alegres, quando afetam uma coisa semelhante a nós, mesmo que não experimentemos qualquer *afecção* por ela, apenas pelo fato de sua semelhança conosco, somos afetados de uma *afecção* semelhante. Isso ocorre, segundo Spinoza, porque – “As imagens das coisas são *afecções* do corpo humano cujas idéias nos representam os corpos exteriores como presentes (...); isto é (...), cujas idéias envolvem a natureza do nosso corpo e, ao mesmo tempo, a natureza de um corpo exterior.” (ESPINOSA, 1983, p. 198-199). Isso procede desse modo porque, quando a natureza de um corpo exterior é semelhante ao nosso corpo, a idéia desse corpo que imaginamos envolve uma *afecção* do nosso corpo semelhante à do corpo exterior, conseqüentemente, ao imaginarmos alguém semelhante a nós como afetado por qualquer *afecção*, essa imaginação envolverá uma *afecção* semelhante do nosso corpo. Portanto, pelo fato de que imaginamos que uma coisa semelhante a nós experimenta qualquer *afecção*, experimentamos uma *afecção* semelhante à sua. Ao contrário, se odiamos uma coisa semelhante a nós, experimentaremos, na medida do nosso ódio, uma *afecção* contrária, mas não semelhante à sua.

No *Escólio da Proposição XXVII* (ESPINOSA, 1983, p. 199), Spinoza chama de *comiseração*, as imitações das *afecções* quando se referem à tristeza, *emulação*,

quando são referentes ao desejo, que ele considera como sendo uma coisa gerada em nós pelo fato de imaginarmos que outros seres semelhantes a nós têm esse mesmo desejo. No *Corolário* I e II, dessa mesma *Proposição*, bem como na demonstração destes, Spinoza, trabalha com a hipótese de que, ao imaginarmos que alguém, ao qual não experimentamos qualquer *afecção*, afeta de alegria uma coisa semelhante a nós, somos afetados de amor para com ele. Se imaginarmos o contrário, que ele afeta de tristeza, seremos afetados de ódio para com ele. Pois quando alguma coisa nos inspira *comiseração*, não podemos odiá-la por causa da tristeza de que a sua miséria nos afeta, além de que, nestas condições, nos esforçaremos, tanto quanto possível, para libertá-la da sua miséria.

Esta vontade ou apetite de fazer bem, que nasce da nossa comiseração com a coisa a que queremos fazer bem, chama se benevolência, a qual, por consequência, não é senão um desejo nascido da comiseração. (...) *Proposição XXVIII* – Tudo o que imaginamos que conduz à alegria, esforçar-nos-emos por fazer de modo a que se produza; mas tudo o que imaginamos que lhe é contrário ou conduz à tristeza, esforçar-nos-emos por afastá-lo ou destruí-lo. (ESPINOSA, 1983, p. 199-200)

Para Spinoza, o nosso esforço se dá no sentido de imaginarmos sempre como presente, ou existente em ato, tudo aquilo que imaginamos que conduz à alegria. Entre o esforço da alma, ou a sua capacidade de pensar e o esforço do corpo, ou a sua capacidade de agir, existe para Spinoza, por natureza, paridade e simultaneidade. Portanto, fazemos absolutamente esforço para que isso exista, isto é, desejamos isso e tendemos para isso, o que constituía a primeira parte da *Proposição* aqui demonstrada. Mas, por outro lado, afirma Spinoza, quando imaginamos que o que cremos ser causa de tristeza, isto é, o que odiamos, é destruído, nos alegamos, e /ou nos esforçamos por destruí-lo, afastá-lo de nós, com a finalidade de não considerá-lo como presente, o que constitui a segunda parte da *Proposição* a demonstrar.

Nas proposições subseqüentes, a partir da *Proposição XXIX* (ESPINOSA, 1983, p. 200), Spinoza passa a definir como nos comportamos com relação ao ser humano em geral, enquanto parte de uma mesma espécie ou de um mesmo grupo social ao qual pertencemos. Inicia dizendo que nos esforçamos também por fazer tudo o que imaginamos que os homens, aos quais não experimentamos qualquer *afecção*, verão com alegria e, ao contrário, teremos repugnância em fazer aquilo por que imaginamos

que os homens têm repugnância. Isso ocorrerá pelo fato de imaginarmos que os homens amam uma coisa ou a odeiam, por esse motivo amaremos ou odiaremos, e, por esse mesmo fato, a presença dessa coisa nos alegrará ou entristecerá.

Esse esforço, quer para fazer uma coisa, quer também para evitar fazê-la, com o único objetivo de agradar aos homens, chama-se “ambição”, sobretudo quando nos esforçamos por agradar ao vulgo com tanto ardor que fazemos certas coisas, ou evitamos fazê-las, mesmo com prejuízo nosso ou de outrem: nos outros casos, tem-se o hábito de chamar-lhe “civilidade”. Por outro lado, à alegria que experimentamos ao imaginar a ação de outrem pela qual ele se esforça por nos ser agradável, chamo “louvor”; à tristeza que experimentamos quando temos aversão pela ação de outrem, chamo “censura”. (ESPINOSA, 1983, p.200-01)

Na *Proposição XXX* (ESPINOSA, 1983, p. 198), Spinoza considera ainda que, quando fazemos qualquer coisa que afeta os outros de alegria, somos afetados de uma alegria acompanhada da idéia de nós mesmos como causa, isto é, contemplamos-nos a nós mesmos com alegria. Mas se fizermos qualquer coisa que imaginamos que afeta os outros de tristeza, nos contemplaremos, também, com tristeza. Isso ocorre por ter o homem consciência de si mesmo pelas *afecções* pelas quais é determinado a agir, e, aquele que faz qualquer coisa que imagina que afeta os outros de alegria será, portanto, afetado de alegria, com consciência de si mesmo como causa, isto é contemplar-se-á a si mesmo com alegria e inversamente quando fizer qualquer coisa que imagina que afeta os outros de tristeza.

Por esse modo de agir ter sua causa e origem no esforço por imaginar, acerca de si mesmo, tudo o que imagina que o afeta de alegria, pode-se cometer facilmente o equívoco imaginar-se a si mesmo como agradável a toda gente, quando na realidade se é insuportável. O que acontece por ser o amor uma alegria acompanhada da idéia de uma causa exterior, e o ódio uma tristeza acompanhada igualmente da idéia de uma causa exterior, essa alegria e essa tristeza serão, por consequência, espécies de amor e de ódio. Para se explicar como isso pode ocorrer têm-se que entender que, uma vez que o amor e o ódio se referem aos objetos, essas *afecções*, designadas por Spinoza, por nomes se referem à quando a alegria ou a tristeza nasce do fato de os homens se julgarem louvados ou censurados. Desse modo, Spinoza, designa de *glória*, à alegria acompanhada de uma causa interna, e *vergonha*, à tristeza que lhe é contrária, Por *repouso íntimo*, Spinoza, denomina à alegria acompanhada da idéia de uma causa



interna e, à tristeza que lhe é contrária, chama de *arrependimento*. Mas, quando acontece da alegria que alguém imagina que afeta os outros não seja imaginária, e que “(...) cada um se esforce por imaginar, acerca de si mesmo, tudo o que imagina que o afeta de alegria, pode acontecer facilmente que o glorioso seja orgulhoso e imagina que é agradável para toda gente quando na realidade, é insuportável.” (ESPINOSA, 1983, p. 201)

Spinoza acrescenta, ainda, pela *Proposição XXXI* (ESPINOSA, 1983, p. 201), que quando imaginamos que alguém ama, ou deseja, ou odeia o que nós próprios amamos, desejamos, ou odiamos, só por esse fato, é com maior força amaremos, etc. Se, ao contrário, imaginamos que ele sente repugnância por aquilo que amamos, ou inversamente, experimentamos, então, a paixão chamada de flutuação da alma. Isso ocorre pelo fato de imaginarmos que alguém ama qualquer coisa, amaremos essa coisa, mas quando amamos independente disso, junta-se ao amor uma nova causa pela qual ele é favorecido, e, por isso, amaremos com mais força o que amávamos. Do mesmo modo, teremos aversão por essa coisa, quando imaginamos que alguém tem aversão por qualquer coisa, mas quando amamos essa coisa ao mesmo tempo, amaremos e sentiremos aversão por ela, pois, segundo Spinoza, cada um faz esforço, tanto quanto está em seu poder, para que os outros amem o que ele ama e odeiem o que odeia. Esse esforço para fazer com que cada um aprove o que amamos ou odiamos, segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 202), é, na verdade, ambição.

Vemos, assim, que cada um, por natureza, deseja que os outros vivam segundo as suas idéias, e, como todos têm o mesmo desejo, acontece que se incomodam uns aos outros; e porque todos querem ser louvados ou amados por todos, daí resulta um ódio mútuo. Este é o resultado da igualdade da natureza humana em querer que os outros vivam segundo as suas idéias e que todos o amem e o louvem.

Como todos, por causa dessa natureza, tem esse princípio regendo suas ações, só podemos romper ou amenizar esse ódio mútuo que se instala nas relações humanas quando tomamos conhecimento e compreendemos como é a nossa natureza e a natureza de nossas relações. É como diz o poeta, segundo Spinoza: “Esperemos em conjunto;

temamos em conjunto, amando; É de um coração de ferro amar aquilo que outro abandona.” (ESPINOSA, 1983, p. 202).

Outra coisa que segue da causa de nossa natureza, conforme *Proposição XXXII* (ESPINOSA, 1983, p. 202), é a de que, quando imaginamos que alguém se alegra com uma coisa que só pode ser possuída por um só, nos esforçamos por fazer de maneira que ele não possua essa coisa. Fazemos isso porque, ao imaginarmos que alguém se alegra com uma coisa, também, amaremos essa coisa e desejaremos nos alegrar com ela. Se não podemos tê-la também não podemos nos alegrar com ela. É como se roubassem nosso poder de nos alegrarmos, portanto, nos esforçaremos para que ele não a tenha. É, assim que, para Spinoza, vemos como os homens são geralmente dispostos, por natureza, a ter *comiseração* daqueles que são infelizes e a *invejar* aqueles que são felizes, e a invejá-los com um ódio tanto maior quanto mais amam a coisa que imaginam na posse do outro. Vemos, ainda, que, da mesma propriedade da natureza humana de onde se segue que os homens são *misericordiosos*, segue-se igualmente que são *invejosos* e *ambiciosos*. Esse modo de pensar e agir do ser humano, assim como têm suas causas na natureza humana, têm sua origem nos primeiros anos de vida e nas primeiras experiências como ser humano na sua relação com outro ser humano.

(...) se quisermos atender à experiência, veremos que ela ensina todas estas coisas, sobretudo se dirigirmos a nossa atenção para os primeiros anos da nossa vida. Na verdade, as crianças, porque o seu corpo está de certo modo num equilíbrio contínuo, riem ou choram apenas porque vêem as outras rir ou chorar; tudo o que vêem fazer aos outros, desejam imediatamente imitá-lo, e, enfim, desejam para si todas as coisas que imaginam que dão prazer aos outros; e isso porque, como dissemos, as imagens das coisas são as *afecções* do corpo humano, isto é, os modos pelos quais o corpo é afetado pelas causas externas e disposto a fazer isto ou aquilo. (ESPINOSA, 1983, p. 202)

A disposição do corpo afetado pelas causas externas que o dispõe a fazer isto ou aquilo, conforme a *Proposição XXXIII* (ESPINOSA, 1983, p. 203), o predispõe a que, quando ama uma coisa semelhante a si, o ser humano se esforce, tanto quanto pode, por fazer com que, por sua vez, ela o ame também. Assim, para Spinoza, quando amamos uma coisa acima de todas as outras, esforçamo-nos, tanto quanto podemos, por imaginá-la, portanto, a coisa é semelhante a nós, esforçar-nos-emos por afeta-la de alegria mais que as outras; esforçar-nos-emos, tanto quanto pudermos, por fazer com que a coisa

amada seja afetada de alegria acompanhada da idéia de nós mesmos, isto é, que, por sua vez, ela nos ame também.

Como alerta Spinoza na *Proposição XXXV* (ESPINOSA, 1983, p. 203), quando imaginamos que a coisa amada se une a outro pelo laço de amizade ou por um laço mais estreito ainda do que aquele com que ele a fruía sozinho, será afetado de ódio para com a coisa amada e invejará o outro. Isso acontece porque, segundo Spinoza, quanto maior for o amor que se imagina afetada para consigo a coisa amada, tanto mais se gloriará e se alegrará. Em consequência disso se esforçará o tanto quanto puder, por imaginar a coisa amada unida a ele o mais estritamente possível, e esse esforço ou apetite será ainda aumentado se ele imagina que outro deseja para si a coisa amada.

Ora, supõe-se que esse esforço ou apetite é reduzido pela imagem da coisa amada, acompanhada da imagem daquele a que ela se junta: portanto (...), por esse fato, ele será afetado de tristeza, acompanhada de idéia da coisa amada como causa, e, ao mesmo tempo, da imagem do outro, isto é (...), será afetado de ódio para com a coisa amada, e, ao mesmo tempo, para com o outro (...) de quem, além disso (...) terá inveja, uma vez que ele se deleita com a coisa amada.. (ESPINOSA, 1983, p. 203-204)

O desejo, conforme a *Proposição XXXVII* (ESPINOSA, 1983, p. 205), que nasce da tristeza ou da alegria, do ódio ou do amor é tanto maior quanto maior é a *afecção*. A tristeza diminui ou reduz a capacidade de agir do homem, isto é, o esforço pelo qual o homem tende a perseverar no seu ser; e, por consequência, é contrária a esse esforço; e tudo o que se esforça por fazer o homem afetado de tristeza é afastar a tristeza.

Pela definição de tristeza, quanto maior ela for, tanto mais é necessário opor-lhe uma parte mais considerável da capacidade de agir do homem. Portanto, quanto maior é a tristeza tanto maior é a capacidade de agir com a qual o homem se esforça por afastar a tristeza, isto é, tanto maior é o desejo ou apetite com que se esforçará por afastar a tristeza. Além disso, uma vez que a alegria aumenta ou favorece a capacidade de agir do homem, demonstra-se facilmente, pela mesma via, que o homem afetado de alegria não deseja senão conservar essa alegria, e isso com um desejo tanto maior quanto maior é a alegria. Enfim, uma vez que o ódio e o amor são as próprias *afecções* de alegria ou de tristeza, segue-se, do mesmo modo, que o esforço, o apetite ou desejo, que nasce do ódio ou do amor, será maior na proporção desse ódio e desse amor.

Ao estado de coisa, exposta acima, Spinoza complementa, com a *Proposição XXXVIII* (ESPINOSA, 1983, p.205), onde coloca que, quando alguém começa a odiar a coisa amada de tal maneira que o amor seja completamente destruído, terá por ela, por um motivo igual, um ódio maior do que se nunca a tivesse amado, e tanto maior quanto o amor anterior era maior. Essa transformação do amor em ódio se dá, segundo Spinoza, porque quando alguém começa a odiar a coisa que ama, é reduzido um número maior dos seus apetites do que se ele jamais tivesse amado.

Para Spinoza, odiar alguém é imaginar alguém como causa de tristeza, por esse motivo, aquele que odeia alguém se esforça, tanto quanto pode, por repeli-lo ou destruí-lo. Mas, se receia que daí resulte para si algo de mais triste, ou um mal maior, e, se julga poder evitá-lo não fazendo àquele que odeia o mal que pensava em fazer-lhe, desejará abster-se de lhe fazer mal; e o fará com um esforço maior que aquele que o levava a fazer mal e que, conseqüentemente, prevalecerá.

Para uma compreensão maior sobre o modo humano de agir por amor ou ódio, buscamos no *Escólio da Proposição XXXIX* (ESPINOSA, 1983, p. 206), um entendimento mais claro sobre o significado de *bem* e de *mal*, no spinozismo. Pois, por *bem*, Spinoza, entende todo gênero de alegria e tudo o que, além disso, a ela conduz, e principalmente tudo o que satisfaz ao desejo, qualquer que ele seja; por *mal*, ele entende todo gênero de tristeza, principalmente o que frustra o desejo. Para Spinoza, não desejamos uma coisa porque a julgamos boa, mas, ao contrário, chamamos boa à coisa que desejamos; conseqüentemente, chamamos de má à coisa por que temos aversão. Isso ocorre, porque, segundo Spinoza, cada um julga um *bem* ou um *mal* de acordo com aquilo que deseja. Assim estima das coisas que julga segundo a sua *afecção*: o que é *bom*, o que é *mau*, o que é *melhor*, o que é *pior*, o que é *ótimo*, o que é *péssimo*.

E, assim, cada um julga, segundo a sua *afecção*, que uma coisa é boa ou má, útil ou inútil. 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 conseqüência, 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 (P28). 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. (ESPINOSA, 1983, p. 206)

Refletindo com Spinoza, atentamos para o fato de que os homens julgam por um bem ou um mal, segundo suas *afecções*, e as *afecções*, que tem do meio social em que vive e pelas pessoas com quem se relaciona, podemos supor, que as *afecções* que mais tem se produzido na relação humana, no interior do sistema educacional, tem levado a que as *afecções* que se sobressaiam sejam aquelas que tem levado a que se tenha temor, vergonha e, principalmente, consternação, já que, a instituição escola nesse tempo atual, é julgada como uma instituição falida e, os que dela fazem parte, só podem ser considerados como incompetentes. Essa consideração é o que pode estar levando a que se tenha um processo político-pedagógico-administrativo que promova muito mais tristeza do que alegria.

O meio mais fácil de se afastar essa tristeza parece ser o de se tentar permanecer ligado ao modo de agir que se considera como o modo melhor e que se sabe mais, assim, evitando agir de modo diferente e, do qual, não se tem segurança. Esse modo diferente pode representar um mal ainda maior, quando, por meio de discussões, pesquisas e constatação da atual situação do ensino/aprendizagem, no Brasil, é revelado um ensino/aprendizagem muito aquém daquilo que se acredita que, os profissionais da educação, possam produzir. Assim, o modo atual de agir é julgado também como um mal.

Interpretando a situação educacional com o modo de pensar spinozano constatamos que tanto o velho como o novo revela-se num mal, podemos supor que este é o motivo maior que está provocando a *consternação* geral dos professores, aumentando a tristeza de se ser um profissional da educação e diminuindo ainda mais a potência de agir destes professores, conseqüentemente, de toda a comunidade acadêmica, já que, mesmo aqueles que amam o que fazem, por esse processo, acabam por começar a odiar a coisa amada de um modo que pode acabar destruindo este amor, passando a odiá-lo com muito mais força do que o amava. Esse ódio só poderá refletir na sua ação provocando tristeza nos outros que se relacionam com ele, porque não terá condições de produzir encontros alegres que desperte paixões alegres que proporcionem alegria e esforço, tanto quanto se pode, para a conservação dessa alegria, por parte daqueles que se relacionam (e são) parte da instituição acadêmica.

A situação aqui descrita pode ser ainda melhor compreendida se levarmos em conta a *Proposição XL*, sua demonstração, *Escólio* e *Corolário I,II,II*, com sua demonstração e *Escólio* (ESPINOSA, 1983, p. 206), em que Spinoza, trata sobre o ódio que se têm por alguém pelo simples fato de imaginarmos que somos odiados sem ter dado nenhum motivo para tal – aqui no caso: professor e o aluno, professor e outro professor, professor e sociedade, professor e meio científico e tecnológico de produção de conhecimento. Pois, pela *Proposição XL*,

Aquele que imagina que é odiado por alguém, e julga não lhe ter dado qualquer motivo para isso, odiá-lo-á por sua vez. - Demonstração: Aquele que imagina alguém afetado de ódio só por esse fato será igualmente afetado de ódio (P27), isto é, (EP13), de tristeza acompanhada da idéia de uma causa externa. Ora (por hipótese), ele não imagina nenhuma causa dessa tristeza, a não ser aquele que o odeia; portanto, pelo fato de que imagina que alguém o odeia será afetado de tristeza acompanhada da idéia daquele que o odeia; por outras palavras (pelo mesmo Escólio), odiá-lo-á. (ESPINOSA, 1983, p. 206-207)

Pelo que se observa na citação acima, pode se pensar com Spinoza, que o agravo da situação atual do professor, principalmente do professor universitário, se encontra na justificação do *Escólio* dessa mesma *Proposição* devido a implicação de que, quando ele julga que deu motivo à esse ódio, por perceber e concordar com a avaliação de sua práxis educativa como um modo de atuação que já não dá conta de atender às necessidades dos tempos atuais.

(...) se imagina que deu uma justa causa de ódio, então (P30) será afetado de vergonha. Isso, porém acontece raras vezes. Além disso, essa reciprocidade de ódio pode nascer do fato de o ódio ser seguido de um esforço para fazer mal àquele que se odeia (P39). Portanto, aquele que imagina que alguém odeia, imaginá-lo à causa de um mal ou de uma tristeza; e, por consequência, será afetado de tristeza, ou medo, acompanhado, como causa, da idéia daquele que o odeia; por outras palavras, será afetado de ódio, como acima demonstramos. (ESPINOSA, 1983, p. 207)

Outra situação que pode ocorrer esta relacionada ao sentimento de ódio e amor por alguém que se ama, conforme relata Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 207), no Corolário I, do EscólioI da PXL: Aquele que imagina aquele que ama afetado de ódio para consigo viverá um conflito de ódio e de amor simultâneos. (...) enquanto imagina que é odiado, ter-lhe-á ódio. Mas (por hipótese), nem por isso o ama menos; viverá, portanto, um conflito de ódio e de amor simultâneos. E, pelo Corolário II, do mesmo Escólio e *Proposição*, Spinoza, afirma que: Se alguém imagina que um mal lhe foi feito,

por ódio, por uma pessoa pela qual antes não experimentou qualquer *afecção*, imediatamente se esforçará por lhe fazer o mesmo mal.

Conforme demonstração desse Corolário, Spinoza, justifica que isso acontece porque aquele que imagina alguém afetado de ódio para consigo também o odiará e se esforçará por recordar de tudo o que pode afetar essa pessoa de tristeza, e se aplicará a lhe fazer sofrer. Mas (por hipótese) a primeira coisa dessa natureza que imagina é o mal que foi feito a ele mesmo. Portanto, imediatamente se esforçará por lhe fazer sofrer esse mesmo mal. Esse esforço por fazer mal àquele que odiamos é denominado por Spinoza de cólera; e o esforço por retribuir o mal que nos foi feito, de vingança. Essas ações desencadeadas pelas situações expostas na *Proposição XL*, podem ser interpretadas como, são as ações que têm se dado entre os que fazem parte da academia, resultando que a relação decorrente das *afecções* tristes que ela têm proporcionado, em uma produção de encontros tristes vai contra a própria natureza do processo educativo.

As relações humanas que acontecem no interior das instituições de ensino podem estar não só produzindo encontros e *afecções* tristes, mas sim, possibilitam também o seu contrário, pois, conforme a *Proposição XLI*: “Se alguém que é amado por uma pessoa e julga não lhe ter dado nenhum motivo para isso (o que, em virtude do Corolário da *Proposição 15* e em virtude da *Proposição 16* desta parte, pode acontecer), amará também essa pessoa por sua vez.” (ESPINOSA, 1983, p. 207). Da mesma maneira que a proposta anterior, aqui também, quando se julga ter dado uma justa causa de amor se glorificará, o que acontece, segundo Spinoza, freqüentemente. Aqui é verificado o contrário do que foi dito antes quando imagina que outro o odeia. Além disso, esse amor recíproco, e, conseqüentemente, o esforço para fazer bem àquele que nos ama e se esforça por nos fazer o bem, chama-se “reconhecimento ou gratidão”. Isso torna evidente, para Spinoza, que os homens são muito mais inclinados à vingança que a prestar um benefício.

No *Corolário* e no *Escólio 2*, da *Proposição XLI* (ESPINOSA, 1983, p. 207), Spinoza declara, ainda, que aquele que imagina que é amado por aquele que odeia viverá num conflito de amor e de ódio simultâneos. Mas se o ódio prevalece, ele se esforçará por fazer mal àquele por quem é amado. A essa *afecção*, Spinoza, chama de

*crueldade*, sobretudo se crê que aquele que ama não forneceu nenhuma das causas ordinárias de ódio.

Para Spinoza, quem ama uma coisa semelhante a si esforça-se sempre o tanto que pode, por ser amado por ela. Do mesmo modo, quem, por amor, faz um bem a alguém, faz por desejar ser amado por sua vez. Esse desejo de ser amado é, para Spinoza, como uma esperança de glória ou de alegria, por conseqüência, se esforçará, tanto quanto puder, por imaginar essa causa de glória ou por considerá-la como existente em ato. Por hipótese, se imagina outra coisa que exclui a existência dessa causa, ficará triste. Por isso, “(...) aquele que, impelido pelo amor ou pela esperança da glória, fez um benefício a alguém, ficará triste se vê que o seu benefício é recebido com ingratidão.” (ESPINOSA, 1983, *Proposição XLII*, Ética III, p. 208)

Como, para Spinoza, a tristeza engendra o ódio, ele continua sua exposição e demonstração, pela *Proposição XLII* (ESPINOSA, 1983, p. 208), de como o ódio é aumentado por um ódio recíproco e pode, ao contrário, ser destruído pelo amor – modo pelo qual se vê a possibilidade de reverter as relações humanas que se dão por meio de encontros engendrados por *afecções* tristes que vão no sentido contrário das necessitadas nas relações humanas. Aproximando essa sua maneira de ver as relações, por Spinoza, ao espírito de uma instituição de ensino e de aprendizagem, a necessidade primária, é a de que se promova encontros que estejam de acordo com a sua natureza, ou seja, que seja promovidos encontros alegres por meio de *afecções* alegres, para que produzam alegria do encontro com o outro e, destes, com o saber filosófico, tecnológico e científico. Tais relações, conseqüentemente, levarão ao esforço singular e conjunto, tanto quanto puderem, de conservação dessa alegria. Podendo, se produzir por meio desse modo de afetar e ser afetado, uma relação diferente, da que se estabeleceu entre a instituição e a sociedade que a criou.

Na exposição e explicação do relacionamento humano produzido pelo ódio, que gera um ódio recíproco, que pode ser destruído pelo amor, Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 208-209), começa afirmando que aquele que imagina que a pessoa que odeia é afetada de ódio para consigo, vê nascer, por isso mesmo, um novo ódio, enquanto o primeiro (por hipótese) dura ainda. Mas se, ao contrário, imagina que essa mesma



pessoa é afetada de amor para consigo, enquanto imagina isso, contempla-se a si mesmo com alegria e, nessa medida, esforçar-se-á por lhe agradar, isto é, esforçar-se-á por não a odiar e por não afetar de nenhuma tristeza; e esse esforço, será maior ou menos, na proporção da *afecção* de onde nasce; e, por conseqüência é maior que aquele que nasce do ódio em virtude do qual o homem se esforça por afetar de tristeza a coisa que odeia, esse esforço sobrelevará o primeiro e fará desaparecer o ódio da alma. É assim, que para Spinoza, pela *Proposição XLIV* (ESPINOSA, 1983, p. 209), que o ódio que é inteiramente vencido pelo amor transforma-se em amor; e, por essa razão, o amor é maior do que se o ódio o não houvesse precedido.

Essa transformação é, assim considerada, por Spinoza, porque ele toma como verdade que, aquele que começa a amar a coisa que odeia ou que habitualmente contempla com certeza, alegra-se apenas pelo fato de que ama e, a essa alegria, o amor resultante dela, conforme *Proposição XIII* (ESPINOSA, 1983, p. 192), é alegria acompanhada da idéia de uma causa exterior e o ódio não é senão a tristeza acompanhada da idéia de uma causa exterior Assim, aquele que ama se esforça por ter presente e conservar a coisa que ama; e, ao contrário, aquele que odeia esforça-se por afastar e destruir a coisa que odeia . A esse fato ajunta-se a que nasce do fato de que o esforço para repelir a tristeza que o ódio envolve, como mostra a *Proposição 37* desta parte – “(...) o desejo que nasce da tristeza ou da alegria, do ódio ou do amor, é tanto maior quanto a *afecção* é maior.” (ESPINOSA, 1983, p.205). Por este motivo, é inteiramente secundado; e isso acompanhado da idéia daquele que se odiou, como causa.

Na *Proposição XLV* (ESPINOSA, 1983, p. 209), Spinoza, atenta para o fato de que, quando imaginamos que alguém semelhante a nós é afetado de ódio para com uma coisa semelhante a nós, que a amamos, odiaremos esse alguém. Assim como todo ser humano, a coisa amada odeia a quem a odeia. O amante, por sua vez, ao imaginar que alguém odeia a coisa amada, imagina que esta é afetada de ódio, isto é, de tristeza; por este motivo ficará triste. Isso acompanhado da idéia daquele que odeia a coisa amada como causa, odiará esse outro. Já na *Proposição XLVI* (ESPINOSA, 1983, p. 209-210), Spinoza, aponta para o que poderíamos conceituar como um pré-conceito *contra* ou a *favor* de uma classe social ou uma nação inteira por causa de um único indivíduo que

nos tenha causado alegria ou tristeza, ao afirmar que, se alguém foi afetado de alegria ou de tristeza por uma pessoa de uma classe ou nação diferente da sua, alegria ou tristeza acompanhada, como causa, da idéia dessa pessoa, sob o nome universal da classe ou nação, não somente amará ou odiará essa pessoa, mas também todas as da mesma classe ou da mesma nação.

Outra coisa que Spinoza nos alerta, conforme a *Proposição XLVII* e sua *Demonstração* (ESPINOSA, 1983, p. 210), é quanto a questão de que mesmo quando nos alegamos pelo fato de imaginarmos que a coisa que odiamos é destruída ou afetada por qualquer outro mal, essa alegria não nasce sem uma certa tristeza da alma, porque, enquanto imaginamos que uma coisa semelhante a nós é afetada de tristeza, nós próprios ficamos tristes. A tristeza da alma que nasce da alegria ao imaginarmos que a coisa odiada é destruída ou é afetada por qualquer outro mal, é explicada no *Escólio da Proposição XLVII*, em que Spinoza diz que isso se dá devido o fato de que ao recordarmos de uma coisa, mesmo quando ela não existe em ato, consideramo-la como presente, e o corpo é afetado da mesma maneira como se ela estivesse realmente presente.

Na medida em que a memória da coisa odiada permanece viva, somos determinados a considerá-la com tristeza, e essa determinação, enquanto dura a imagem da coisa, é reduzida, mas não suprimida pela recordação das coisas que excluem a existência da coisa odiada. Por consequência, o homem não se alegra senão na medida em que essa determinação é reduzida: daí resulta que essa alegria, que nasce do mal da coisa que odiamos, se renova todas as vezes que nos recordamos dessa coisa.

Sempre que a imagem dessa coisa odiada desperta, como ela envolve a existência da própria coisa, determina o homem a considerá-la com a mesma tristeza com que estava acostumado a considerá-la quando ela existia. Mas, como à imagem dessa coisa odiada ele junta outras que excluem a sua existência, essa determinação para a tristeza é imediatamente reduzida, e o homem alegra-se de novo, e isso sempre que essa ocorrência se repete. É essa também a causa por que os homens se alegram sempre que se recordam de um mal passado; e é ainda por essa causa que sentem prazer em contar os perigos de que se libertaram.

(...) Na verdade, quando imaginam um perigo, consideram-no como futuro, e são determinados a temê-lo; mas essa determinação é reduzida de novo pela idéia de libertação que associaram à desse perigo quando dele se libertaram, e essa idéia traz-lhes de novo a segurança; e, por consequência, alegram-se de novo. (ESPINOSA, 1983, p. 210)

Por este mesmo meio, o amor e o ódio para com qualquer coisa são destruídos se a tristeza que um envolve e a alegria que o outro envolve se juntam à idéia de uma outra causa; assim um e outro são diminuídos na medida em que imaginamos que a coisa destruída foi sozinha causa de uma e outra dessas *afecções*. Aqui se encontra a *possibilidade* de que as coisas se dêem de modo diferente, pois, parafraseando Spinoza - na verdade, a única razão pela qual a alegria é chamada amor, e a tristeza é chamada ódio para com alguma coisa, é que esta coisa é considerada como sendo a causa de ambas essas *afecções*. Portanto, sendo essa razão suprimida no todo ou em parte, a *afecção* para com ela será atenuada completamente ou em parte.

A seguir Spinoza trata do porque é no relacionamento humano que nos tornamos cada vez mais humanos e amamos ou odiamos mais a estes do que a outras coisas, demonstrando, assim, porque este relacionamento é tão difícil de se compreender.

Na *Proposição XLIX* (ESPINOSA, 1983, p. 211), Spinoza expõe por que uma causa igual, amor e o ódio para com uma coisa que imaginamos que é livre deve ser maior que para com uma coisa necessária, demonstrando que, a coisa que imaginamos ser livre deve, devido “à natureza da substância pertencente ao existir”, ser percebida por si mesma e independente das outras. Portanto, se imaginarmos que ela é causa de alegria ou de tristeza, por causa do “o amor não ser senão a alegria acompanhada da idéia de uma causa exterior e o ódio não ser senão a tristeza acompanhada da idéia de uma causa exterior. Quem ama se esforça por ter presente e conservar a coisa que ama; e, ao contrário, aquele que odeia esforça-se por afastar e destruir a coisa que odeia.”, é o motivo pelo qual amaremos ou odiaremos a coisa que imaginamos ser livre, e isso com um amor ou um ódio maiores que possam nascer de uma *afecção* dada. Mas, se imaginarmos como necessária a coisa que é causa dessa *afecção*, então pela natureza da substância pertencente à existência, não imaginamos que ela é sozinha causa dessa *afecção*, mas juntamente com outras, e, por consequência, o amor e o ódio para com ela serão menores.

Segundo o *Escólio* dessa mesma *Proposição*, disso se segue que os homens por julgarem que são livres, se votam entre si um amor e um ódio maiores que às outras coisas; aos quais se ajunta ainda a imitação das *afecções*. A saber (ESPINOSA, 1983, p. 198-209): P27: Se imaginamos que uma coisa semelhante a nós, e pela qual não experimentamos qualquer *afecção*, é afetada de uma *afecção* qualquer, apenas por esse fato somos afetados de uma *afecção* semelhante; P.34: Quanto maior é a *afecção* que imaginamos que a coisa amada experimenta para conosco, tanto mais nos gloriaremos; P40: Aquele que imagina que é odiado por alguém, e julga não ter lhe dado qualquer motivo para isso, odiá-lo-á por sua vez;.P43: O ódio que é inteiramente vencido pelo amor transforma-se em amor; e, por essa razão, o amor é maior do que se o ódio o não houvesse precedido. Porém, Spinoza, alerta para a questão da *Proposição L* (ESPINOSA, 1983, p. 192), que trata de que uma coisa qualquer pode ser acidentalmente causa de esperança ou de medo, isso porque pela mesma via que uma coisa qualquer pode ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza ou de desejo.

As coisas, que são por acidente, causa de esperança ou de medo são chamadas de *bons* ou *maus* presságios. Enquanto esses presságios são causa de esperança ou de medo, são causas de alegria ou de tristeza. Pelas definições de medo e esperança dados por Spinoza no *Escólio da Proposição 18*, a consequência do que são por acidente causa de alegria ou tristeza, nessa mesma medida, nós o amamos ou odiamos e nos esforçamos por empregá-las como meios de procurar as coisas que esperamos, ou por repeli-las como obstáculos ou causas de medo. Spinoza ainda diz que, além disso, por sermos constituídos por natureza de modo a acreditamos facilmente nas coisas que esperamos e dificilmente nas que tememos, e a formarmos a seu respeito opiniões ou excessivamente favoráveis ou demasiado desfavoráveis, fazem nascer daí as superstições de que, por toda parte, os homens são vítimas. Podemos, também, constatar que essas flutuações da alma que nascem da esperança e do medo, pela própria definição dessas *afecções* segue-se que não há esperança sem medo nem medo sem esperança, e como Spinoza mesmo diz: “uma vez que, além disso, na medida em que esperamos ou temos medo de qualquer coisa, amamo-la ou odiamo-la, segue-se que cada um poderá facilmente aplicar à esperança e ao medo tudo o que dissemos do amor e do ódio.” (ESPINOSA, 1983, p. 212)

Com relação às diferenças singulares do modo humano de ser afetado, Spinoza, na *Proposição LI, sua demonstração e Escólio*, (ESPINOSA, 1983, p. 212), faz referência a que, homens diferentes podem ser diversamente afetado por um só e mesmo objeto e um só e mesmo homem pode, em tempos diferentes, ser afetado diversamente por um só e mesmo objeto, é o que possibilita que o corpo humano (pelo postulado 3 da Parte II da *Ética*) seja afetado pelos corpos exteriores de um grande número de maneiras. Portanto, dois homens podem, ao mesmo tempo, ser diversamente afetados, e, por conseqüência, podem ser diversamente afetados por um só e mesmo objeto. Além disso, o corpo humano pode ser afetado, ora de uma maneira, ora de outra, e, conseqüentemente, pode ser afetado diversamente por um só e mesmo objeto em tempos diferentes.

Por tudo que se analisou podemos constatar que a *Metafísica* e a *Ética* de Spinoza antecipam uma ontologia ainda que de caráter metafísico de conceber a singularidade humana, que, ao nosso ver, pode estar relacionado aos conceitos da *Psicologia Evolutiva Atual*, quando trata do desenvolvimento Psicológico da Espécie Humana. Pois o desenvolvimento Psicológico da Espécie Humana (cognitivo, afetivo e social) se dá num processo de mudanças psicológicas ao longo da vida humana. Estando estas mudanças “(...) relacionadas aos processos de desenvolvimento da pessoa, seus processos de crescimento e às suas experiências vitais significativas.” (COLL et alli 1995).

Isso está associado aos fatores que promovem este processo, que dizem respeito, segundo estes mesmos autores, primeiramente, à etapa da vida em que a pessoa se encontra, introduzindo uma certa homogeneidade entre os seres humanos que se encontram nesta mesma etapa; em segundo lugar, diz respeito às circunstâncias culturais, históricas e sociais nas quais sua existência transcorre e, que introduz uma certa homogeneidade entre aqueles que tem em comum o fato de viverem em uma mesma cultura, no mesmo momento histórico e dentro de um determinado grupo social.

O terceiro e último destes fatores, introduz fatores idiossincráticos que fazem com que o desenvolvimento psicológico, na espécie humana, mesmo apresentando

semelhanças de uma pessoa para outra, seja um fenômeno que não se repete e nem ocorre da mesma maneira em duas pessoas diferentes.

Essa psicologia metafísica de Spinoza afirma que aquilo que vivenciamos como diferenças singulares de origens ocultas, proféticas ou tidas como um *dom* ou algo a que somos predestinados enquanto uma causa *inata* ou como uma *dádiva divina*: que um odeie o que outro ama; e que um não tenha medo do que outro tem e que um só e mesmo homem ame agora o que antes odiava e que ouse o que antes receava, devido cada um julgar, segundo a sua *afecção* o que é *bom* e o que é *mau*, o que é *melhor* e o que é *pior*.

Disso segue, que nos homens, embora a alma humana seja uma parte do entendimento divino, podem diferir tanto pelo juízo como pelas *afecções*; advindo disto que, comparando uns com os outros, não os distinguimos senão apenas pela diversidade das suas *afecções*, e chamamos a uns *intrépidos*, porque desprezam o mal de que habitualmente temos medo. Chamamos de audaciosos aqueles que desejam fazer mal àqueles que odeiam e de fazer bem àquele que ama não é entravado pelo medo de um mal que habitualmente nos reprime; assim como e, nos parecerá tímido, aquele que receia o mal que temos o hábito de desprezar; e, se além disso, considera que o seu desejo é entravado pelo medo de um mal que não reprime, dizemos que ele é pusilânime, e assim julgaremos cada um.

Como se pode verificar, para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 212), concebemos facilmente, por essa natureza do homem e essa inconstância do juízo, e também porque o homem julga muitas vezes as coisas apenas pelas suas *afecções*, e que as coisas que crê que contribuem para a alegria, ou para a tristeza, e que por esse fato se esforça por fazer acontecer ou por repelir, não são muitas vezes senão imaginárias. Concebemos facilmente que o homem pode muitas vezes ser a causa tanto da sua tristeza como da sua alegria, isto é, ser afetado de tristeza ou de alegria acompanhada da idéia da pessoa como causa; e, por conseqüência, compreendemos facilmente o que é o arrependimento e o repouso íntimo. O arrependimento é a tristeza acompanhada da idéia de si mesmo, e o repouso íntimo é a alegria acompanhada da idéia de si mesmo como causa, e estas *afecções* são extremamente veemente porque os homens julgam que são livres.

Para Spinoza, pelo *Proposição* LII e sua demonstração (ESPINOSA, 1983, p. 213)., os objetos que vemos simultaneamente com outros e que nos parecem nada ter que não seja comum com os outros não o contemplamos durante muito tempo, isto porque, nada contemplamos nele que já não tenhamos visto nos outros, mas aquele objeto que apresenta qualquer coisa de singular que não tenhamos visto antes em qualquer outro, nossa alma enquanto contempla esse objeto, enquanto o contempla, nada encerra em si à contemplação de que possa passar, e a contemplação desse objeto, por consequência, determina a que se contemple apenas esse objeto.

Essa *afecção* da alma ou essa imaginação de uma coisa singular, enquanto se desenvolve apenas na alma, chama-se admiração, mas, se é motivada por um objeto de que temos medo, recebe o nome de consternação, porque a admiração de um mal mantém o homem de tal modo suspenso na contemplação desse mal que já não é capaz de pensar noutras coisas, pelas quais poderia evitar esse mal. Mas, se o que admiramos é a prudência de um homem qualquer, a sua habilidade, ou qualquer outra qualidade desse gênero, como por isso mesmo, consideramos esse homem muito superior a nós, então a admiração toma o nome de veneração; e, por outro lado, o de horror, sé é a cólera do homem, a sua inveja, etc., que nos espanta. Além disso, se admiramos a prudência, a habilidade, etc., de um homem que amamos, por esse fato, o nosso amor será maior, e esse amor, junto à admiração ou veneração, toma o nome de adoração. Poderíamos conceber desta maneira também o ódio, a esperança, a segurança e outras *afecções* juntas à admiração, e poderíamos, assim deduzir muito mais *afecções* do que aquelas que são designadas pelos termos em uso. É, desse modo que para Spinoza, os nomes das *afecções* são inventados mais segundo o seu uso vulgar do que segundo o seu conhecimento profundo.

Assim, também, para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 213), é que o desprezo opõe-se à admiração e sua causa é geralmente a seguinte: ou porque vemos que alguém se admira com uma coisa, a ama, a tem, etc., ou porque uma coisa parece, à primeira vista, semelhante àquela que admiramos, amamos, tememos, etc.; mas se, pela sua contemplação mais atenta, somos forçados a negar dela tudo o que pode ser causa de admiração, de amor, de medo, etc., nesse caso, a alma permanece determinada, pela presença dessa coisa, a pensar antes no que não existe nesse objeto aquilo que nele se

encontra, enquanto ao contrário, a presença de um objeto faz pensar ordinariamente sobretudo no que nele se encontra. Além disso, do mesmo modo que a adoração nasce da admiração da coisa que amamos, a irrisão nasce do desprezo da coisa que odiamos ou tememos, e o desdém, do desprezo da insensatez, como a veneração da admiração da prudência. Com isso, Spinoza diz que, podemos conceber também o amor, a esperança, a glória e outras *afecções* associadas ao desprezo e, dessa associação, deduzir, ainda, outras *afecções* não distinguidas habitualmente das outras por qualquer vocábulo singular.

Na *Proposição LIII* (ESPINOSA, 1983, p. 214), Spinoza relata a condição da alma de alegrar-se mediante a contemplação de si mesma e à sua capacidade de agir como o sustentáculo para uma maior capacidade de agir, da alma. Esse aumento será intensificado tanto mais quanto mais distintamente a alma se imagina a si mesma e à sua capacidade de agir.

Pela demonstração dessa mesma *Proposição* (ESPINOSA, 1983, p. 214), o motivo desse aumento da capacidade da alma de agir esta na questão do homem apenas conhecer a si mesmo, pelas *afecções* do seu corpo e pelas idéias destas *afecções*. Assim, quando acontece que a alma pode contemplar-se a si mesma, por esse fato se supõe que passa a uma perfeição maior, isto é, que é afetada de alegria, e de uma alegria tanto maior quanto mais distintamente se pode imaginar a si mesma e à sua capacidade de agir.

Conforme o *Escólio* dessa *Proposição*, quanto mais o homem imagina que é louvado pelos outros, essa alegria é tanto mais favorecida. Pois, quanto mais ele imagina que é louvado pelos outros, maior é a alegria de que imagina que os outros são afetados por ele, e isso acompanhado da idéia de si mesmo, ele mesmo é afetado de uma alegria maior, acompanhado da idéia de si mesmo.

A *Proposição* anterior, remete à *Proposição LIV* (ESPINOSA, 1983, p. 212)., onde Spinoza conclui que a alma esforça-se por imaginar apenas as coisas que põem a sua capacidade de agir. Isso ocorre devido ser o esforço ou potência da alma a sua própria essência que afirma somente o que a alma é e pode, mas não o que não é e nem



pode, conseqüentemente, a alma esforça-se por imaginar somente o que afirma ou põe a sua capacidade de agir.

“Quando a alma imagina a sua impotência, só por esse fato fica triste.” (ESPINOSA, 1983, *Proposição LV*, p. 212). Essa tristeza, relata Spinoza, advém da contemplação da alma, enquanto ela se contempla a si mesma, e, se por ventura, nessa contemplação, a alma imagina a sua impotência, a sua capacidade de agir é reduzida, isto é, ela fica triste.

Devido a essência da alma ser a de afirmar somente o que ela é e pode, quando imagina sua impotência é como estivesse indo contra a sua natureza, que é a de imaginar somente o que põe a sua capacidade de agir. Essa tristeza é tanto mais favorecida quanto o homem imagina que é censurado pelos outros. Essa tristeza acompanhada da idéia da nossa fraqueza, chama-se humildade; ao contrário, a alegria que nasce da contemplação de nós mesmos chama-se “amor-próprio” ou “repouso íntimo”. Como ela se renova sempre que o homem contempla as suas próprias virtudes ou a sua capacidade de agir, daí resulta também que cada um se embriaga a contar os seus altos feitos, e a fazer alarde tanto das suas forças físicas como espirituais, e que, por essa razão, os homens sejam insuportáveis uns para com os outros. E de onde se assegure, ainda, que os homens sejam invejosos por natureza., isto é, que se alegrem com a fraqueza dos seus semelhantes, e, ao contrário, se entristeçam com as suas virtudes.

Sempre que cada um imagina as suas próprias ações, é afetado de alegria, e de uma alegria tanto maior quanto essas ações exprimem uma perfeição maior e quanto são imaginadas mais distintamente; isto é, tanto maior quanto ele pode distingui-las das outras e considerá-las como coisa singular. É por isso, que cada um se alegra mais com a contemplação de si mesmo, quando contempla em si mesmo qualquer coisa que pode negar aos outros. Mas se o que ele afirma de si mesmo o refere à idéia geral de homem ou de animal, já não se alegrará tanto, e, ao contrário, ficará triste se imagina que as suas ações, comparadas às dos outros, são de menor importância; esforçar-se-á, todavia por afastar essa tristeza, e isso interpretando mal as ações de seus semelhantes ou ornando as suas o mais que puder.

A conclusão de Spinoza quanto a este modo humano de ser e agir é a de que, os homens são e agem desse modo devido a sua própria natureza, enquanto natureza humana e, enquanto essa sua natureza assim o determinar. Esta pode ser a razão do porque os homens são inclinados ao ódio e à inveja por natureza, ainda, que essa natureza é reforçada pela educação que recebe desde a infância no seu meio familiar. “Na verdade, os pais têm o hábito de excitar os seus filhos na virtude apenas por meio do aguilhão da honra e da inveja.” (ESPINOSA, 1983, p. 215). Porém, Spinoza atenta também para o fato de ainda haver um motivo de dúvida quanto a essa inclinação do ser humano ao ódio e à inveja pelo motivo de não ser raro que admiremos as virtudes dos homens e até os veneremos. Na tentativa de buscar a certeza e acabar com a dúvida, Spinoza, no *Corolário da Proposição* aqui discutida, propõe que se leve em conta, que ninguém inveja a virtude de outro, se ele não é seu igual.

Na demonstração que faz para confirmar essa afirmação, Spinoza relata que isto acontece por ser a inveja o próprio ódio enquanto uma tristeza uma *afecção* pela qual a capacidade de agir do homem, ou o seu esforço é reduzido. Como, o homem, não se esforça por uma ação nem deseja fazê-la a não ser que ela possa seguir-se de sua natureza tal como é dada. O homem não desejará que qualquer capacidade de virtude seja afirmada de si, se ela pertence à natureza de um outro e é estranha à sua. O que ocorre porque “(...) o seu desejo não pode ser reduzido, isto é, ele não pode ficar triste pelo fato de contemplar qualquer virtude em alguém que lhe é dessemelhante e, conseqüentemente, não poderá invejá-lo. Mas inveja o seu igual que, por hipótese, é da mesma natureza que ele.” (ESPINOSA, 1983, p. 215)

As virtudes que veneramos ou adoramos nos outros seres de natureza semelhante à nossa acontece porque imaginamos que essas virtudes lhe pertencem de uma maneira singular, e não como sendo comuns à nossa natureza, por isso, não as invejamos tal qual não invejamos virtudes em seres que não se assemelha à nossa natureza.

Segundo a *Proposição LVI* (ESPINOSA, 1983, p. 216), há tantas espécies de alegria, de tristeza e desejo que compõe *afecções* diversas ou delas derivam como o amor, o ódio, a esperança, o medo, e, quantas forem as espécies de objetos pelos quais somos afetados.

As paixões são a alegria e a tristeza e, conseqüentemente, as *afecções* que destas são compostas ou delas derivam. Mas, para Spinoza, só sofremos na medida em que somos afetados por uma *afecção* que envolve a natureza do nosso corpo e a natureza de um corpo exterior. Portanto, a natureza de cada paixão deve, necessariamente, ser explicada de maneira que exprime a natureza do objeto pelo qual somos afetados. O que equivale dizer que a alegria ou a tristeza que nasce de objetos diferentes, compõe *afecções* diferentes de alegria e de tristeza, por natureza, nascem de causas de natureza diferente, devido, cada uma delas, envolver a natureza de objetos diferentes. Essa diferença de *afecções* de alegria e de tristeza, que nascem de objetos diversos resultam em modos diferentes de afetação nos homem havendo, necessariamente, tantas espécies de alegria, de tristeza, de amor, de ódio, etc., quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados.

O desejo é a essência ou natureza de cada indivíduo, na medida em que é concebido como determinado a fazer qualquer coisa pela sua constituição, tal qual ela é dada. Portanto, conforme um indivíduo é afetado por causas exteriores por esta ou aquela espécie de alegria, de tristeza, de amor, de ódio, isto é, conforme a sua natureza é constituída desta ou daquela maneira, o seu desejo será necessariamente este ou aquele, e necessariamente a natureza de um desejo deverá diferir da natureza de outro, quanto as *afecções* de que cada um deles nasce diferem entre si. Assim, há tantas espécies de desejos quantas as espécies de alegria, de tristeza, de amor, etc., e, conseqüentemente (...), quantas as espécies de objetos pelos quais somos afetados. (ESPINOSA, 1983, p. 216)

Pela citação acima, já se pode vislumbrar uma resposta do porque diferimos tanto com relação à nossas “*aptidões*” para as coisas, e, de como é constituído o que se considera como um “*dom*”, enquanto uma capacidade de realizar uma atividade melhor do que as outras e do que os outros. Para dar uma melhor sustentação à esta resposta, podemos, ainda, atentar para o fato de que este modo humano de agir é reforçado por causa da maneira como os seres vivos, em especial a espécie humana, pode ser afetados por *afecções* alegres ou tristes pelas coisas e pelos objetos de diferentes maneiras e com graus diferentes de potências: E, estas coisas e objetos serem como causa eficiente de *afecções* alegres e triste ou como causa acidental dessas mesmas *afecções*; provocando amor e ódio por elas, ou amor e ódio ao mesmo tempo e, ainda, de maneira múltiplas e contrárias com influências de potência diferenciadas em graus e de modo diverso em um mesmo corpo, e, ou em uma ou outra parte desse corpo, ou ainda, em diversas partes desse corpo, de uma e mesmo modo ou de modos diferenciados.

A proposta de resposta contida no parágrafo anterior pode ainda ser consubstanciada pela *Proposição LVII*, onde Spinoza diz: “Uma *afecção* qualquer de cada indivíduo difere da *afecção* de um outro tanto como a essência de um difere da essência de outro.” (ESPINOSA, 1983, p. 216). Na demonstração que faz dessa *Proposição*, Spinoza . (ESPINOSA, 1983, p. 217), demonstra-a, pelas definições das três *afecções*, que ele considera como primitivas, a saber: todas as *afecções* se referem ao desejo, à alegria ou à tristeza.

O desejo é a própria natureza ou essência de cada indivíduo; portanto, o desejo de um indivíduo difere do desejo de outro tanto como a natureza ou essência de um difere da essência do outro. A alegria e a tristeza são paixões pelas quais a capacidade de cada indivíduo, ou o seu esforço para perseverar no seu ser, é aumentada ou diminuída, favorecida ou reduzida. Ora, por esforço para perseverar no seu ser, enquanto ele se refere ao mesmo tempo à alma e ao corpo, entendemos o apetite e o desejo. Portanto, a alegria e a tristeza são o próprio desejo ou apetite, enquanto ele é aumentado ou diminuído, favorecido ou reduzido por causas exteriores, isto é, é a própria natureza de cada indivíduo; e, por conseqüência, a alegria ou a tristeza de um difere da alegria ou tristeza de outro tanto como a natureza ou essência de um difere da essência do outro; e, por conseqüência, uma *afecção* qualquer de cada indivíduo difere da *afecção* de outro, etc.

Spinoza vai mais longe, ainda, no *Escólio* dessa *Proposição LVII* (ESPINOSA, 1983, p. 217), afirmando que, daí é que se segue que depois de conhecermos a origem da alma não se pode duvidar de que as *afecções* dos animais, chamados irracionais, diferem das *afecções* dos homens tanto como a sua natureza difere da natureza humana. E, também, de não podermos duvidar de que, embora, cada indivíduo viva contente e goze com a natureza de que é constituído, todavia, a vida com que cada um está contente e o seu gozo não são senão a idéia ou a alma desse indivíduo, e, por conseqüência, o gozo de um difere do gozo do outro tanto como a natureza ou essência de um difere da natureza ou essência do outro. E, ainda mais, essa *Proposição* não constitui uma pequena diferença entre o gozo que sente cada um, mas sim, que estas *afecções* se referem ao homem enquanto ele é passivo.

Dando seqüência ao seu raciocínio, Spinoza, na *Proposição LVIII* (ESPINOSA, 1983, p. 218), passa a trabalhar com o quanto as *afecções* que se referem ao homem, enquanto ele é ativo. Nessa *Proposição* ele passa a demonstrar que além da alegria e do desejo, que são paixões, há outras *afecções* de alegria e de desejo que se referem a nós, enquanto agimos (somos ativos). Partindo da idéia de que somos ativos enquanto conhecemos, Spinoza demonstra que: quando a alma se concebe a si mesma e à sua capacidade de agir, alegra-se, e, quando concebe uma idéia verdadeira ou adequada, a alma, contempla-se necessariamente. A alma concebe um certo número de idéias adequadas e alegra-se também na medida em que concebe idéias adequadas, isto é, enquanto age. “Além disso, a alma, enquanto tem idéias claras e distintas, como enquanto tem idéias confusas, esforça-se por perseverar no seu ser. Por esse esforço entendemos um desejo; portanto, o desejo refere-se a nós também enquanto conhecemos, isto é, enquanto somos ativos.” (ESPINOSA, 1983, p. 218)

Pela *Proposição LIX* (ESPINOSA, 1983, p. 218), Spinoza afirma que: entre todas as *afecções* que se referem à alma enquanto ela é ativa, não há nenhuma além das que se referem à alegria e ao desejo. Pois, apesar das *afecções* não dizerem respeito apenas ao desejo, à alegria, mas também à tristeza, devido, ela diminuir ou entravar a capacidade de pensar da alma e, por conseqüência, a medida em que a alma está triste, a sua capacidade de conhecer, ou seja, a sua capacidade de agir, é diminuída ou contrariada, faz com que nenhuma *afecção* de tristeza possa ser referida à alma enquanto ela é ativa. Somente *afecções* de alegria e de desejo se referem à alma, quando considerada ativa. Assim, para Spinoza, todas as ações que se seguem das *afecções* que se referem à alma, se refere como à *fortaleza da alma* que ele distingue em firmeza e generosidade.

Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 218) entende por firmeza o desejo pelo qual um indivíduo se esforça por conservar o seu ser, apenas em virtude do ditame da Razão. Por generosidade entende o desejo pelo qual um indivíduo se esforça por ajudar os outros homens e por se unir a eles pelo laço da amizade, em virtude apenas do ditame da Razão. Ao se referir assim, à firmeza como as ações que têm por objetivo apenas a utilidade daquele que age; à generosidade como as ações que têm também por objetivo a utilidade de outrem; a temperança, a sobriedade e a presença de espírito nos perigos,

etc., como espécies de generosidade, acredita ter explicado e feito conhecer pelas suas primeiras causas as principais *afecções e flutuações da alma* que nascem da combinação das três *afecções* primitivas, a saber, o desejo, a alegria e a tristeza. E, por tudo que explicou, Spinoza diz que: “Por aqui se torna evidente que somos agitados pelas cousas exteriores de numerosas maneiras e que, como as ondas do mar agitadas por ventos contrários, somos sacudidos, ignorando o que nos espera e a nossa sorte.” (ESPINOSA, 1983, p. 219)

Apesar de demonstrar apenas os principais conflitos da alma e não todos os que podem produzir-se, Spinoza atenta para o fato de que se procedermos pela mesma via acima, pode-se mostrar facilmente que o amor está junto ao arrependimento, ao desdém, à vergonha, etc. Mas que ainda crê que, depois do que disse, torna “...evidente para todos que as *afecções* podem combinar-se entre si de muitas maneiras, e que delas podem resultar tantas variações que é impossível determinar o seu número.” (ESPINOSA, 1983, p. 219). Mas que, para o fim que pretende, bastou enumerar as principais, afirmando que as omitidas são mais objeto de curiosidade que de utilidade.

No entanto, deve ainda observar-se, acerca do amor, que acontece muitas vezes que, quando fruimos da coisa apetecida, o corpo pode adquirir, por essa fruição, uma nova constituição, se por esse fato determinado de maneira diferente, de modo que outras imagens de coisas despertem nele, e que, ao mesmo tempo, a alma comece a imaginar outras coisas e a desejar outras. (ESPINOSA, 1983, p. 219)

No exemplo dado por Spinoza para explicar como, ao fruirmos da coisa apetecida, se nessa fruição ocorrer uma nova constituição do corpo, pode, essa nova constituição do corpo, determinar de maneira diferente, que imagens de outras coisas despertem nele e, a alma, ao mesmo tempo imaginar outras coisas e a desejar outras. Por este fato, tanto o corpo como a alma, se tornam desejosos de outras coisas e a presença da coisa apetecida se torna odiosa, no sentido de fastio ou tédio.

Quando, por exemplo, imaginamos uma coisa cujo sabor costuma deleitar-nos, desejamos fruí-la, isto é, comê-la. Mas, enquanto fruimos dela, o estômago enche-se, e o corpo toma outra constituição. Se, portanto, nessa nova disposição do corpo, a imagem desse mesmo alimento se conservar porque ele está presente, e conseqüentemente também o impulso ou desejo de comer, a esse impulso ou desejo opor-se-á essa nova disposição, e, por conseqüência, a presença do alimento apetecido será odiosa, é a isso que chamamos fastio ou tédio. (ESPINOSA, 1983, p. 219)

Utilizando a forma interpretativa de Spinoza, podemos supor que o mesmo pode acontecer a outras coisas pelas quais temos apetite, como no caso, o próprio trabalho do professor. Podendo, portanto, ser o que, com o decorrer do tempo, faça com que ele se entedie e passe a desejar realizar outras atividades diferentes do que ele realiza, ou ainda, não a faça com o mesmo entusiasmo de antes.

Ao considerar o desejo, uma das *afecções* primárias, como um apetite de que se tem consciência, e, como o apetite é a própria essência do homem enquanto esta é determinada a realizar os atos que servem para a conservação de si, Spinoza o faz, afirmando que na realidade não se reconhece nenhuma diferença entre o apetite do homem e o desejo quer o homem tenha ou não consciência do seu apetite. O apetite é sempre o mesmo; por conseguinte, para não parecer que cometia uma tautologia, Spinoza, não explica o desejo pelo apetite, mas se esforça por defini-lo de maneira a que se compreenda nele todas as tendências da natureza humana que designou pelo nome de apetite, de vontade, de desejo ou de impulso.

Spinoza se refere ao desejo, não só como a essência mesma do homem enquanto é concebida como determinada a realizar qualquer ato, porque essa primeira definição não se seguiria que a alma tivesse consciência do seu desejo ou apetite, não envolvendo, assim, a causa dessa consciência. Por isso, acrescenta que, enquanto esta é concebida como determinada a fazer algo por uma *afecção* qualquer nela verificada. Como, por *afecção* da essência do homem entendemos toda a disposição dessa essência, quer inata ou adquirida, quer se conceba apenas pelo atributo do pensamento ou apenas pelo atributo da extensão, quer, enfim, se refira ao mesmo tempo a ambos. “Portanto pelo nome de desejo entendo todos os esforços, impulsos, apetites e volições do homem, os quais variam segundo a disposição variável de um mesmo homem e não raro são de tal modo opostos entre si que o homem é puxado em sentidos contrários e não sabe para onde voltar-se”. (ESPINOSA, 1983, p. 220)

A vontade não exprime a essência do amor, mas uma propriedade deste, por não ser a vontade como um consentimento ou deliberação da alma – como uma decisão livre, nem do desejo de se unir à coisa amada quanto ela esta ausente, nem de permanecer na sua presença quando ela está presente. O que se entende por amor então,

é, na verdade, a vontade, enquanto o contentamento íntimo que se produz no amante por causa da presença da coisa amada, contentamento pelo qual a alegria do amante é fortificada ou ao menos alimentada.

A admiração, para Spinoza, nada mais é do que o uso de designar certas *afecções* que derivam das três primitivas (*desejo, alegria e tristeza*), por outros nomes, quando se referem a objetos que admiramos, e, que se tratar da imagem de uma coisa nova, levando a alma a ficar retida na contemplação dessa coisa, até que seja determinada por outras coisas a pensar noutras coisas, tal qual na contemplação de uma coisa, que passa imediatamente a idéia de outra, porque as imagens dessas coisas estão encadeadas entre si e ordenadas de maneira que uma segue a outra. Como a admiração nasce da novidade de uma coisa, se acontece de se imaginar muitas vezes o que admiramos, cessaremos de o admirar, e, por conseguinte, vemos que a afeção de adoração degenera facilmente em amor simples.

Para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 222), não há esperança sem medo, nem medo sem esperança. O que estiver suspenso pela esperança e dúvida do resultado de uma coisa, supõe-se a imaginar qualquer coisa que exclui a existência da coisa futura, e, nessa medida, supõe-se que se entristeça, isto é, enquanto estiver suspenso pela esperança, terá medo de que a coisa não aconteça.

Ao contrário, aquele que é vítima do medo duvida do resultado de uma coisa que odeia, e, imagina também qualquer coisa que exclui a existência dessa coisa, portanto, alegra-se, e, nessa medida, tem esperança de que essa coisa não acontecerá. Isto porque, a esperança (*Spes*) é uma alegria instável nascida da idéia de uma coisa futura ou passada, do resultado da qual duvidamos numa certa medida e o medo (*Metus*) é uma tristeza instável nascida da idéia de uma coisa futura ou passada, do resultado da qual duvidamos numa certa medida.

Segundo Spinoza, a segurança nasce da esperança e o desespero do medo quando já não há causa de dúvida acerca do resultado de uma coisa e é resultante do fato de o homem imaginar a coisa passada, contemplando-a como presente, ou do fato de ele imaginar outras coisas que excluem a existência daquelas que o faziam duvidar.



Por isso, pode acontecer que não duvidemos dele mesmo considerando que jamais possamos estar certos do resultado das coisas singulares. Isto porque, tanto na dúvida como na certeza a respeito de uma coisa, pode acontecer de sermos afetados pela imagem de uma coisa passada ou futura, pela mesma *afecção* de alegria ou de tristeza que pela imagem de uma coisa presente.

A segurança (*Securitas*) é a alegria nascida de uma coisa futura ou passada, acerca da qual já não há causa de dúvida. O desespero (*Desperatio*) é uma tristeza nascida de uma coisa futura ou passada, acerca da qual já não há causa de dúvida. (...). O contentamento (*Gaudium*) é a alegria acompanhada da idéia de uma coisa passada acontecida inesperadamente. O remorso (*Conscientiae morsus*) é a tristeza acompanhada da idéia de uma coisa passada acontecida inesperadamente. A comiseração (*Commiseratio*) é a tristeza acompanhada da idéia de um mal acontecido a um outro que imaginamos semelhante a nós (EP22 e EP27 desta parte) (ESPINOSA, 1983, p. 222-223)

Como não há diferença entre a comiseração e a misericórdia, a não ser, talvez, que a comiseração se refira a uma *afecção* singular, e a misericórdia, à disposição habitual para a experimentar: “O favor (*Favor*) é o amor para com alguém que fez bem a outrem e a indignação (*Indignatio*) é o ódio para com alguém que fez mal a outrem.” (ESPINOSA, 1983, p. 223). Estes dois significados, mesmo que tenha outro sentido no uso comum, devido *se* objetivar e explicar a natureza das coisas e designar as coisas por vocábulos cuja significação usual não seja completamente oposta àquela que ele deseja dar, favor e indignação, tem um sentido relacionado ao amor e ao ódio que se tem de alguém que fez um bem ou um mal para outrem.

A estima é um efeito ou propriedade do amor e a desestima do ódio, Spinoza conclui que: a estima pode ser definida como o amor, na medida em que afeta o homem de tal maneira que ele tem da coisa amada uma opinião demasiado favorável e a estima, ao contrário, o ódio, na medida em que afeta o homem de tal maneira que ele tenha, do objeto que odeia, uma opinião demasiado desfavorável. Disso resulta, para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 224), que: a inveja (*Invidia*) é o ódio na medida em que afeta o homem de tal maneira que ele se entristece com a felicidade de outrem e, ao contrário, experimente contentamento com o mal de outrem e opõe-se ordinariamente a misericórdia que, por conseqüência, e forçando o sentido da palavra, pode definir-se assim: A misericórdia (*Misericórdia*) como o amor, na medida em que afeta o homem de tal modo que ele experimenta contentamento com o bem de outrem, e se entristece

com o mal de outrem. Porém, o contentamento (*Acquiescentia in se ipso*) é a alegria nascida do fato de o homem se contemplar a si mesmo e à sua capacidade de agir e a humildade (*Humilitas*) é a tristeza nascida do fato de o homem contemplar a sua impotência ou a sua fraqueza.

Opondo-se à humildade, o contentamento íntimo, representa a alegria nascida do fato de contemplarmos a nossa capacidade de agir, mas, na medida em que entendemos por esse termo a alegria acompanhada da idéia de uma coisa que julgamos ter realizado por uma decisão livre da alma, opõe-se ao arrependimento, que definimos assim: “O arrependimento (*Poenitentia*) é a tristeza acompanhada da idéia de uma coisa que julgamos ter realizado em virtude de uma decisão livre da alma.” (ESPINOSA, 1983, p. 224)

Para Spinoza todos os atos perversos são seguidos de tristezas e, os que chamamos retos, de alegria. Os atos perversos ou retos dependem em grande parte da educação para serem considerado como tal ou tal. Os pais, com efeito, desaprovando os primeiros e censurando muitas vezes os filhos a propósitos deles e, ao contrário, exortando-os aos segundos e louvando-os, fizeram com que emoções e tristeza se juntassem a uns e movimentos de alegria aos outros. Isto é confirmado pela experiências.” (ESPINOSA, 1983, p. 224).

Como nem os costumes nem a religião são os mesmos para todos os homens isso leva a que o que é sagrado para uns pode ser profano para outros, e o que é honesto pode ser torpe para outros. Desse fato, para Spinoza, conforme a educação que cada um recebe arrepende-se de um ato ou gloria-se dele. Desses atos surge o “orgulho (*Superbia*) que consiste em que, por amor, ter uma opinião mais vantajosa que o que seria justo acerca de si mesmo.” (ESPINOSA, 1983, p. 225)

O orgulho, segundo Spinoza, é um efeito ou propriedade do amor-próprio “(*philantia*) que pode ser definido como o amor de si mesmo ou o contentamento íntimo na medida em que afeta o homem de tal maneira que ele tem, acerca de si mesmo, uma opinião mais vantajosa do que seria justo.” (ESPINOSA, 1983, p. 225). Não há *afecção* contrária a esta, pois, para Spinoza, ninguém tem uma opinião demasiado desfavorável

acerca de si próprio, assim como ninguém tem acerca de si próprio uma opinião demasiado desfavorável enquanto imagina que não pode fazer tal ou tal coisa.

O problema do homem não realizar alguma coisa, se deve ao fato que o homem imagina que não pode fazer e imagina-o, necessariamente, e, por essa imaginação, afirma Spinoza, o homem é de tal maneira disposto que não pode realmente fazer o que imagina não poder fazer. O efeito disso é o de que quanto imagine que não pode fazer isto ou aquilo, não é determinado a agir, e, isto torna impossível fazê-lo porque dependa apenas da opinião. Portanto, pode acontecer do homem ter de si próprio uma opinião demasiado desfavorável.

Quando alguém se contempla com tristeza pelo fato de ver-se como fraco, imagina que todos o desprezem, mesmo quando os outros de modo algum pensam em desprezá-lo. Spinoza acrescenta também a este fato, que quando o homem tem uma opinião demasiado desfavorável de si próprio, no presente, nega de si mesmo qualquer coisa relativamente ao futuro de que está incerto, como se nega quando nada possa conceber de certo ou nada possa deseja-lo fazer, a não ser coisas perversas ou torpes, etc.

Dizendo, por fim, que podemos dizer que se alguém tem de si próprio uma opinião demasiado desfavorável quando vê que, por um receio exagerado da vergonha, não ousa fazer o que os seus semelhantes ousam. Portanto o que pode opor ao orgulho é a *afecção* a que Spinoza dá o nome de desestima de si. Concluindo que, se do contentamento íntimo nasce o orgulho, da humildade nasce a desestima de si, definida como: “A desestima (*abjectio*) consiste em, por tristeza, ter uma opinião demasiado desfavorável acerca de si próprio.” (ESPINOSA, 1983., p. 225) Assim, quando opomos o orgulho à humildade, temos em mente antes os seus efeitos que a sua natureza.

Pelo costume de chamar orgulhoso àquele que se gloria em excesso, que só conta sobre suas virtudes e aponta os vícios dos outros, que quer ser preferido a todos e que se apresenta com a gravidade e as vestes de que habitualmente se revestem aqueles cuja posição é muito superior à sua. E ao contrário, chamarmos de humilde àqueles que cora facilmente, que confessa os seus vícios e conta as virtudes dos outros, que se apaga

diante de todos e caminha de cabeça baixa e não tem preocupação com as suas vestes. Estas *afecções* – a humildade e a desestima de si – são raríssimas, porque a natureza humana, em si considerada, luta contra elas tanto quanto pode, por isso, aqueles que julgam ser os mais abjetos e os mais humildes são, a maioria das vezes, os mais ambiciosos e os mais invejosos.

De todos os conceitos e explicações dados por Spinoza sobre as *afecções*, até aqui, aparentemente, demonstram que tanto quando imaginamos a nós mesmos, tanto de modo muito favorável ou muito desfavorável, não estamos fazendo nada mais do que buscando a conservação de nós mesmos, e, ainda quando essa opinião é favorável, na maioria das vezes, estamos tentando imaginar uma imagem favorável de nós mesmos, para afastar a tristeza que uma imagem desfavorável que temos de nós mesmos esteja causando e, ao contrário, quando demonstramos uma imagem muito desfavorável de nós mesmos, na verdade, podemos estar tentando manter a alegria de uma imagem muito favorável de nós mesmo, que leva a julgarmos que temos menos reconhecimento pelo que somos, dos outros, do que deveríamos.

Continuando, Spinoza, trata dos conceitos de glória e pudor por se apresentarem estes como contrários quando de fato dizem respeito á uma mesma *afecção*. “A glória (*Gloria*) é a alegria acompanhada da idéia de alguma ação nossa que imaginamos que os outros louvam e o pudor (*Pudor*) é a tristeza acompanhada da idéia de alguma ação nossa que imaginamos que os outros censuram.” (ESPINOSA, 1983, p. 226). Pela definição do conceito de glória e pudor, já podemos perceber que também estes um é o contrário do outro, mas que nascem da idéia de alguma ação nossa que imagina ora que os outros a louvem, ora que a censuram.

A diferença consiste em saber qual a *afecção* primária a esta engendrando, se é de alegria ou de tristeza. O que se percebe com isto é que o processo é o mesmo, ou seja, a causa é a mesma, mas o que resulta, isto é, o efeito é que aparenta ser diferente. Deve, segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 226), porém, notar-se aqui a diferença que existe entre o pudor e a vergonha. Com efeito, o pudor é a tristeza que segue um fato de que se tenha pudor; a vergonha, ao contrário, é o medo ou o temor do pudor que refreia o homem e o impede de cometer qualquer coisa torpe. À vergonha é costume

opor-se a impudência que, na realidade, não é uma *afecção*; com efeito, os nomes das *afecções* dizem mais respeito ao seu uso que à sua natureza.

Como se ve a Ética de Spinoza tenta aprimorar o ser humano, desenvolvendo sua auto-compreensão no sentido de um possibilidade de afirmação racional da ação. É uma ética de compreensão de sentimentos positivos e negativos que fazem parte da natureza humana e que deveriam ser levadas em conta em uma educação voltada para a sensibilidade.

#### 4.1.1 Como São as *Afecções* que Refere ao Desejo.

O desejo frustrado (*Desiderium*) é o desejo ou apetite de possuir uma coisa, desejo que é mantido pela recordação dessa coisa e, ao mesmo tempo, entravado pela recordação de outras coisas que excluem a existência da coisa desejada. (ESPINOSA, 1983, p. 226)

A explicação de Spinoza, quanto a essa *afecção* do desejo é iniciada pela constatação de que ao recordarmos uma determinada coisa muitas vezes nos dispomos, por esse fato, a contemplá-la com a mesma *afecção* que se a coisa estivesse presente; mas essa disposição ou esforço é, na maior parte das vezes, em estado de vigília, inibido pelas imagens das coisas que excluem a existência daquelas de que nos recordamos. Mas quando nos recordamos de uma coisa que nos afeta com um certo gênero de alegria como se estivesse presente, e esse esforço é imediatamente inibido pela recordação das coisas que excluem a existência desta.

O que Spinoza chama de desejo frustrado é, na realidade, uma tristeza que se opõe à alegria proveniente da ausência da coisa que odiamos. Acredito que Spinoza está querendo dizer aqui sobre a impossibilidade de que o que desejamos esteja presente,entravando qualquer esforço que façamos que possibilite que ela esteja presente, porque, nestas circunstâncias só pode ser a isto que odiamos. Motivo pelo qual, mesmo que ele julgue ser o nome desejo frustrado, relativo ao desejo (*cupiditas*), ele se refere à esta *afecção* às *afecções* de desejo.

Do desejo nasce também a *afecção* de emulação (*Semulatio*) é o desejo de uma coisa qualquer, desejo que é gerado em nós pelo fato de imaginarmos que os outros, têm esse mesmo desejo. Para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 226), chama-se êmulo apenas àquele que imita o que julgamos ser honesto, útil ou agradável. Do desejo também origina o reconhecimento ou gratidão (*Gratia seu Gratitudo*) é o desejo ou solicitude de amor pelo qual nos esforçamos por fazer bem àquele que, por uma mesma *afecção* de amor, nos fez bem. A benevolência (*Benevolentia*) é o desejo de fazer bem àquele por quem temos comiseração; a cólera (*Ira*) é o desejo que nos incita a fazer mal, por ódio, àquele que odiamos.

A vingança (*Vindicta*) é o desejo que nos impele a fazer mal, por um ódio recíproco, àquele que, afetado por uma *afecção* semelhante para conosco, nos casou um dano. A crueldade ou ferocidade (*Crudelitas seu Saevitia*) é o desejo pelo qual alguém é impelido a fazer mal àquele que amamos ou que nos inspira comiseração. A crueldade opõe-se a clemência, que não é uma paixão, mas uma potência da alma pela qual o homem modera a cólera e a vingança. O temor (*Timor*) é o desejo de evitar, por um menor, um mal maior que tememos. A audácia (*Audácia*) é o desejo pelo qual alguém é incitado a fazer alguma coisa com desprezo de um perigo a que seus semelhantes teriam medo de se expor.

Já a pusilanimidade (*Pusillanimitas*) diz-se daquele cujo desejo é entravado pelo temor de um perigo que os seus semelhantes ousam afrontar. Isto é, o medo de um mal que a maioria dos homens não costuma ter medo. Por isso, Spinoza considera que pusilanimidade não se refere às *afecções* de desejo, mas explica-a aqui, porque, para ele, na medida em que nos referimos ao desejo, ela opõe-se realmente à *afecção* da audácia. “A consternação (*Consternatio*) diz se daquele cujo desejo de evitar um mal é entravado pela admiração do mal que ele teme.” (ESPINOSA, 1983, p. 227)

Pelo motivo de, ao mesmo tempo em que se deseja evitar um mal se é entravado pela admiração desse mal, Spinoza deduz que a consternação é uma espécie de pusilanimidade. Mas, como a consternação nasce de um temor duplo, ele a define como “o medo que mantém o homem de tal modo estupefato ou hesitante, que ele não pode repelir o mal.” (ESPINOSA, 1983, p. 227) Estupefato enquanto se entende que o seu

desejo de repelir o mal é entravado pela admiração. Hesitante enquanto se concebe que o seu desejo é entravado pelo medo de outro mal, medo que o tortura igualmente, o que faz com que não saiba qual dos dois repelir.

#### **4.1.2 Como é a *Afecção* que se Refere Apenas à Alma**

Na definição geral das *afecções*, Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 229) se refere à que uma *afecção*, chamada paixão da alma (*animi patherna*), é uma idéia confusa pela qual a alma afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, do seu corpo ou de uma parte deste, e pela presença da qual a alma é determinada a pensar tal coisa de preferência a tal outra. Para explicar como isso é possível, Spinoza, diz em primeiro lugar, que uma *afecção* ou paixão da alma é uma idéia confusa; que a alma é passiva apenas enquanto tem idéias inadequadas ou confusas.

O estado pelo qual a alma afirma a força de existir, maior ou menor do que antes, do seu corpo ou de uma parte deste está relacionado com o fato de que todas as idéias de corpo que nós temos indicam antes o estado atual do nosso corpo que a natureza do corpo exterior e o que constitui a forma de uma *afecção* deve indicar ou exprimir o estado do corpo ou de alguma das suas partes, em razão do que a sua capacidade de agir, ou a sua força de existir é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada.

A força maior ou menor do que antes, não deve ser entendido com a questão de que a alma compara o estado presente do corpo com o que tinha antes, mas que a idéia que constitui a forma de *afecção* afirma do corpo qualquer coisa que, de fato, envolve mais ou menos a realidade que antes.

Como a essência da alma, para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 227), consiste em que ela afirme a existência atual do corpo, e como por perfeição, ele entende a própria essência de uma coisa, assegure-se que a alma passa para uma perfeição maior ou menor quando lhe acontece afirmar, do seu corpo ou de qualquer das partes deste,

qualquer coisa que envolve mais ou menos realidade que antes. Portanto, quando, *ele* disse que a capacidade de pensar da alma era aumentada ou diminuída, não quis significar senão que a alma formava, do seu corpo ou de qualquer parte deste, uma idéia que exprima mais ou menos realidade do que antes afirmava do seu corpo. Mas, na verdade, a excelência das idéias e a capacidade atual de pensar julgam-se pela excelência do objeto.

Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 229), acrescenta, por último, que pela presença da qual a alma é determinada a pensar tal coisa de preferência a tal outra, a fim de exprimir, além da natureza da alegria e da tristeza, que a primeira parte da definição explica também a natureza do desejo. Conclui-se, portanto, que Spinoza usa uma forma compreensiva e interpretativa dos sentimento humanos para que os homens ao compreendê-los possam ter um certo grau de poder sobre os afetos.

#### **4.2 O Processo Psicológico Como Produto e Produtor do Engendramento do Ser Humano Social e Sua Necessidade de Estar Com o Outro Para Ser e Perseverar No Seu Ser das Singularidades Particulares e Universais**

Para se compreender as causas da impotência e da inconstância humanas, e a razão por que os homens não observam os preceitos da Razão, isto é, da servidão humana ou das forças das *afecções*, segundo Spinoza, precisamos saber o que é que a Razão prescreve aos homens e quais as *afecções* que estão de acordo com as regras da Razão humana; quais as que, pelo contrário, lhe são opostas. portanto, inciaremos por discutir com as causas da impotência para governar e refrear as *afecções* que é chamada por Spinoza de *servidão* humana e se dá quando o homem está submetido às *afecções* e, por esta submissão, não ser senhor de si e depender da *fortuna*, sob cujo poder ele esta, de tal modo que é muitas vezes forçado a seguir o pior, embora veja o que é melhor para si.

A causa de tal fato esta relacionado, segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 233)., ao que as *afecções* têm de bem ou de mal, que esta relacionado à questão da perfeição e imperfeição do bem e do mal. Isto é, esta relacionado às ações dos homens



quando começaram a formar idéias universais, a excogitar modelos e a preferir uns modelos de coisas a outros, sucedendo que cada um chamou perfeito àquilo que via estar de acordo com a idéia universal que tinha formado deste gênero de coisas; chamou, pelo contrário, imperfeito àquilo que via estar menos de acordo com o modelo que tinha concebido, embora, segundo o parecer dos artistas (aqui no caso consideramos o artista Deus ou Natureza), a obra estivesse completamente acabada.

É assim, que para Spinoza, o ser humano, na primeira forma de ver a perfeição e a imperfeição, dependendo do grau de conhecimento sobre a obra, ora diz estar perfeita ora imperfeita ou, ainda, não pode julgar por desconhecer a proposta e as intenções do artista. Mas a partir da universalização das idéias formada quanto ao gênero de coisa que ele estiver julgando, cada singularidade humana, passa a preferir um determinado modelo em detrimento de outros e, julga de acordo com o modelo que considera mais perfeito. Considerará perfeito o que estiver de acordo como o que considera perfeito e imperfeito o que for diferente desse, mesmo que o criador da obra diga que esta acabada.

No primeiro contexto, o acabamento da obra era o que assegurava o julgamento de perfeição ou imperfeição, mas no segundo é o modelo universal adotado como o mais perfeito, pelas singularidades, se torna o que assegura esse mesmo julgamento. E, do mesmo modo, que julga as suas obras, o homem, julgará também as obras da natureza, considerando-a perfeita ou imperfeita segundo o seu ponto de vista singular, mas já sob a influência da visão universal que tem das coisas e da própria natureza.

Diante deste modo de julgar, o homem, segundo Spinoza, ao virem a produção de qualquer coisa na Natureza, quando esta coisa não se enquadra nas concepções-modelo pelos quais ele a julga, crêem que a Natureza falhou ou pecou, e que deixou imperfeita essa coisa. Isto acontece, diz Spinoza, pelo hábito de chamar às coisas naturais perfeitas ou imperfeitas mais por preconceito que por um conhecimento verdadeiro das coisas. Pois, a Natureza não age em vista de um fim e que, aquele Ente eterno e infinito a que chamamos Deus age em virtude da mesma necessidade pela qual existe. Ele age em virtude da mesma necessidade de natureza, pela qual existe. A razão, ou seja, a causa, por que Deus – ou a Natureza – age é por que existe, é uma e mesma.

E, assim, como ele não existe em vista de nenhum fim também não age em vista de nenhum fim; mas, da mesma maneira que não tem nenhum princípio ou fim para existir, assim também não os tem para agir. A causa a que chamam final não é senão o próprio apetite humano, enquanto é considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa qualquer.

Por exemplo, quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa não entendemos outra coisa senão isto: que o homem, por ter imaginado as vantagens da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa. É por isso que a habitação, enquanto é considerada como causa final, não é senão este apetite singular, que, na realidade, é a causa eficiente, a qual é considerada como a primeira, por os homens ignorarem comumente a causa dos seus apetites. Eles têm, de fato, consciência das suas ações e apetites como já disse muitas vezes, mas são ignorantes quanto às causas por que são determinados a apetecer alguma coisa. (ESPINOSA, 1983, p. 234)

O mesmo sucede com relação à Natureza, quando o homem considera que esta falha e produz coisas imperfeitas. “Portanto, perfeição e imperfeição não são, na realidade, senão modos de pensar, isto é, noções que temos o hábito de forjar, em virtude de compararmos entre si indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero.” (ESPINOSA, 1983, p. 234).

Esse é o motivo pelo qual Spinoza considera por realidade e perfeição a mesma coisa. Pois, a forma humana de pensar, reduzindo todos os indivíduos da Natureza a um só gênero, a que, Spinoza, chama de generalíssimo, a saber: à noção de ente, noção essa que pertence a todos os indivíduos da Natureza sem exceção. Na medida em que fazemos essa redução dos indivíduos da Natureza a este gênero, os comparamos uns com os outros e descobrimos que uns têm mais entidade ou realidade que outros.

É desse modo que dizemos que uns são mais perfeitos que os outros; na medida em que atribuímos alguma coisa aos mesmos, que envolve negação, tal como termo, fim, impotência, etc., e, chamamos imperfeitos aqueles que não afetam a nossa alma da mesma maneira que aqueles a que chamamos perfeitos. O ser humano faz isto não porque lhe falte alguma coisa que lhe seja própria, ou por a natureza pecar, mas por necessidade da nossa natureza. Pois, “.não pertence à Natureza de alguma coisa senão aquilo que resulta da necessidade da natureza da causa eficiente, e tudo o que resulta da

necessidade da natureza da causa eficiente acontece necessariamente.” (ESPINOSA, 1983, p. 234).

Seguindo o raciocínio de Spinoza, podemos deduzir que o modo pelo qual julgamos perfeito ou imperfeito tudo o que é produzido artificialmente pelo homem e tudo o que é produzido pela Natureza, leva a que bem ou mal, não indiquem nada de positivo nas coisas quando consideradas em si mesmas, nem deixam de ser outra coisa do que modos de pensar ou razões que formamos por compararmos as coisas umas com as outras. Dessa maneira, de acordo com Spinoza, podemos afirmar que, uma só e a mesma coisa pode ser ao mesmo tempo boa e má. E, embora, como diz Spinoza, as coisas se passem assim, no entanto, temos de conservar estes vocábulos, pela necessidade que temos de formar uma idéia de homem, que nós consideremos como um modelo da natureza humana, o que torna vantajoso conservar estes mesmos vocábulos.

Assim, Spinoza, entende por bem, o que sabemos com certeza ser meio para nos aproximarmos cada vez mais do modelo da natureza humana que nos propomos. Por *mal*, ele entende aquilo que sabemos ao certo que nos impede de reproduzir o mesmo modelo. Acrescentando ainda Spinoza, que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos na medida em que se aproximam mais ou menos deste mesmo exemplar. Notamos também, que quando Spinoza diz que alguém passa de uma perfeição menor a uma maior, ou inversamente, ele não entende por isso, que se mude de uma essência ou forma numa outra. Porque isso o destruiria. É o nosso poder de agir, enquanto se é e o que se entende por nossa natureza, que nós concebemos como aumentado ou diminuído.

Pelos motivos descritos anteriormente, Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 235), entende por perfeição em geral, a realidade, considerada por ele como a essência de uma coisa qualquer, enquanto ela existe e age de uma determinada maneira, sem qualquer referência à sua duração. Pois, para Spinoza, nenhuma coisa singular pode dizer-se mais perfeita por perseverar mais tempo na existência, porque, para ele, a duração das coisas não pode ser determinada pela sua essência, visto que a essência das coisas não envolve nenhum tempo certo e determinado de existência; mas uma coisa qualquer, quer seja mais perfeita ou menos, para nós, poderá perseverar sempre na existência com a mesma força por que começou a existir, de modo que, neste ponto, todas as coisas são iguais.

Pela igualdade das coisas de perseverar na existência com a mesma força por que começou a existir, que Spinoza, entende por bem aquilo que por certo nos é útil e por mal, o contrário, aquilo que se sabe com certeza que nos impede de nos tornarmos senhores de um bem qualquer. Chama de contingente às coisas singulares, enquanto, considerando somente a sua essência, mas nada encontramos que ponha necessariamente a sua existência, ou que necessariamente a exclua. Chama de possíveis às mesmas coisas singulares, que, atendendo em nós às causas pelas quais devem ser produzidas, ignoramos se elas são ou não determinados a produzi-las. Por *afecções* contrárias, as que arrastam o homem em sentidos opostos, embora sejam do mesmo gênero e que não são contrários por natureza, mas por acidente.

Todas estas questões que levam o homem a qualificar as coisas quanto ao seu estado e duração, estão relacionadas com a maneira como as coisas são sempre representadas em igual distância no presente e como referidos a um mesmo momento no tempo, por nós. Esta é uma representação que ocorre por não podermos imaginar distintamente uma distância tanto de lugar como de tempo, senão até um certo limite.

Assim, um objeto que ultrapassa a distância que podemos imaginar distintamente, a todos esses objetos, segundo Spinoza, nós temos o hábito de os imaginar como encontrando-se à mesma distância de nós e, ainda, como encontrassem-se num mesmo plano; como também aos objetos, cujo tempo de existência nós imaginamos que é separado do presente por um intervalo maior do que aquele que nós estamos acostumados a imaginar distintamente. A todos representamos a igual distância do presente e os referimos como que a um só momento e tempo.

O homem age desse modo, para Spinoza, por ele entender que em vista de que fazemos alguma coisa, ele entende o apetite. E, por virtude e potência entende a mesma coisa, pois a virtude, enquanto se refere ao homem, é a sua própria essência ou natureza, enquanto tem o poder de fazer alguma coisa que só podem ser compreendidas pelas leis da própria natureza. Como “.não existe, na Natureza, nenhuma coisa singular tal que não exista uma outra mais poderosa e mais forte que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais poderosa pela qual a primeira pode ser destruída.” (ESPINOSA, 1983, p. 236).E pela *Proposição* I desta parte, podemos verificar que: “Nada do que

uma idéia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto é verdadeiro.” (ESPINOSA, 1983, p. 236)

Pelo que se viu acima, podemos entender, como Spinoza, que a falsidade é a privação de conhecimentos e a idéia uma imaginação que indica mais a constituição presente do corpo humano que a natureza do corpo exterior, e isto não distintamente, mas confusamente, isto é, são idéias inadequadas, daí se diz que a alma erra. Como a imaginação humana, mesmo que suprimido o desconhecimento verdadeiro das coisas, continua a imaginar como imaginava antes, tal qual no exemplo dado por Spinoza sobre o Sol: Mesmo conhecendo a verdadeira distância deste, com relação a nós, isso suprime apenas o erro, mas não a imaginação – a idéia do Sol, só explica a sua natureza na medida em que o corpo é afetado por ele, e assim, embora conheçamos a verdadeira distância, continuamos, a imaginar que ele esta perto de nós.

Isso ocorre porque, como afirma Spinoza, as imaginações não desaparecem pela presença da verdade, enquanto verdade, a não ser que se apresente outra verdade imaginada mais forte que elas, que excluem a existência presente das coisas que nós imaginamos. Assim, se tememos algum mal sem razão, o temor dele desaparece mediante a audição de uma nova verdadeira; “.mas, inversamente, também, sucede que, quando tememos um mal que se produzirá com certeza, o temor desaparece também ao ouvirmos uma notícia falsa.” (ESPINOSA, 1983, p. 237)

Quando algo do qual somos apenas causa parcial se produz em nós e este algo não pode ser deduzido só das leis de nossa natureza nós padecemos porque isto denuncia que somos parte da Natureza que não pode conceber-se por si mesma e sem as outras, por isso, pode-se constatar que:

A força em virtude da qual o homem persevera na existência é limitada e é infinitamente superada pela potência das causas externas(...), por conseguinte, a potência do homem é limitada pela potência de uma outra coisa e é superada infinitamente pela potência das causas externas. (ESPINOSA, 1983, p. 237)

Isso é o que torna, segunda a *Proposição IV* desta parte, impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e que não possa sofrer outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas só pela sua natureza e de que é causa adequada.

Assim, acontece por ser a potência do homem, enquanto coisa singular, o que conserva o seu próprio ser, e, está potência ser a própria potência infinita que é a essência de Deus, enquanto pode explicar-se pela essência humana atual. Isto é o que torna impossível que o homem não sofra outras mudanças que não sejam aquelas de que é causa adequada.

Daqui se segue que o homem está sempre necessariamente sujeito às paixões, que ele segue a ordem comum da Natureza e lhe obedece e que a ela se adapta tanto quanto o exige a natureza das coisas.

E, pela *Proposição V* pode-se verificar que: A força e o crescimento de qualquer paixão e a sua perseverança na existência não são definidas pela potência pela qual nos esforçamos por perseverar na existência, mas pela potência de uma causa externa em comparação com a nossa. (ESPINOSA, 1983, p. 238)

Quando a força de uma paixão qualquer, ou seja, de uma *afecção*, supera as outras ações do homem, isto é, a sua potência de tal forma que a *afecção* permanece persistentemente aderente ao homem, ocorre, segundo demonstração de Spinoza, que a força e o crescimento de qualquer paixão e a sua perseverança na existência definem-se pela potência da causa externa, em comparação com a nossa, podendo superar a potência do homem. Desse modo, pela *Proposição VII*: “Uma *afecção* não pode ser refreada nem suprimida, senão por uma *afecção* contrária mais forte que a *afecção* a refrear.” (ESPINOSA, 1983, p. 239). O que é demonstrado por Spinoza, quando se verifica que uma *afecção*, enquanto se refere à alma, é uma idéia, pela qual a alma afirma a força de existir do seu corpo, maior ou menor que antes. Disso decorre, segundo Spinoza, que quando a alma é dominada por alguma *afecção*, o corpo é simultaneamente afetado por uma modificação pela qual se aumenta ou diminui o seu poder de agir.

Para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 239), esta *afecção* do corpo, recebe de sua causa a força de perseverar em seu ser, a qual, por conseguinte, não pode ser refreada nem suprimida a não ser por uma causa corpórea que afeta o corpo de uma modificação contrária à primeira e mais forte do que ela e, por conseqüência, a alma é afetada pela idéia de uma modificação mais forte e contrária à primeira, isto é (pela definição geral das *afecções*), a alma será afetada pela modificação mais forte e contrária à primeira,

que assim excluirá ou suprimirá a existência da primeira; e, por conseguinte, *afecção* não pode ser suprimida nem refreada a não ser por uma *afecção* contrária e mais forte.

Pode-se deduzir da *Proposição* anterior e do seu *Escólio*, que apenas pela idéia de uma *afecção* do corpo contrária e mais forte que a *afecção* experimentada por uma *afecção*, da alma, que não pode ser refreada nem suprimida enquanto se refere a esta, pode ser refreada ou suprimida, porque só uma *afecção* mais forte e que lhe seja contrária, como é o caso de uma idéia de uma *afecção* do corpo mais forte e contrária do que a *afecção* da alma que se experimenta. Aqui se pode deduzir como o medo do sofrimento do corpo pode impedir que a alegria da alma possibilite formas diferentes de agir, diminuindo a potência desta de agir em busca de concretizar seu intento e aumentando a sua potência para não passar pelo sofrimento que este mesmo ato pode lhe causar, impedindo que se realize o que se planeja pela alegria anterior que esta ação nos daria. A alegria de impedir um sofrimento futuro é maior que a alegria de se realizar um desejo que se tem no presente.

Essa relação entre as *afecções* da alma e as *afecções* do corpo parece ser o que leva ao conhecimento do bem e do mal enquanto aquilo que é útil ou prejudicial à conservação do nosso ser, o que significa, segundo Spinoza, o que aumenta ou diminui, favorece ou entrava a nossa potência de agir. Tal qual o que está proposto na *Proposição* VIII desta parte: “O conhecimento do bem ou do mal não é outra coisa senão a *afecção* de alegria ou de tristeza, na medida em que temos consciência dela.” (ESPINOSA, 1983, p. 239)

Conforme a demonstração de Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 239-240), sobre esta *Proposição*, isto ocorre devido a percepção de uma coisa qualquer que nos afeta de alegria ou tristeza, denominarmos de boa ou má. Pois, o conhecimento do bem ou do mal, para Spinoza, não é outra coisa senão a idéia de alegria ou de tristeza que resulta necessariamente da *afecção* de alegria ou de tristeza, que, enquanto idéia está unida à *afecção* da mesma maneira que a alma está unida ao corpo. Isto é, esta idéia não se distingue, de fato, da própria *afecção*, ou seja, da idéia de *afecção* do corpo a não ser tão-somente pelo conceito; logo, este conhecimento do bem e do mal não é outra coisa senão a própria *afecção*, na medida em que dela temos consciência.

O que determina que uma *afecção*, que imaginamos a sua causa presente na atualidade, seja mais forte que nossa imaginação de que a causa desta *afecção* não esta presente, ocorre porque uma imaginação é uma idéia pela qual a alma contempla uma coisa como presente, a qual indica mais a constituição do corpo humano que a natureza da coisa externa. Spinoza conclui, que uma *afecção* é uma imaginação, enquanto indica a constituição do corpo. Mas esta imaginação é mais intensa durante o tempo em que não imaginamos nada que exclua a existência presente da coisa externa, motivo pelo qual, a *afecção*, cuja causa imaginamos que está presente a nós no momento atual, é mais intensa ou mais forte do que se não imaginássemos que ela está presente.

A igualdade de *afetação* que se estabelece em nós quando somos afetados da mesma *afecção* pela imagem de uma coisa futura ou passada, como se a coisa que imaginamos estivesse presente, tornando-se verdadeira enquanto atendemos só a imagem da coisa, por ser da mesma natureza, quer tenhamos imaginado a coisa, quer não, pode se tornar mais fraca diante da contemplação de outras coisas que nos estão presentes e, que excluem a existência presente da coisa futura. Assim, a *afecção* de liberdade que alguma coisa passada ou futura nos causa afetação é igual a afetação causada por uma repressão passada ou futura, enquanto aquilo que nos causam estas *afecções* estiverem sendo imaginadas por nós como presente. Mas se tornarão fracas diante da contemplação de uma coisa que nos está presente e, que excluem a existência presente da coisa futura. Exemplo disso pode ser o paradoxo em que vivemos no presente, que nem nega a nossa liberdade nem, tampouco, nos reprime as nossas vontades e desejos e, ao mesmo tempo tolhe a nossa liberdade e reprime nossas vontades e desejos.

Para entender a suposição aqui levantada temos que nos voltarmos ao *Corolário da Proposição IX* onde Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 240), afirma que a imagem de uma coisa futura ou passada, isto é, de uma coisa que nós contemplamos com relação ao tempo futuro ou passado, com exclusão do presente, em igualdade de circunstâncias, é mais fraca que a imagem de uma coisa presente, e, conseqüentemente, a *afecção* relativa a uma coisa futura ou passa, em igualdade de circunstância, é mais atenuada que a *afecção* relativa a uma coisa presente.



Uma outra diferenciação entre a *afecção* de uma coisa passada ou futura está contida na *Proposição X*, em que Spinoza (ESPINOSA, 1983, 240) supõe que somos afetados mais intensamente relativamente a uma coisa futura que nós imaginamos que sucederá em breve do que se imaginássemos que o tempo da sua existência está muito longe do presente e que somos, também, afetados mais intensamente pela memória de uma coisa que imaginamos não ter passado há muito do que se imaginássemos que ela passou a muito. Isso acontece por imaginarmos que uma coisa irá suceder em breve do que não passou há muito, por imaginarmos algo que menos exclui a presença da coisa do que quando imaginamos que o tempo futuro da sua existência está muito afastado do presente ou que já passou a muito e, por conseguinte, seremos na mesma medida afetados mais intensamente relativamente a ela. Além de que, somos moderadamente afetados, por objetos que estão separados do presente por um intervalo de tempo mais longo do que nós podemos determinar pela imaginação, embora compreendamos que eles estão separados entre si por um longo intervalo de tempo. Aqui encontramos um trabalho instigante de Spinoza com relação a memória, a temporalidade que constitui o homem e permite a força da tradição presente na memória.

Na *Proposição XI* (ESPINOSA, 1983, p. 241), Spinoza acrescenta que, a *afecção* relativa a uma coisa que imaginamos como necessária é, em igualdade de circunstância, mais intensa do que relativamente a uma coisa possível ou contingente, as quais ele denomina de desnecessária. O que é tido como verdadeiro por Spinoza, porque na medida em que imaginamos que uma coisa é necessária, nessa mesma medida nós afirmamos a sua existência e, inversamente, negamos a existência de uma coisa, na medida em que imaginamos que ela não é necessária. Assim, por consequência, uma coisa necessária, em igualdade de circunstância, é mais intensa que a relativa a uma coisa não necessária. Mas, também, conforme a *Proposição XII* (ESPINOSA, 1983, p. 241), uma *afecção* relativamente a uma coisa que nós sabemos não existir no presente e que imaginamos como possível, em igualdade de circunstância, é mais intensa que a relativa a uma coisa contingente. Porque, quando imaginamos uma coisa contingente, não somos afetados pela imagem de nenhuma outra coisa que ponha a existência da coisa, mas, pelo contrário, imaginamos algumas coisas que excluem a existência presente da mesma. Isto leva à que, quando imaginamos que uma coisa é possível no futuro, nessa mesma medida imaginamos algumas coisas que põem a sua existência, isto

é, imaginamos algumas coisas que alimentam a esperança ou medo; e, como diz Spinoza, por conseguinte, a *afecção* relativamente a uma coisa possível é mais veemente.

Para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 241-243) a *afecção* relativa a uma coisa que sabemos não existir no presente e que imaginamos como contingente é muito mais fraca do que se imaginássemos que a coisa não está atualmente presente ou a uma coisa passada. Isso é o que faz com que o verdadeiro conhecimento do *bem* e do *mal*, enquanto verdadeiro, não pode refrear nenhuma *afecção*, mas sim somente enquanto é considerado como uma *afecção*.

O desejo que provém do verdadeiro conhecimento do bem e do mal pode ser extinto ou refreado por muitos outros desejos que nascem das *afecções* por que estamos dominados. Isto porque, para Spinoza, o desejo que nasce do conhecimento do bem e do mal, enquanto este conhecimento diz respeito ao futuro, pode ser refreado ou extinto muito facilmente pelo desejo das coisas que são presentemente agradáveis. Assim é que: o desejo que nasce do verdadeiro conhecimento do bem e do mal, enquanto este versa acerca de coisas contingentes, pode ser refreado muito mais facilmente ainda pelo desejo das coisas que estão presentes.

Estas proposições, suas demonstrações, *Escólios* e *Corolários* até aqui citados e trabalhados, foram tidos por Spinoza, como capazes de demonstrar a causa do por que os homens são mais facilmente influenciados pela opinião do que pela verdadeira razão, e por que o verdadeiro conhecimento do bem e do mal excita movimentos da alma e muitas vezes cede a todo gênero de concupiscência. Por isso, “é necessário conhecer tanto a potência como a impotência da nossa natureza, para podermos determinar o que pode a Razão no governo das *afecções* e o que não pode.” (ESPINOSA, 1983, p. 244). A partir daqui, Spinoza passa a tratar sobre a potência da Razão e sobre as *afecções*.

Entretanto este vasto conhecimento e análise de sentimentos que envolvem a Ética, são de grande valor para uma reflexão pedagógica, pois não coloca o ser humano num modelo, mas constata suas possibilidades.

#### 4.2.1 A Potência da Razão Sobre as *Afecções* – O Poder do *Conatus*

Para tratar sobre a potência da Razão no spinozismo deve-se voltar questão de que: “O desejo que nasce da alegria, em igualdade de circunstância, é mais forte que o desejo que nasce da tristeza.” (ESPINOSA, 1983, p. 244). Isto porque o desejo, para Spinoza, é a própria essência do homem, que se traduz em um esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar no seu ser (*conatus*). Temos, portanto, que levar em conta que o desejo, que nasce da alegria, é favorecido ou aumentado pela própria *afecção* de alegria e que, inversamente, a que nasce da tristeza é diminuída ou refreada pela própria *afecção* de tristeza; e, por conseguinte, a força do desejo que nasce da alegria deve ser definida pela potência humana e ao mesmo tempo pela potência da causa externa; mas a que nasce da tristeza deve ser definida só pela potência humana; portanto, o primeiro é mais forte que o segundo.

A partir dessas considerações preliminares devemos atentar para o fato de que, para Spinoza, uma vez que a Razão não pede nada que seja contra a Natureza, ela pede, por conseguinte, que cada um se ame a si mesmo; procure o que lhe é útil de verdade; deseje tudo o que conduz, de fato, o homem a uma maior perfeição; e, de uma maneira geral, que cada um se esforce por conservar o seu ser, tanto quanto lhe é possível. Isto é verdadeiro devido a virtude não ser outra coisa senão agir segundo as leis da sua própria natureza, e que ninguém se esforça por conservar o seu ser, a não ser segundo as leis da sua própria natureza.

Daqui se segue, conforme afirma Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 245), que o primeiro fundamento da virtude é o próprio esforço por conservar o próprio ser, e que a felicidade consiste em o homem poder conservar o seu ser. O segundo, segue-se que a virtude deve ser desejada por si mesma, e que não existe nada de preferível a ela ou que nos seja mais útil, por causa do qual ela deveria ser desejada. E, em terceiro e último lugar, que aqueles que se suicidam são impotentes de espírito e completamente subjugados por causas externas, em oposição à sua natureza. Além disso, *pelo “postulado 4 da Parte II”* relembra Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 245), como não

podemos conservar o nosso ser sem necessidade de nada fora de nós, vivermos de maneira consorciada com as coisas que estão fora de nós.

Considerando, ainda, que a alma, nossa inteligência seria mais imperfeita se a alma fosse única e não entendesse nada além dela mesma. “Há, portanto, fora de nós muitas coisas que nos são úteis e que, por isso, devem ser desejadas. Entre elas não podemos conceber nenhuma preferíveis às que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza.” (ESPINOSA, 1983, p. 245). O efeito dessa preferência é exemplificado, por Spinoza, pela constatação de que, quando dois indivíduos, absolutamente da mesma natureza, se unem um ao outro, formam um indivíduo duas vezes mais poderoso que cada um deles separadamente. Este exemplo demonstra que nada é mais útil ao homem que o homem, por isso, segundo Spinoza, não se pode desejar nada mais vantajoso para conservar o nosso ser do que estarmos todos de tal maneira de acordo em tudo que as almas e os corpos de todos formem como que uma só alma e um só corpo, e que todos, em conjunto, procurem a utilidade de cada um e a todos. Daqui se segue que os homens, que se governam pela Razão, isto é, os homens que procuram o que lhes é útil sob a direção da Razão, não desejam nada para si que não desejem para os outros homens, e, por conseguinte, eles são justos, fiéis e honestos.

Os ditames da Razão, aqui demonstrados por Spinoza, antes de demonstrá-los numa ordem mais completa, foram feitos com a intenção de conciliar a atenção dos que, segundo ele, crêem que este princípio de que cada um é obrigado a procurar o que lhe é útil, é o fundamento da impiedade e não da virtude ou da piedade. Coisa que Spinoza demonstra que se passam de maneira inversa.

Isso pode ser demonstrado começando pela *Proposição XIX* (ESPINOSA, 1983, p. 245) em que Spinoza afirma que cada um deseja ou tem aversão necessariamente, pelas leis da natureza, àquilo que julga ser *bom* ou *mau*. E, que isto é verdadeiro, por ser o conhecimento do bem e do mal, a própria *afecção* de alegria ou de tristeza, enquanto dela temos consciência. Pois, para ele, cada um deseja ser bom, e, inversamente, tem aversão ao que julga ser mau. Este apetite, por ser a própria essência do homem, leva a que cada um, segundo as leis da natureza, deseje ou tenha aversão pelas coisas que julga ser bom ou um mau para si necessariamente. Assim, na *Proposição XX*, Spinoza

(ESPINOSA, 1983, p. 246), considera que quanto mais cada um se esforça e pode procurar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, quanto mais cada um omite conservar o que lhe é útil, isto é, conservar o seu ser, tanto mais é impotente.

Só somos vencidos por causas externas e contrárias à nossa natureza, e, nos omitimos do que nos é útil na conservação de nosso ser, quando estas causas externas nos coagem, levando-nos à aversão pelo que temos apetite e a realização de algo pela necessidade de nossa própria natureza, apenas porque se deseja evitar um mal maior, por um mal menor. Isto pode acontecer de muitos modos e fazem com que causas exteriores, chamadas de ocultas por Spinoza, disponham nossa imaginação e afetem o nosso corpo de tal maneira que ele se reveste numa outra natureza contrária à primeira e cuja idéia não pode existir na alma. O que não significa que por nós mesmos nos esforcemos, por necessidade de nossa natureza, por não existir ou por nos mudarmos numa outra forma, pois, para Spinoza (ESPINOSA, 1983, *Proposição XXI a XXIII*, p. 246-247).

A ação, acima descrita, é tão impossível como alguma coisa seja produzida do nada. Pois, ninguém pode desejar ser feliz, agir bem e viver bem que não deseje ao mesmo tempo ser, agir e viver, isto é, existir em ato. Não se pode conceber nenhuma virtude anterior a esta, isto é, ao esforço para se conservar a si mesmo. O homem, enquanto é determinado a fazer alguma coisa pelo fato de ter idéias inadequadas, não se pode dizer absolutamente que age por virtude, mas, sim, somente enquanto é determinado pelo fato de ter um conhecimento adequado.

Para Spinoza, as ocorrências demonstradas nas proposições acima, se dão na medida em que somos determinados a agir pelo fato de termos idéias inadequadas e sofremos (somos passivos). Isto é, como relata Spinoza, fazemos alguma coisa que não pode ser percebida só pela sua essência, o que significa que, esta ação não resulta da própria virtude. Pois, para Spinoza, na medida em que somos determinados a fazer alguma coisa pelo fato de termos um conhecimento, nessa medida agimos, ou seja, fazemos alguma coisa que é percebida só pela nossa essência que é o resultado adequado da nossa própria virtude. O que significa, conforme *Proposição XXIV*, para

Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 247), agir absolutamente por virtude, não é, outra coisa que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas significam o mesmo) sob a direção da Razão, segundo o princípio da procura da própria utilidade. Isto porque, para Spinoza, agir absolutamente por virtude é agir segundo as leis da própria natureza. Mas nós agimos na medida somente em que conhecemos.

Por esse motivo, “.agir por virtude não é outra coisa em nós, que agir, viver, conservar o seu ser sob a direção da Razão, e isto (pelo Corolário da P22 desta parte) segundo o princípio da procura da sua utilidade.” (ESPINOSA, 1983, p. 247). Modo humano de agir que pode ser explicado pela *Proposição XXV* (ESPINOSA, 1983, p. 247)., na qual Spinoza afirma que, ninguém se esforça por conservar o seu ser por causa de outra coisa. Pois, segundo ele, o esforço, pelo qual cada coisa se esforça por perseverar no ser, é definido só pela essência dessa mesma coisa; e só desta essência, suposta dada, e não da essência de uma outra coisa, que é o resultado da necessidade de cada um de se esforçar por conservar o seu ser.

Assim, pela *Proposição XXVI*, Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 248) diz que, tudo aquilo por que nos esforçamos pela Razão não é outra coisa que conhecer; e a alma, na medida em que usa da Razão, não julga que nenhuma outra coisa lhe seja útil, senão aquela que conduz ao conhecimento. Pois, o esforço por se conservar é a essência da própria coisa, na medida em que existe tal como é, isto é, é concebida com tendo força para perseverar na existência e para fazer aquilo que resulta necessariamente da sua natureza dada. Mas a essência da Razão é a alma enquanto conhece clara e distintamente. O que leva a que, tudo aquilo por que o homem se esforça pela Razão não ser outra coisa que conhecer.

(...) visto que este esforço da alma, pelo que a alma, enquanto raciocina, se esforça por conservar o seu ser, não é outra coisa que compreender (...) este esforço por compreender é, portanto (...), o primeiro e único fundamento da virtude; e não é em vista de um fim qualquer que nós nos esforçaremos por conhecer as coisas (...), mas, pelo contrário, a alma, enquanto raciocina, não poderá conceber nada como bom para si, senão o que conduz ao conhecimento. (ESPINOSA, 1983, p. 248)

Isso ocorre, por não sabermos ao certo se alguma coisa é boa ou má, a não ser aquilo que nos leva verdadeiramente a compreender, ou que pode impedir que

compreendamos. Pois, como já disse anteriormente Spinoza, a alma, enquanto raciocina, deseja somente conhecer e, só julga que alguma coisa seja útil, se nos leva a compreender. Mas como, a alma, não tem a certeza das coisas, a não ser enquanto tem idéias adequadas, isto é, enquanto raciocina - julgamos que algo seja bom quando leva verdadeiramente à compreensão e, inversamente, que algo seja mau, quando impede que compreendamos. Por isso, Spinoza, afirma na *Proposição XXIX* (ESPINOSA, 1983, p. 249), que uma coisa singular qualquer, cuja natureza é inteiramente diferente da nossa, não pode favorecer nem entravar o nosso poder de agir, e, de maneira geral nenhuma coisa pode ser boa ou má para nós, a não ser que tenha algo de comum conosco.

Nenhuma coisa pode ser má pelo que tem em comum com a nossa natureza, mas é má para nós na medida em nos é contrária. Sendo assim, nenhuma coisa pode ser má para nós por aquilo que ela tem de comum conosco, pois, o que ela tem de comum sempre nos dá uma potência maior para agir e, isto, faz com que ela nunca possa entrar ou diminuir nossa potência de agir, mas é má na medida em que pode diminuir ou entrar a nossa potência de agir, nessa medida é contrária a nós.

Pela *Proposição XXXI* (ESPINOSA, 1983, p. 250), Spinoza confirma que uma coisa é necessariamente boa para nós, na medida em que está de acordo com a nossa natureza. Quanto mais ela estiver de acordo com a nossa natureza, tanto mais útil ou melhor é; e, inversamente, quanto mais útil alguma coisa é para nós, mais de acordo está com a nossa natureza.

Na medida em que não estiver de acordo com a nossa natureza, será necessariamente diferente da nossa natureza ou contrária a ela. Quando é diferente de nossa natureza, uma coisa qualquer não pode ser nem boa nem má; se, porém, é contrária, será, por consequência, contrária à que esta de acordo com a nossa natureza. O que significa dizer que ela é contrária ao bem, por isso, é má.

Podemos ver que Spinoza acentua a importância da compreensão no uso da Razão e não apenas uma demonstração. Com a compreensão e a imaginação Spinoza torna a Razão prática, isto é, a essência, não de sua ética, mas de uma hermenêutica dos sentimentos que refletidos racionalmente aumenta a potencia de ação humana.

#### 4.2.2 Como Uma Coisa da Mesma Natureza que a Nossa Pode Ser Contrária à Nossa Natureza – A Humanidade X O Homem e o Poder das Paixões

Uma coisa da mesma natureza que a nossa, ou seja, os outros seres humanos, podem ser contrárias à nossa natureza, segundo Spinoza, porque os homens estão sujeitos às paixões. “Na medida em que os homens estão sujeitos às paixões, não se pode dizer que as suas naturezas concordam.” (ESPINOSA, 1983, p. 250). Isto porque, para Spinoza, quando as coisas concordam em natureza concordam em potência, mas não na impotência e nem mesmo na paixão, por isso, não se pode dizer que os homens enquanto sujeitos às paixões, concordem em natureza, e, ainda, que as coisas que concordam só na negação, ou seja, naquilo que não tem, não concordem na realidade em nada.

Na *Proposição XXXIII* (ESPINOSA, 1983, p. 251), Spinoza cita mais um caso em que os homens podem diferir tanto entre si como consigo mesmo quando dominados por paixões: Ele demonstra isso, justificando, que a natureza ou essência das *afecções* deve ser definida pela natureza das causas externas em comparação com a nossa. Como, a variação de *afecções* são tantas quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados, faz com que sejamos afetados de diversas maneiras por um só objeto. Isto é o que, necessariamente, leva a que os homens difiram em natureza na mesma medida em que são afetados de diversas maneiras pelos objetos e ou por um mesmo objeto. Por causa de um e mesmo homem ser afetado de maneiras diversas por um e mesmo objeto é variável a *afecção* que resulta desse caso de afetação. Nessa medida, pela *Proposição XXXIV* (ESPINOSA, 1983, p. 251), estas *afecções* podem ser contrários uns aos outros. Esta situação ocorre porque quando se ama ou se odeia algo que se acredita que pertença a outro, o qual queremos para nós porque amamos ou queremos destruir porque a odiamos, nutrimos pelo outro, assim como ele nutre por nós um ódio recíproco, portanto, nos esforçaremos por causar mal um ao outro, isto é, seremos contrário um ao outro.

Quando se ama a mesma coisa e nossa alegria e a do outro é alimentada por ela, por mais que pareça com isto que concordamos em natureza, a idéia que fazemos da



coisa amada com relação a nós e ao outro é o que nos leva a sermos afetados de modo diferente. Essa diferença é proveniente da alegria que temos quando imaginamos que possuímos a coisa amada e, da tristeza, quando imaginamos que a coisa amada é possuída pelo outro. Como alegria e tristeza, são *afecções* contrárias, na medida em que somos afetados por uma ou por outra, somos contrários mesmo que amemos a mesma coisa e esta nos alimente igualmente de alegria. “Desta maneira, podemos mostrar facilmente que as outras causas de ódio dependem só do fato de os homens diferirem em natureza, e não daquilo em que estão de acordo.” (ESPINOSA, 1983, p. 252)

Já pela *Proposição XXXV* (ESPINOSA, 1983, p. 252), Spinoza afirma que: Na medida em que os homens vivem sob a direção da Razão, só nessa medida eles concordam sempre necessariamente em natureza. Para compreender esta *Proposição*, temos que dar conta de como e quando o homem é direcionado pela Razão segundo Spinoza, pois para ele enquanto os homens, na medida em que são dominados por *afecções* que são paixões, podem ser diferentes em natureza e contrários uns aos outros. Mas quando se diz que os homens agem só na medida em que vivem sob a direção da Razão, tudo o que se segue da natureza humana, enquanto é definida pela Razão, deve ser compreendido não só pela natureza humana, como pela sua causa próxima. Colocadas desse modo, se pode confundir como contraditórias estas duas afirmações, mas quando se vê:

(...) que cada um deseja, pelas leis da sua natureza, aquilo que é bom e se esforça por afastar o que julga ser mau (...), e como, além disso, aquilo que julgamos ser bom ou mau segundo os ditames da Razão é necessariamente bom ou mau (...); logo, os homens, só na medida em que vivem sob a direção da Razão, fazem necessariamente o que é necessariamente bom para a natureza humana e, conseqüentemente, para cada homem, isto é (...), aquilo que está de acordo com a natureza de cada homem; e, por conseguinte, os homens estão também sempre necessariamente de acordo, na medida em que vivem sob a direção da Razão. (ESPINOSA, 1983, p. 252)

Agir sob a Razão é o mesmo que procurar o mais possível o que nos é útil, por isso, é que somos o mais possíveis úteis uns aos outros quanto mais cada um procura o que é útil a si e se esforça por se conservar, e, assim tanto mais somos dotados de virtude. O que equivale a dizer que, quanto com maior potência somos dotados para agir segundo as leis da nossa natureza maior potência temos para vivermos sob a direção da Razão. Como estamos, sobretudo, de acordo em natureza, quando vivemos sob a

direção da Razão, possivelmente seremos mais úteis uns aos outros quando cada um procurar o mais possível aquilo que lhe é útil. Pela experiência perceptiva por esta ser orientada pelas paixões percebemos que na maior parte das vezes os homens molestam-se uns aos outros por inveja. Por experiência racional atestamos o que contrariamos pela experiência perceptiva e podemos demonstrar, que da sociedade comum dos homens, provêm mais vantagens que inconvenientes.

Por mais que se ridicularizem, detestem as coisas humanas e as condenem, não se tem como negar que os homens, por mútuo auxílio, obtêm muito mais facilmente aquilo de que necessitam e que não podem evitar os perigos que os ameaçam de todos os lados a não ser pela união das forças. Por isso, segundo Spinoza, os homens, na medida em que vivem sob a direção da Razão, são utilíssimos ao homem e se esforçam, necessariamente, sob a direção desta, para fazer com que todos os homens vivam sob a sua direção. Isto porque, a diferença em se esforçar por uma *afecção* (paixão) e pelos ditames da Razão para que os outros amem e vivam de acordo com a sua própria natureza consiste em que, enquanto aquele que se esforça só por causa duma *afecção* para fazer com que os outros amem o que ele mesmo ama e para que os outros vivam à sua própria maneira, age só por impulso, mas aquele que se esforça por conduzir os outros segundo a Razão não age impulsivamente, mas com humanidade e doçura, e está plenamente de acordo consigo mesmo. Esse é um exemplo perfeito de articulação entre Razão e sentimento que instiga e questiona a educação atual voltada apenas para a razão instrumental.

(...) a verdadeira virtude não é outra coisa que viver só sob a direção da Razão, e, por conseguinte, a impotência consiste só em o homem se deixar conduzir pelas coisas que estão fora dele e em ser determinado por elas a fazer aquilo que a constituição comum das coisas externas reclama e não o que reclama a sua própria natureza, considerada só em si mesma. (...) a Razão ensina-nos a procurar o que nos é útil, a necessidade de nos unirmos aos homens e não aos animais ou às coisas, cuja natureza é diferente da natureza dos homens. (ESPINOSA, 1983, p. 255)

No estado natural, cada um existe em virtude do direito supremo da Natureza e, conseqüentemente, é em virtude do supremo direito da Natureza que cada um faz o que se segue da necessidade da sua natureza; e, por conseguinte, é em virtude do supremo direito da Natureza que cada um julga o que lhe é bom e o que lhe é mau e atende à sua utilidade, como lhe convém, se vinga, se esforça por conservar o que ama e destruir

aquilo a que tem ódio. Se os homens vivessem sob a direção da Razão, cada um usufruiria deste direito sem dano algum para outrem, mas, como eles estão sujeitos às *afecções* que ultrapassam de longe a potência, ou seja, a virtude humana. Por isso, os homens, são muitas vezes arrastados em sentidos contrários e são contrários uns aos outros, quando têm necessidade de mútuo auxílio. Portanto, para que os homens possam viver de acordo e ajudar-se uns aos outros, é necessário que renunciem ao seu direito natural e assegurem uns aos outros que nada farão que possa redundar em dano a outrem, ou sejam, vivam sob leis do estado civil que lhes garanta o estado natural de viver. Nesse ponto Spinoza começa por articular ética e política evidenciando o valor da mutualidade e cooperação entre os homens.

No estado civil, apesar dos homens estarem necessariamente sujeitos às *afecções* e, por isso, serem inconstantes e mutáveis podem dar uns aos outros a segurança e confiança mútua de que ninguém vai prejudicar ao outro mesmo que todos ajam segunda sua natureza no esforço de perseverança de si, porque, vivendo sob as leis do estado terão a garantia do estado natural de viver. Isto é possível, segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 255-256), porque nenhuma *afecção* poder ser entravada a não ser por uma *afecção* mais forte e contrária à *afecção* a entrar e pelo fato de cada um se abster de causar dano pelo temor de um dano maior. É sobre esta lei que a sociedade poderá fundar-se, com a condição de reivindicar para si o direito que cada um tem de se vingar e de julgar o bem e o mal. Quando fundamentada pela Razão para garantia do direito natural comum a todos, tal sociedade firmada em leis e no poder de se conservar a si mesma, chama-se *cidade*, e os que são defendidos pelo direito dela, *cidadãos*.

Para compreendermos o quanto isso pode ser benéfico à própria natureza humana temos de atentar para a questão de que não existe nada no estado natural que seja *bom* ou *mau* por consenso de todos e que qualquer um que se encontre no estado natural atende só a sua utilidade e distingue como lhe convém. Neste estado, só tem em conta sua utilidade e não está obrigado por nenhuma lei a obedecer a ninguém, senão a si.

No estado natural não se pode conceber o pecado; mas no estado civil, em que se distingue pelo consenso comum o que é bom ou o que é mau e cada um é obrigado a

obedecer à cidade, o pecado não é outra coisa que a desobediência que, por esta razão, é punida só em virtude do direito da cidade; e, ao contrário, a obediência é contada ao cidadão como mérito, por esta mesma razão, é julgado digno de gozar das vantagens da cidade.

No estado natural ninguém é senhor de uma coisa por consentimento comum, nem existe nada na Natureza que possa dizer que é deste homem e não daquele, mas tudo é de todos; e, por conseguinte, no estado natural não pode conceber nenhuma vontade de dar a cada um aquilo que é seu, ou de tirar do outro o que é seu, isto é, no estado natural nada sucede que possa dizer-se “justo” ou “injusto”, mas, no estado civil, pode se discernir, por consenso comum, o que é deste ou daquele.

A conseqüência desta ação social pode se dar de modo diferente quando fundamentada por paixões, pois ela terá o poder de prescrever uma regra comum de vida, de fazer leis e de as apoiar não na Razão que não pode entrar as *afecções*, mas em ameaças. Aqui que se vê, para Spinoza, que justo e injusto, pecado e mérito são noções extrínsecas, não atributos que expliquem a natureza da alma. Quando se confunde o direito civil como direito natural produzimos uma concepção que inverte a questão destes mesmos direitos e tomamos por verdadeiro o que é produzido por causa da necessidade humana de viver em sociedade como a própria causa, não percebendo que o direito civil é o efeito dessa necessidade. Toma-se o que é produzido pelo ser humano enquanto vive civilmente com os outros, como um direito natural do ser humano e, se tem o direito natural como inexistente ou, ainda, como uma natureza animal que se tem por distúrbio e não por necessidade da própria natureza humana. Nessa relação não se leva em conta que:

Aquilo que dispõe o corpo humano de tal maneira que possa ser afetado de diversos modos ou que o torna apto a afetar os corpos externos de um número maior de modos, é útil ao homem; e é-lhe tanto mais útil quanto o corpo se torna por essa coisa mais apto a ser afetado de mais maneiras ou a afetar os outros corpos; e, pelo contrário, é-lhe prejudicial aquilo que torna o corpo menos apto para isto. (ESPINOSA, 1983, *Proposição XXXVIII*, p. 256)

Segundo a *Proposição XXXIX* (ESPINOSA, 1983, p. 256), o que é útil ao homem é o que faz com que as relações de movimento e de repouso que as partes do corpo humano têm entre si sejam conservadas, isso é bom; e, ao contrário, é mau o que

faz com que as partes do corpo humano tenham entre si outras relações de movimento e de repouso.

Isso se dá desse modo porque o que constitui o corpo humano, segundo Spinoza, consiste em que suas partes comunicam entre si os seus movimentos, segundo uma relação determinada e, o que faz com que a relação de movimento e de repouso, que as partes do corpo humano têm entre si se conservem, faz com que se conservem a forma do corpo, isto é, faz que o corpo humano possa ser afetado de muitos modos e que ele possa afetar os corpos exteriores de muitos modos também, por isso é bom. Mas, ao contrário, aquilo que faz com que as partes do corpo humano tomem uma outra relação de movimento e repouso, faz que o corpo humano tome uma outra forma, isto é, faz com que o corpo humano seja destruído e, conseqüentemente, que se torne totalmente inapto para poder ser afetado de vários modos e, portanto, é mau.

(...) as *afecções* por que somos dominados todos os dias referem-se na maior parte das vezes a alguma parte do corpo que é afetada de preferência a outras; e, por conseguinte, as *afecções* têm mais freqüentemente um excesso e retêm a alma de tal maneira na contemplação de um único objeto que não pode pensar noutros; e, embora os homens estejam sujeitos a *afecções* diversas e, por conseguinte sejam raros os que se encontram dominados por uma só e mesma *afecção*, não faltam, no entanto, aqueles a quem uma só e mesma *afecção* permanece obstinadamente ligada. (ESPINOSA, 1983, p. 259)

Os efeitos desta afetação por um só objeto pode levar a que se tenha este objeto presente mesmo quando não está provocando uma fixação nele de modo que o pensamento esteja ligado a este e se viva numa espécie de delírio em busca do mesmo.

Quando uma *afecção* como esta for de ódio, conforme a *Proposição XLV* e sua *demonstração* (ESPINOSA, 1983, p. 259), tudo o que se deseja é destruir o que odiamos e, tudo o que desejamos sob a afetação do ódio, é vergonhoso devido ir contra os próprios valores e ações sociais estabelecidos como *bons* para a convivência entre os seres humanos que tem uma e mesma natureza, por isso, o ódio nunca pode ser bom. Assim, pela *Proposição XLVI* (ESPINOSA, 1983, p. 260): Quem vive sob a direção da Razão esforça-se o quanto pode por compensar pelo amor, ou seja, pela generosidade, o ódio, a ira, o desprezo, etc., de outrem para consigo mesmo. Por causa das *afecções* de ódio serem más, aquele que vive sob a direção da Razão se esforçará o quanto puder para não ser dominado pela mesma *afecção* que o outro lhe tem e, se esforçará também

para que outros não a tenham. Isto porque, para Spinoza, o ódio é aumentado pelo ódio recíproco, podendo ser extinto pelo amor de tal maneira que se converta em amor e, aquele que vive sob a direção da Razão se esforçará por compensar o ódio de outrem pelo amor, que neste caso, significa generosidade.

Ao contrário do que se pensa comumente que a esperança e o medo são *afecções* que nos levam a buscar o que queremos ou evitar o que não queremos, Spinoza, pela *Proposição XLVII* (ESPINOSA, 1983, p. 261), demonstra que estas duas *afecções* não podem ser por si mesmas boas devido ambas, provocarem a tristeza. Só são boas quando servem para entrar os excessos de alegria. E, são assim, por indicarem deficiência de conhecimento e impotência de alma. Razão, pela qual, para Spinoza, também a segurança, o desespero, o contentamento e o remorso de consciência são sinais de uma alma impotente, porque, apesar da segurança e o contentamento serem *afecções* de alegria, supõem, que a tristeza a precedeu (a esperança e o medo). Portanto, quanto mais nos esforçamos por viver sob a direção da Razão, tanto mais nos esforçamos por depender menos da esperança, por nos libertamos do medo, por imperarmos, quanto pudermos, à fortuna e por dirigirmos as nossas ações segundo o ditame certo da Razão.

Outras *afecções* de quem dirige suas ações segundo os ditames certos da Razão podem evitar que nos dominem e causem tristeza, são as *afecções* de estima e desestima, consideradas por Spinoza, pela *Proposição XLIII* (ESPINOSA, 1983, p. 261), sempre más por repugnarem a Razão.

Por se tratarem das *afecções* de desejo, a compaixão e o orgulho, ao mesmo tempo podem trazer alegria ou tristeza, quando se traduz em uma alegria pode ser prejudicial àquele que as têm para consigo mesmo e, enquanto se traduz em tristeza, produz uma idéia inadequada das coisas e faz com que se aja para expulsar essa tristeza, causando uma falsa alegria por tê-la vencido, mas leva à fuga do que poderia ser uma alegria futura e, isto tudo pelos ditames da Razão. Isso ocorre, como demonstra Spinoza pela *Proposição LX* (ESPINOSA, 1983, p. 268), porque o desejo que nasce da alegria ou da tristeza, que se refere a uma só ou algumas partes do corpo e não a todas, não tem em conta a utilidade do homem *todo*.

Para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 268), as *afecções* de desejo são assim quando advindas de causas externas que fortificam apenas parte do corpo. Quando uma parte do corpo é fortificada em virtude de alguma causa externa de tal maneira que prevalece sobre as restantes, esta parte não se esforçará por perder as suas forças para que as restantes partes do corpo desempenhem as suas funções, mas, se esforçará, assim como a alma, por conservar aquele estado. Uma vez que, portanto, a alegria se refere, a maior parte das vezes, a uma só parte do corpo, desejamos a maior parte das vezes conservar o nosso ser sem termos em conta a integridade da nossa saúde. A isto acresce que os desejos que mais nos assediam têm em conta só o tempo presente e não o futuro.

O desejo que nasce de uma tal *afecção* de alegria não tem em conta o todo e, só pode ser entravado por uma paixão muito maior que a paixão atual – seja ela alegre ou triste. No segundo caso, se for referente a um bem futuro maior que a dor que possa nos trazer a ação de se evitar a manutenção de uma alegria presente que nos cause dano no futuro ou destruir uma tristeza presente em função da alegria que esta destruição traz, no futuro, será entravada a alegria presente para se evitar uma tristeza futura.

A dificuldade de se atender à necessidade da segunda *Proposição* reside no fato constatado por Spinoza, pelas *Proposições de LXI e LXII* (ESPINOSA, 1983, p. 269), – o desejo que nasce da Razão não pode ter excesso. E, pela *Proposição LXII* – Na medida em que a alma concebe as coisas segundo os ditames da Razão, ela é igualmente afetada, quer se trate de idéia de uma coisa futura ou passada, quer de uma coisa presente. Tudo o que a alma concebe sob a direção da Razão, concebe tudo isso sob o mesmo aspecto de eternidade, ou seja, de necessidade e é afetada pela mesma certeza. Por isso, quer se trate da idéia de uma coisa futura, ou passada, quer de uma coisa presente, a alma concebe a coisa com a mesma necessidade e é afetada da mesma certeza. Quanto a estas idéias, elas terão as mesmas propriedades da idéia adequada, portanto, na medida em que a alma concebe as coisas, segundo os ditames da Razão, é afetada do mesmo modo, quer se trate da idéia de uma coisa futura ou passada, quer de uma coisa presente. E, a não ser que, Segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 269) pudéssemos ter um conhecimento adequado da duração das coisas, e pudéssemos determinar, pela Razão, os seus tempos de existência, contemplaríamos com uma mesma *afecção* as coisas futuras e as presentes; e o bem que a alma conceberia como

futuro desejá-lo-ia como um bem presente, e, conseqüentemente, desprezaria necessariamente um bem presente menor a troco de um bem futuro maior; e o que seria bom no presente, mas que seria causa de algum mal futuro, desejá-lo-ia com muito pouca intensidade. Mas, como afirma Spinoza, nós só podemos ter um conhecimento inadequado da duração das coisas, e só determinamos pela imaginação os tempos de existência delas.

Pelo fato da imaginação não ser igualmente afetada pela imagem de uma coisa presente como pela coisa futura, resulta em que, o verdadeiro conhecimento do bem e do mal que temos seja abstrato, isto é, universal, e que, o juízo que fazemos acerca da ordem das coisas e do nexos das causas, para a determinação do que é bom ou mau no presente, é mais imaginário que real. Isto é o que faz com que, o desejo que nasce do conhecimento do bem ou do mal, enquanto este conhecimento se refere ao futuro, possa ser entravado mais facilmente pelo desejo das coisas que presentemente são agradáveis. Daqui resulta, segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 269-270):

Aquele que é levado pelo medo e que faz o bem para evitar o mal não é levado pela Razão. Todas as *afecções* que se referem à alma, enquanto ela age, isto é, que se referem à Razão, não são outras senão as *afecções* de alegria e de desejo e, por conseguinte, o que é levado pelo medo e faz o bem por temor do mal não é conduzido pela Razão. Pelo desejo que nasce da Razão seguimos diretamente o bem e evitamos indiretamente o mal. Isto ocorre, segundo Spinoza, porque o desejo que nasce da Razão só pode nascer da *afecção* de alegria, que não é paixão, isto é, da alegria que não pode ter excesso, mas não da tristeza; e, por conseguinte, este desejo nasce do conhecimento do bem e não do mal; e, portanto, desejamos, sob a direção da Razão, diretamente o bem, e só nessa medida evitamos o mal. Para explicar melhor esta questão Spinoza dá exemplo do doente e do são, enquanto o primeiro come o que lhe repugna pelo medo da morte, o são, tira prazer do alimento e, assim, goza melhor a vida do que se pensasse na morte e desejasse diretamente evitá-la.

Conforme *Proposição LXIV* e sua *demonstração* (ESPINOSA, 1983, p. 270), o conhecimento do mal, não é senão um conhecimento inadequado, por ser este a própria tristeza, enquanto temos consciência dela e esta tristeza representa uma passagem para



uma perfeição menor, a qual, por isso, não pode ser conhecida pela própria essência do homem (potência de agir sempre aumentada pelas *afecções* de alegria, desejos e conhecimentos adequados, passando de uma perfeição menor para uma maior que se refere à uma paixão, que depende de idéias inadequadas e, conseqüentemente, o conhecimento do mal que é esta mesma *afecção*, é inadequado. Daqui se segue, para Spinoza, que, se a alma humana só tivesse idéias adequadas não formaria nenhuma noção do mal, mas como não é assim que procede, pela *Proposição LXV* (ESPINOSA, 1983, p. 271), podemos verificar que: sob a direção da Razão nós escolheremos sempre de dois bens o maior, e de dois males o menor. Disso resulta em que se tome por um mal, o bem que impede que gozemos um bem maior, resultando em que o bem e o mal que dizemos das coisas, só são ditos na medida em que as comparamos umas às outras, por isso, sob a direção da Razão *desejaremos e escolheremos* [grifo meu] só um bem maior e um mal menor.

Aparentemente Spinoza, demonstra aqui, a confusão causada pela concepção de Razão, enquanto ação da alma com relação ao todo e, enquanto ação só da alma com relação à ela mesma e, nessa mesma medida, na realidade, não estamos seguindo os ditames só da Razão (concepção cartesiana de Razão que temos enquanto possibilidade da alma de julgar todas as coisas e, de determinar por este julgamento, todas as ações dela mesma e do corpo), como acreditamos que sejam ditadas as nossas ações. Como veremos a seguir:

Sob a direção da Razão escolheremos um mal menor em vista de um bem maior e renunciaremos a um bem menor que é causa de mal maior. Com efeito, o mal que aqui se diz menor é, de fato, um bem e, inversamente, o bem é um mal; por isso (...) desejaremos aquele e renunciaremos a este. (...). *Proposição LXVI* - Sob a direção da Razão nós desejaremos um bem maior futuro, de preferência a um bem menor presente; e um mal presente menor, de preferência a um mal maior futuro. (ESPINOSA, 1983, p. 271)

Isso tudo acontece, segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 271), porque a alma não pode ter um conhecimento adequado de uma coisa futura, por isso, não pode ser afetada da mesma maneira que por uma coisa presente. Assim, na medida em que atendemos só à Razão, como, por hipótese, fazemos nesta *Proposição*, o caso é o mesmo, quer se suponha um bem maior (ou um mal maior) futuro, quer se suponha

presente; e, por conseguinte, desejaremos o bem futuro maior, de preferência ao bem presente menor, etc.

Sob a direção da Razão desejaremos um mal presente menor que é causa de um bem futuro maior, e renunciaremos a um bem presente menor que é causa de um mal futuro maior. Se, portanto, se conferir isto com o que foi demonstrado nesta parte até a *Proposição 18*, acerca da força das *afecções*, facilmente veremos a diferença que há entre o homem que é conduzido só pela *afecção*, ou seja, pela opinião, e o homem que é conduzido pela razão. Um, com efeito, queira ou não queira, faz coisas das quais não compreende nada; outro, ao contrário, não age senão à sua maneira e só faz aquilo que sabe ser-lhe primordial na vida, o que, por esta razão, mais deseja, por isso, Spinoza chama ao primeiro, servo, e ao segundo, homem livre.

Pode-se deduzir disso, que a maioria dos homens são conduzidos por *afecções* que nada mais são do que a *Razão* enquanto todas *afecções* que se referem à alma enquanto ela age, ou seja, como uma ação necessária que se tem em consequência da própria natureza humana na conservação de si. Pois, pela *Proposição LXVII* (ESPINOSA, 1983, p. 272), o homem livre em nada pensa menos que na morte; e a sua sabedoria não é uma meditação da morte, mas da vida. Esta ação se dá devido o homem livre ser aquele que vive segundo o ditame da Razão, não sendo levado pelo medo da morte, mas deseja diretamente o *bem*. O que significa, para Spinoza, aquele que deseja agir, viver e conservar o seu ser segundo o princípio da procura da utilidade própria; e, por isso, em nada pensa menos que na morte, mas a sua sabedoria é meditação da vida.

Para Spinoza, o homem não nasceu livre, mas que se fez livre pela idéia de Deus ou Natureza, da qual depende que o homem seja livre para que, o bem que ele deseja para si, o deseje para os outros homens. O homem, portanto, é um homem livre quando sua virtude revela-se tão grande tanto quando evita como quando supera os perigos. Essa revelação só pode ser vista quando se pode observar que o homem livre evita os perigos com a mesma virtude da alma com a qual tenta supera-los. Virtude da alma concebida aqui como uma fortaleza tão grande quanto uma *afecção* maior que entrave e suprima uma *afecção* contrária que só pode ser travada por uma *afecção* que seja maior do que ela. Exemplo: a audácia e o medo que são *afecções* que podem ser

concebidas como igualmente grandes. “O homem livre é, pois, levado por uma tão grande força de alma a fugir oportunamente, como a combater; por outros termos, o homem livre escolhe com igual força de alma, ou seja, com a mesma presença de espírito, o combate ou a fuga.” (ESPINOSA, 1983, p. 273)

Outra questão interessante, mas que, talvez, pareça deslocada aqui, foi destacada para demonstrar o quanto só os homens livres conseguem conceber as atitudes de um outro homem livre como resultado de seu modo de agir à sua maneira e só fazer aquilo que sabe ser-lhe primordial, isto é, conduzido pela Razão, sem o tomarem por covarde ou ingrato, como fazem os homens, considerados por Spinoza, como *servos* – aqueles que são conduzidos só pelas *afecções*, isto é, pelas opiniões, conforme o *Escólio da Proposição LXVI* (ESPINOSA, 1983, p. 271).

Destacamos esta questão, porque ela, aparentemente, explica a extraordinária capacidade humana de ligar-se cada vez mais àqueles a que se ligam ser uma relação proveniente para além de ser apenas por serem de sua mesma natureza, ou seja, humanos. Ou o por que temos sentimentos diferenciados para com os seres humanos, apesar de todos serem de uma mesma natureza que a nossa. Isso acontece desse modo, por causa de cada um julgar o que é bom, segundo o seu espírito.

O ignorante, que faz um favor a alguém, o estima segundo o seu espírito, se vê que esse favor é menos estimado por aquele a quem foi feito, se entristece. O homem livre, procura ligar-se aos outros homens, pela amizade e não fazer aos homens favores iguais segundo as suas *afecções*, mas sim, procura se conduzir a si mesmo e aos outros pelo juízo livre da Razão; e procura fazer só aquilo que sabe ser primordial.

Para Spinoza, pela *Proposição LXX* (ESPINOSA, 1983, p. 273), o homem livre, que vive entre os ignorantes, procura, quanto lhe é possível, evitar os seus favores. Modo de agir que, o homem livre, estabelece para não ser odiado por estes e para não seguir os seus apetites, mas só a Razão, por isso, se esforça, quanto possível, por evitar os seus favores. Spinoza, se refere aqui, que o homem livre se esforça o quanto possível, por evitar os favores dos ignorantes, porque, para ele, embora sejam ignorantes são

homens que podem prestar auxílio humano nas necessidades, sendo, por isso, preferível a qualquer outro

(...) e, por conseguinte, muitas vezes sucede que é necessário receber um favor deles, e, conseqüentemente, agradecer-lhes à sua maneira; acresce a isto que, mesmo no evitar os favores, deve haver prudência para não parecermos desprezá-los ou temermos, por avareza, remunera-los, e assim, enquanto evitamos o seu ódio, para os não ofendermos. Por isso, ao evitar os favores, deve ter-se em conta o útil e o honesto. (ESPINOSA, 1983, p. 273)

Assim, só os homens livres são muito gratos uns para com os outros. Só os homens livres são utilíssimos uns aos outros e se ligam uns aos outros pelo laço mais estreito de amizade e se esforçam, por um movimento de amor igual, por fazerem bem uns aos outros; e, por conseguinte, só os homens livres são gratíssimos uns para com os outros. O reconhecimento que os homens que se conduzem pelo desejo cego experimentam uns para com os outros é, a maior parte das vezes, mais uma mercadoria, ou seja, uma trapaça, que um reconhecimento. Pelo contrário, mostra ter um espírito constante aquele que não suporta deixar-se corromper por nenhuma dádiva para sua própria ruína ou para a ruína comum.

Conforme *Proposição LXXII e LXXIII*– O homem livre não age nunca com fraude, mas sempre de boa fé. – 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. Isto ocorre pelo fato de que o homem que é conduzido pela Razão, segundo Spinoza, não é conduzido a obedecer pelo medo, mas sim, enquanto se esforça por conservar o seu ser segundo o ditame da Razão, isto é, na medida em que se esforça por viver livre, deseja ter em conta a vida e a utilidade comuns, portanto, deseja viver segundo as leis comuns da cidade. Assim, para Spinoza, o homem que é conduzido pela Razão, para viver mais livremente, deseja observar os direitos comuns da cidade.

Spinoza considera que estas e outras coisas semelhantes, demonstradas a respeito da liberdade do homem, são verdadeiras, por referirem-se à fortaleza, o que significa referir-se à fortaleza de alma e à generosidade. Além de que para ele, “um homem forte não tem ódio de ninguém, não se encoleriza contra ninguém, nem inveja, nem se indigna, nem despreza ninguém, nem de forma nenhuma se deixa levar pelo

orgulho.” (ESPINOSA, 1983, p. 275) Isto é, tudo se refere à verdadeira vida e à religião, para Spinoza, deduz-se facilmente das *Proposições* 37 e 47 desta parte.

Parafraseando Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 275), o ódio deve ser vencido pelo amor e que cada um que é conduzido pela Razão deseja que seja também para os outros o bem que deseja para si. A isto acresce aquilo que notamos no Escólio da *Proposição* L desta parte e noutros lugares, a saber: que o homem forte considera antes de mais nada que tudo resulta da necessidade da natureza divina e, por conseguinte, tudo o que pensa ser insuportável e mau. Além disso, tudo o que parece ímpio, horrendo, injusto e torpe, provém do fato de conceber as coisas de uma maneira perturbada, mutilada e confusa; e, por isso, esforça-se sobretudo por conceber as coisas como são em si e por afastar os obstáculos do verdadeiro conhecimento, como são o ódio, a ira, a irrisão, o orgulho e outras coisas do gênero que notamos no que precede; e, por conseguinte, esforça-se, quanto possível, como dissemos, por agir bem e por alegrar. É assim que, para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 275-276), todos os esforços ou desejos humanos resultam da necessidade da nossa natureza de tal maneira que podem ser conhecidos ou por ela mesma, como por sua próxima causa, ou enquanto somos parte da Natureza, que não pode conceber-se de uma maneira adequada pó si mesma, sem os outros indivíduos. Isto significa que só podemos tomar consciência de nós mesmos por meio do outro, enquanto outro.

Os desejos que resultam da nossa natureza é de tal maneira que só podem ser conhecidos por ela mesma ao referirem a alma enquanto esta se concebe como composta de idéias adequadas. Já, os outros desejos, pelo contrário, não se referem à alma senão enquanto concebe as coisas inadequadamente. A força é o crescimento destes desejos definem-se pela potência das coisas que são exteriores a nós e não pela potência humana. E, por isso, àqueles, dá se com razão, o nome de ações, enquanto a estes se dá o nome de paixões.

As primeiras sempre indicam a nossa potência, e os segundos, pelo contrário, a nossa impotência e um conhecimento mutilado. Do que segue, pode-se dizer, que as nossas ações, enquanto desejos que são definidos pela potência do homem, dito por

Spinoza, como definidos pela Razão são sempre boas; as outras pelo contrário, tanto podem ser boas como más.

A verdade resultante de todo esse processo é o de que, na vida, é útil aperfeiçoar, na medida do possível, a inteligência, que nada mais é do que a Razão. Nisso consiste a suprema felicidade, ou seja, como ressalta Spinoza, a suprema beatitude do homem (como contentamento do espírito, que provém do conhecimento intuitivo de Deus, e donde advém que aperfeiçoar a inteligência é conhecer a Deus, os atributos de Deus e as ações que resultam da necessidade da sua própria natureza).

Por isso, o fim último do homem que é conduzido pela Razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio do qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber-se adequadamente a si mesmo e a todas as coisas que podem cair sob o seu entendimento. Portanto, não há vida racional sem inteligência; as coisas são boas só na medida em que ajudam o homem a gozar da vida da alma, que se define pela inteligência. Das coisas que, ao contrário, impedem que o homem possa aperfeiçoar a Razão e gozar da vida racional, dessa somente nós dizemos que são más. (ESPINOSA, 1983, p. 276)

Apesar disso, para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 276-281), tudo aquilo de que o homem é causa eficiente é necessariamente *bom* e, nada de *mau*. Nada de *mau* pode acontecer ao homem senão por parte das coisas externas, na medida em que é parte de toda Natureza a cujas leis, a natureza humana, é obrigada a obedecer e à qual deve acomodar-se de um número quase infinito de maneiras, pois é impossível ao homem não seguir a ordem comum deste, enquanto parte dela. Isso permite à ele, pela sua própria natureza, em consonância e por causa da *Natureza* da qual é parte, afastar de si tudo o que pode impedir que exista e goze da vida racional por aquela via que pareça mais segura, isto é, afastar de si do modo como achar mais conveniente tudo o que existe na Natureza que julgar ser mau.

Ao contrário, tudo o que existe que nós julgamos bom, por outras palavras, que nós julgamos ser útil para a conservação do nosso ser e para gozar da vida racional, é-nos permitido tomá-lo para nosso uso e usar dele de qualquer maneira; e, de um modo geral, é permitido a cada um, por direito soberano da Natureza, fazer aquilo que julga contribuir para sua utilidade. (ESPINOSA, 1983, p. 277)

Nesse contexto, quando o homem vive entre indivíduos que estão de acordo com a sua natureza, a sua capacidade de agir é secundada e favorecida, mas quando, ao

contrário, ele se encontra entre indivíduos que não estão acordo com a sua natureza, se acomodará a eles com dificuldade e com grande mudança da sua natureza. Isto porque, para fazer aquilo que julga contribuir para a sua utilidade, permitida pelo direito soberano da Natureza, nesta ação de julgar, nada pode concordar melhor com a natureza de uma coisa que os outros indivíduos da mesma espécie, isto é, nada existe de mais útil ao homem para conservar o seu ser e gozar da vida racional do que o homem que é conduzido pela Razão. Portanto, para Spinoza, nada conhecemos entre as coisas singulares que seja mais importante que o homem que é conduzido pela Razão, não existindo nada melhor por que se possa dar prova de habilidade e de talento, que instruir os homens, de tal maneira, que vivam sob o império da própria Razão. Isto, aparentemente, se torna mais premente ainda, quando se verifica que, na medida em que os homens são animados uns contra os outros pela inveja ou outra *afecção* ódio, são contrários uns aos outros, e, conseqüentemente, tanto mais para temer quanto mais poderosos são os outros indivíduos da Natureza.

No entanto, não é pelas armas, mas pelo amor e pela generosidade que se vencem as almas. Razão pela qual Spinoza afirma ser útil aos homens, antes de tudo, estreitar as relações e se unirem pelos vínculos que melhor podem fazer deles todos uma só coisa, e, de uma maneira geral, é-lhes útil fazer aquilo que serve para consolidar as amizades. O que, para Spinoza, requer arte e vigilância, pelo fato dos homens serem mutáveis e raro os que vivem segundo os preceitos da Razão. Além de que, a maior parte das vezes são invejosos e mais inclinados à vingança que à misericórdia e, para aceitar cada um segundo o seu próprio espírito e para se guardar de imitar as suas *afecções* é, portanto, necessário uma singular força de alma. Pois, os que não sabem senão censurar os homens e escarpelizar os vícios e preferências a ensinar-lhes as virtudes, e que não sabem fortificar os espíritos dos homens, mas sim deprimi-los, esses são insuportáveis para si e para os outros. Uma instituição universitária deverá, portanto, pautar-se por tais reflexões constituindo-se de um grupo de pessoas que procurassem perseverar no seu ser mais segundo a Razão do que pela paixão.

Spinoza, faz, ainda, referencia a que, embora nós nos regulemos em tudo, na maior parte das vezes, segundo nossas paixões, todavia, da comum sociedade nossa resultam muito mais vantagens que males. “Por isso, vale mais suportar com ânimo

igual as suas injúrias e trabalhar por aquilo que contribui para estabelecer a concórdia e a amizade.” (ESPINOSA, 1983, p. 278). Pois, o que origina da concórdia, para ele, é o que se refere à justiça, à equidade, e à honestidade, porque, além de não suportar muito bem aquilo que é injusto e tirânico, os homens, também, suportam com dificuldades o que é considerado como torpe, isto é, que alguém rejeite os costumes recebidos da cidade.

Acrescenta também Spinoza que para conciliar o amor com esse modo de agir são necessárias as coisas que se referem à religião e à piedade. Os homens por estarem acostumados à concórdia que origina a, maior parte das vezes, do medo, esta conciliação não se dá de boa fé, porque o medo é proveniente da impotência da alma, por isso, não tem relação com o uso da Razão; nem tampouco a comiseração, embora ela pareça ser uma espécie de piedade.

Além disso, Spinoza atenta para a questão dos homens de se deixarem vencer pela liberalidade, principalmente, aqueles que não têm com que possam adquirir as coisas que são necessárias para a sua subsistência. Mas que, prestar auxílio aos indigentes leva à superação, em muito, das forças e o interesse de um particular, pois, as riquezas de um particular são fracas demais para serem suficientes para isso, assim como, a capacidade intelectual de um só homem é demasiado limitada para que ele possa ligar-se pela amizade a todos. Por isso, Spinoza afirma, que o cuidado dos pobres recai sobre a sociedade inteira e só diz respeito ao interesse comum. Aqui Spinoza parece antecipar o que Conferências como as de Monterey no México ainda não conseguem resolver em termo de promover o desenvolvimento do países mais pobres.

Spinoza refere-se o quanto é complexo receber benefícios e retribuir favores. Quanto à adulação, mesmo que gere a concórdia, esta é realizada mediante o feio vício da escravidão e mediante à perfídia, levando a que ninguém seja mais seduzido pela adulação que os soberbos, os quais querem ser os primeiros e não o são. Já a abjeção, embora seja contrária ao orgulho tem uma falsa aparência de piedade e religião, por isso, o abjeto está perto do orgulhoso. E, a vergonha, mesmo contribuindo para a concórdia, só o faz naquilo que não pode ocultar, além de que, por ser a vergonha uma espécie de tristeza, ela não tem relação com o uso da Razão.



As outras *afecções* de tristeza relativamente aos homens opõem-se diretamente à justiça, à equidade, à honestidade, à piedade e à religião; e, embora a indignação se pareça a uma espécie de equidade, todavia vive-se sem lei onde é permitido a cada um julgar as ações de outrem e fazer justiça a si mesmo ou aos outros. Até a modéstia, como desejo de agradar aos homens, quando é determinada pela Razão, pode ser uma *afecção* de tristeza ao invés da alegria que ela supõe. Isso porque, para Spinoza, a modéstia quando nasce de uma *afecção* é ambição, pois, segundo ele, ela nada mais é que um desejo pelo qual os homens, na maior parte das vezes, excitam discórdias e discussões por falsa aparência de piedade.

Desse modo, aquele que deseja ajudar os outros por conselhos ou por ações, a gozarem ao mesmo tempo do bem supremo, esse procurará, sobretudo, conciliar o seu amor e não fazer-se admirar por eles de maneira que este método seja denominado por seu próprio nome. Procurará também não dar, absolutamente, nenhum motivo de inveja. Nas conversas comuns evitará referir os vícios dos homens e tomará cuidado em não falar senão parcimoniosamente da impotência humana, mas falará largamente da virtude, ou seja, da potência humana e da vida pela qual pode aperfeiçoar-se, de maneira que os homens, levados não pelo medo ou pela aversão, mas só pela *afecção* de alegria, se esforcem por viver, quanto possível, segundo os preceitos da Razão.

As outras coisas existentes na Natureza, afora nós, nos são úteis na medida em que nos proporciona experiências e conhecimentos pelo fato de as observarmos e por nós as mudarmos de certa forma noutra. Principalmente aquelas que nos são úteis na conservação do corpo. Por isso, aquelas coisas que são-nos úteis primeiro que tudo, são aquelas que podem nos alimentar e nutrir o corpo de tal maneira que todas as suas partes possam desempenhar corretamente a sua missão. Isto porque, “.quanto mais apto é o corpo para poder ser afetado de vários modos e para afetar de modos diversos os corpos externos, tanto mais a alma é apta para pensar.” (ESPINOSA, 1983, p. 279-280). Só que, para Spinoza, há muito poucas coisas desta espécie na Natureza; por isso, “.para alimentar o corpo como se requer, é necessário fazer uso de muitos alimentos de natureza diversa.” (ESPINOSA, 1983, p. 280). Esta afirmação é justificada por Spinoza da seguinte maneira: o corpo humano é composto de muitas partes de natureza diversa, as quais carece de alimento contínuo e variado para que o corpo inteiro seja igualmente

apto para tudo o que pode resultar da sua natureza e, conseqüentemente, para que a alma seja também igualmente apta para conceber muitas coisas.

Outra questão abordada por Spinoza, e, que nos parece muito útil tratá-la aqui, é quanto a questão de que o homem, para conseguir tudo de que necessita para estar apto cada vez mais apto a afetar e ser afetado pelas coisas, de modo que sua alma seja igualmente apta para conceber muitas coisas, só com suas forças, até as poderia conseguir, mas com muita dificuldade, por isso, os serviços que uns prestam aos outros é muito importante na relação humana. Sendo, portanto, segundo Spinoza, boas as coisas que ajudam as partes do corpo a desempenhar a sua missão e consistindo a alegria em que a capacidade do homem, enquanto composto de alma e corpo, é favorecida e aumentada, então todas as coisas que dão alegria são boas. Todavia, como, pelo contrário, as coisas não agem com o fim de nos afetarem de alegria nem a sua potência de agir é regulada pela nossa utilidade.

Enfim, como a alegria se refere, a maior parte das vezes, às *afecções* de alegria (a não ser que a Razão e a vigilância intervenham), conseqüentemente, mesmo os desejos que delas nascem têm excesso. A isto acresce que pelas *afecções*, nós temos por coisas primordiais aquilo que presentemente é agradável, e que nós não podemos julgar das coisas futuras com uma igual *afecção* da alma. A superstição, ao contrário, parece estabelecer que o que é bom é aquilo que traz tristeza e, inversamente, que o que é mau, é o que traz alegria. Como, quem se alegra com a nossa impotência e com nossos males são só os invejosos, o efeito da alegria em nós, é maior quanto maior for a alegria de que somos afetados, tanto maior será a perfeição a que passamos, e, conseqüentemente, tanto mais participamos da natureza divina. Pois, nunca pode ser má a alegria que é regulada pela verdadeira lei da nossa utilidade. E, aquele que, pelo contrário, é conduzido pelo medo, e faz o bem para evitar o mal, esse não é conduzido pela Razão.

O obstáculo colocado por Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 281), quanto à nossa potência de nos dirigirmos somente pela Razão, esta na sua afirmação, de que a potência humana é limitada e é infinitamente ultrapassada pela potência das causas exteriores, fazendo com que, nós não tenhamos um poder absoluto de adaptar ao nosso uso as coisas que estão fora de nós. Mas, contudo, quanto as coisas que nos acontecem contra

aquilo que pede a lei de nossa utilidade, suportá-las-emos com ânimo igual se tivermos consciência de termos realizado o que podíamos no momento; de que a potência que temos não podia ir até ao ponto de nos permitir fazer diferente, porque nós somos parte da Natureza, cuja ordem seguimos.

Ao compreendemos isto de uma maneira clara e distinta, a parte de nós que é definida pela inteligência e, considerada por ele como a melhor parte de nós, encontrará nisso pleno contentamento e se esforçará por perseverar nesse contentamento. Enquanto compreendermos não podemos desejar nada senão aquilo que é necessário, nem contentarmo-nos absolutamente com nada senão com a verdade; e, por conseguinte, enquanto compreendemos corretamente estas coisas, o esforço da melhor parte de nós está de acordo com a ordem da Natureza inteira.

É assim, que mesmo quando não somos dirigidos pela Razão, pela ordem e conexão das coisas da Natureza como um todo enquanto causa de nossa ação, quando compreendemos isto, nosso intelecto, nos desculpa, nos desangustia e nos alegra por termos feito e estarmos fazendo o que é possível no momento conforme nosso conhecimento sobre as coisas permitem que façamos. Essa alegria trás cada vez mais potência de agir na conservação dela mesma e, conseqüentemente, na conservação de nós mesmos, continuamos tentando nos dirigirmos pela Razão, mesmo sabendo ser impossível direcionar a totalidade de nossas ações ou as ações do outros, por ele, porque, não temos o império absoluto das *afecções*.

#### **4.3 Da Potência ou da Liberdade Humana – O que Pode a Razão Contra as *Afecções*.**

Para discutir o processo social como produto e produtor do processo de perseverança em si das (e nas) singularidades particulares, temos de compreender a potência ou da liberdade humana enquanto um poder da Razão contra as *afecções*. Portanto, nesta parte, necessário se faz demonstrar com Spinoza até onde se estende a virtude humana para conseguir, esforça-se sobretudo por conceber as coisas como são

em si e por afastar os obstáculos do verdadeiro conhecimento, como são o ódio, a ira, a irrisão, o orgulho e outras coisas do gênero que notamos no que precede; e, qual é o seu poder para esforça-se, quanto possível por agir bem e por alegrar. Para tanto, nesta parte da *Ética*, ele trata da maneira, isto é, da via que conduz à liberdade, pois trata da potência da Razão, mostrando o que pode a Razão contra as *afecções*; e, do que é a liberdade ou beatitude da alma. Modo, pelo qual, se pode, segundo Spinoza, ver como o sábio é superior ao ignorante.

Apesar de tudo o que ele trata aqui, sobre o poder da Razão para com as *afecções*, Spinoza salienta que a maneira e a via por que a inteligência deve aperfeiçoar-se, e depois a arte com que deve cuidar-se do corpo para que possa desempenhar convenientemente a sua missão, não têm relação com este assunto.

Spinoza, trata aqui, da potência da alma enquanto Razão, demonstrando primeiramente quão grande, e qual o império que ela tem para entrar e governar as *afecções*, apesar de não termos o império absoluto sobre elas, pois não dependem em absoluto da nossa vontade e, nem podemos, como a própria experiência humana de vida mostra, imperar absolutamente sobre elas, mesmo que se tenha uma prática e um estudo muito grande para entravá-las ou governá-las.

Isso porque, para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 286), não há nenhuma relação entre a vontade e o movimento, também não há nenhuma resultante da potência, ou seja, das forças da alma com as do corpo. E, conseqüentemente, as forças deste não podem nunca ser determinada pelas forças daquela. Portanto, visto que a potência da alma é definida pela inteligência, os remédios das *afecções*, remédios esses dos quais eu creio que todos têm experiência, mas que não absorvem com cuidado nem vêm distintamente, só os determinaremos pelo conhecimento da alma, e deste mesmo conhecimento nós deduziremos tudo o que diz respeito à beatitude.

Assim, pelo Axioma I desta parte, Spinoza afirma que: Se, no mesmo sujeito, são excitadas duas ações contrárias, deverá necessariamente produzir-se, em ambas ou numa só, uma mudança, até deixarem de ser contrárias.

Conforme o *Axioma II*, isso se dá desta mesma parte, porque: “A potência de um efeito é definida pela potência da sua causa, na medida em que a essência dele é explicada ou definida pela essência da sua causa.” (ESPINOSA, 1983, p. 287). Este resultado advém da causa de ser o pensamento e as idéias das coisas, conforme a *Proposição I* desta parte (ESPINOSA, 1983, p. 287), ordenadas e encadeadas na alma, exatamente da mesma maneira as *afecções* do corpo, ou seja, as imagens das coisas, se ordenam e encadeiam no corpo. Isto porque, como diz Spinoza, a ordem e a conexão das idéias são o mesmo que a ordem e a conexão das coisas e, inversamente, a ordem e a conexão das coisas são o mesmo que a ordem e a conexão das idéias. Por isso, assim como a ordem e a conexão das idéias na alma se produzem segundo a ordem e o encadeamento das *afecções* do corpo, inversamente, a ordem e a conexão das *afecções* do corpo se produzem da mesma maneira que os pensamentos e as idéias das coisas se ordenem e se encadeiam na alma.

Pelos motivos citados no parágrafo anterior, Spinoza afirma, na *Proposição II* desta parte (ESPINOSA, 1983, p. 287), que, quando nos separamos pelo pensamento uma comoção da alma, que nada mais é que uma *afecção* da sua causa externa, e a ligamos a outros pensamentos, o amor ou o ódio para com a causa externa, bem como as flutuações da alma, que nasce destas *afecções*, são destruídos. Pois, aquilo que constitui a forma de amor ou de ódio é a alegria ou a tristeza acompanhada da idéia de uma causa externa, assim que esta idéia é suprimida, suprime-se simultaneamente a forma do amor ou do ódio, e por conseguinte, estas *afecções* e as que delas provêm são destruídas. Desse modo, pela *Proposição III* (ESPINOSA, 1983, p. 288), é destruído o amor ou o ódio de uma *afecção* que tenha causa externas e, estas, que são paixões, deixam de ser paixão no momento em que delas formamos uma idéia clara e distinta.

A possibilidade de se dominar uma paixão, enquanto uma *afecção*, seja ela alegre ou triste, encontra-se na demonstração da *Proposição* anterior, onde, Spinoza, afirma ser uma *afecção* – uma paixão que nada mais é que uma idéia confusa, mas que, quando formamos uma idéia clara e distinta dessa *afecção*, esta idéia não se distinguirá senão pela relação desta *afecção*, enquanto ela se refere só à alma; conseqüentemente, a *afecção* deixa de ser paixão. Pelo *Corolário*, desta mesma *Proposição*, pode-se verificar, portanto, que uma *afecção* está tanto mais em nosso poder e a alma sofre tanto

menos da sua parte quanto melhor nós a conhecemos. Isto pode ocorrer, porque, conforme *Proposição IV* (ESPINOSA, 1983, p. 288), não há nenhuma *afecção* do corpo de que nós não possamos formar um conceito claro e distinto, pois o que é comum a todas as coisas não pode conceber-se senão adequadamente. E, como diz Spinoza, por conseguinte, não há nenhuma *afecção* do corpo de que não possamos formar um conceito claro e distinto.

Conforme o *Corolário*, da *Proposição* anterior, daqui se segue que não há nenhuma *afecção* de que não possamos formar um conceito claro e distinto. Com efeito, a *afecção* é a idéia de uma modificação do corpo, a qual, por isso, deve envolver um conceito claro e distinto. E, no *Escólio*, dessa mesma *Proposição*, Spinoza explica que o que se processa nela, se dá desse modo devido não existir nada de que não siga algum efeito e que tudo o que se segue de uma idéia, que é em nós adequada, o compreendemos clara e distintamente, resultando daqui, que cada um tem o poder de se compreender a si e às suas *afecções* clara e distintamente, se não em absoluto, pelo menos em parte e, por isto, de obter um conhecimento destas *afecções* de maneira que sofra menos por parte delas.

Portanto, devemos sobretudo trabalhar para conhecermos clara e distintamente, quanto possível, cada *afecção* de maneira que a alma seja determinada pela *afecção* a pensar nas coisas que ela percebe clara e distintamente, e nas quais encontra pleno contentamento; e, por conseguinte, a separar a *afecção* do pensamento da coisa externa e a associa-la a pensamentos verdadeiros. Donde resultará que não só o amor e o ódio, etc., são destruídos, mas, ainda, que os apetites ou desejos, que costumam nascer de tais *afecções*, não poderão ter excesso. (ESPINOSA, 1983, p. 288)

Apesar do resultado que se pode obter pela explicação da ação anterior, para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 289), tem-se que levar em conta, em primeiro lugar, que é a virtude de um só e mesmo apetite que o homem se diz tanto agir como sofrer. Isto porque, quando nós demonstramos que a natureza humana é constituída de tal maneira que cada um deseja que os outros vivam à sua maneira, e este apetite, num homem que não é conduzido pela Razão, é paixão. O efeito disso é o de que, todos os desejos pelos quais somos determinados a fazer alguma coisa tanto podem nascer de idéias adequadas como de idéias inadequadas. Por isso, segundo ele, não se pode imaginar nenhum outro remédio que dependa do nosso poder mais excelente para as *afecções* do que aquele que

consiste no verdadeiro conhecimento delas, visto que a alma não tem outro poder que não seja o de pensar e de formar idéias adequadas, como demonstrou atrás.

Ainda com relação à questão anterior, Spinoza alerta para o fato de que: “A *afecção* relativa a uma coisa que nós imaginamos simplesmente e não como necessária, com como possível, nem como contingente, em igualdade de circunstâncias, é a maior de todas.” (ESPINOSA, 1983, p. 289). O que ocorre, segundo ele, devido a *afecção* para com uma coisa, que nós imaginamos ser livre, a imaginamos simplesmente, mas ignoramos as causas por que ela foi determinada a agir.

Pela *Proposição VI* desta parte (ESPINOSA, 1983, p. 289), Spinoza relembra que, na medida em que a alma conhece as coisas como necessárias, tem maior poder sobre as *afecções*, isto é, sofre menos por parte delas. Pois, a alma compreende que todas as coisas são necessárias e que são determinadas a existir e a operar por um encadeamento infinito de causas, nessa mesma medida consegue sofrer menos por parte das *afecções* que nascem destas coisas e é menos afetada relativamente a elas.

Parafraseando Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 289-290), quanto mais conhecimento das coisas como necessárias, versar acerca das coisas singulares que nós imaginamos mais distinta e mais vivamente, tanto maior é este poder da alma sobre as *afecções*, o que a própria experiência também atesta. Vemos, com efeito, que a tristeza proveniente de um bem que pareceu é mitigada no momento em que o homem, que o perdeu, considera que ele de forma nenhuma podia ser conservado. Da mesma maneira, ainda, vemos que ninguém tem pena de uma criança por ela não saber falar, caminhar, raciocinar e, finalmente, por viver tantos anos quase sem consciência de si. Mas, se a maior parte dos homens nascesse adulto e só um ou outro criança, então cada um teria pena das crianças. É que, neste caso, consideraria a infância não como natural e necessária, mas como um vício ou falta de Natureza. Spinoza refere-se aqui ao sentido de infância como um processo natural.

Outra questão apontada por Spinoza quanto à fortaleza das *afecções* que nascem da Razão esta colocada pela *Proposição VII* (ESPINOSA, 1983, p. 290), em que Spinoza afirma que: as *afecções* que nascem da Razão ou são excitadas por ela, se se

tem em consideração o tempo, são mais fortes que aquelas que se referem às coisas singulares, que nós contemplamos como ausentes.

Já as *afecções* que nascem da Razão, para Spinoza, referem-se necessariamente às propriedades comuns das coisas que contemplamos sempre como presentes e que imaginamos sempre do mesmo modo. Por isso, ela permanece sempre a mesma, e, conseqüentemente, as *afecções* que lhe são contrárias e que não são alimentadas pelas suas causas externas deverão acomodar-se cada vez mais a ela, até não serem mais contrárias; e, nesta medida, a *afecção* que nasce da Razão é mais poderosa. Mas, na *Proposição VIII*, Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 290), nos conscientiza de que: Quanto maior é o número de causas simultâneas, pelas quais uma *afecção* é excitada, tanto maior ela é. E atenta, ainda, para o fato de que, pela *Proposição IX* (ESPINOSA, 1983, p. 291), as *afecções* que se referem a muitas causas diferentes, que a alma contempla ao mesmo tempo que a própria *afecção*, é menos prejudicial e sofremos menos com ela e, relativamente a cada causa em particular, somos menos afetados do que se se tratasse de um outra *afecção* de igual força que se refere a uma só ou a causas menos numerosas.

Durante o tempo a alma tem o poder de formar idéias claras e distintas e de as deduzir umas das outras, e, conseqüentemente, como nos diz Spinoza. (ESPINOSA, 1983, p. 291-292): durante esse tempo, nós temos o poder de ordenar e de encadear as *afecções* do corpo segundo a ordem relativa à Razão). Por este poder de ordenar e encadear corretamente as *afecções* do corpo, podemos conseguir não sermos facilmente afetados pelas más *afecções*. Com efeito, requer-se maior força para entravar as *afecções* ordenadas e encadeadas segundo a ordem da Razão do que para entravas as incertas e vagas. Portanto, o melhor que podemos fazer, enquanto temos um conhecimento perfeito das nossas *afecções*, é conceber uma correta norma de viver, por outros termos, regras de vida precisas e retê-las na memória e aplicá-las continuamente às coisas particulares que se apresentam com freqüentemente na vida, de maneira que a nossa imaginação seja profundamente afetada por elas e que elas nos estejam sempre presentes.

Spinoza diz que podemos fazer isto por meio de normas de vida, tais como: que o ódio deve ser vencido pelo amor, isto é, pela generosidade, e não ser pago com um



ódio recíproco e, que para se realizar esses preceitos da Razão, temos que ter sempre presente ao espírito, que devemos pensar e meditar freqüentemente nas injúrias dos homens e de que maneira e por que via elas podem ser repelidas o melhor possível pela generosidade, assim, juntaremos a imagem da injúria à imaginação desta regra, e esta regra estará sempre presente ao espírito quando nos fizerem alguma injúria.

O poder de realmente ter presente, nas circunstâncias em que somos afetados por uma *afecção* contrária à nossa natureza, na forma de injúria, que provoca tristeza em nós e, a vontade de rechaçar o ódio que dela advém, com um ódio maior ainda, segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 292), se encontra no poder que tivermos de ter também presente ao espírito o princípio da nossa verdadeira utilidade e ainda o do bem que resulta da mútua amizade e da sociedade comum e, além disso, que de uma norma de vida provém o supremo contentamento da alma e que os homens, como as outras coisas, agem por necessidade de natureza; e então a injúria, ou seja, o ódio que dela costuma resultar, ocupará uma parte mínima da imaginação e será facilmente vencido; ou se a cólera, que costuma nascer das injustiças maiores, não é tão facilmente vencida, será, no entanto, vencida embora não sem flutuação da alma, num espaço de tempo muito menor do que se nós não tivéssemos assim premeditado esta coisas.

Já para nos desembaraçarmos do medo, Spinoza propõe, que devemos pensar da mesma maneira na força de alma, enumerando e imaginando freqüentemente os perigos ordinários da vida e a melhor maneira de os evitar e superar pela presença de espírito e pela firmeza de alma. Mas não sem notar que, na ordenação dos nossos pensamento e imaginações, devemos atender sempre àquilo que há de bom em cada coisa, a fim de sermos assim sempre determinados a agir pela *afecção* da alegria.

Desse modo, quando buscamos demais algo que nos apetece, devemos ter sempre em mente o uso correto do que queremos, em vista do qual devemos por ela procurar e por que meios pode ser adquirida, e não no abuso dela, na sua vaidade e na inconstância dos homens ou noutras coisas semelhantes, pois são estes pensamentos que afligem o homem que busca qualquer coisa que deseje, quando se desesperam de conseguir o que aspiram e, enquanto vomitam a sua cólera, por não a ter conseguido ainda, querem se passar por sábio.

Aquele que, portanto, se empenha em governar as suas *afecções* e apetites só por amor da liberdade, esse esforçar-se-á, quanto possível, por conhecer as virtudes e as suas causas, e por encher a alma de alegria, que nasce do verdadeiro conhecimento delas; mas de modo algum se esforçará por contemplar os vícios dos homens, nem por os injuriar, nem por gozar da falsa aparência de liberdade. Aquele que observar com cuidado estas coisas (com efeito, não são muito difíceis) e as praticar, esse poderá certamente, num espaço e tempo, dirigir a maior parte das vezes as suas ações segundo o império da Razão. (ESPINOSA, 1983, p. 292)

Pelo que consta na *Proposição XI* (ESPINOSA, 1983, p. 293), de que, quanto mais uma imagem se refere a um número maior de coisas, tanto mais freqüente ela é, por outras palavras, tanto mais vezes é avivada e mais ocupa a alma, a Razão, nesse caso, pode imperar. “As imagens das coisas juntam-se mais facilmente às imagens que se referem às coisas que nós compreendemos clara e distintamente do que a outras.” (ESPINOSA, 1983, *Proposição XII*, p. 293). Isso se dá, segundo Spinoza, porque as coisas que nós compreendemos clara e distintamente ou são propriedades comuns das coisas ou o que delas se deduz, por isso, são mais freqüentemente excitadas em nós, podendo acontecer mais facilmente que contemplemos as outras coisas, ao mesmo tempo, que estas, e, conseqüentemente, que elas se unam mais facilmente a estas que às outras. Pois, conforme a *Proposição XII* (ESPINOSA, 1983, p. 293), quanto mais uma imagem está junta a um maior número de outras, mais freqüentemente é avivada., porque quanto mais ela está junto a um grande número de outras, tanto maior é o número de causas por que pode ser excitada.

Para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 296), tudo o que a alma considera só em si mesmo e pode contra as *afecções* consiste: primeiro no próprio conhecimento das *afecções*; segundo, em que ela separa a *afecção* do pensamento da cousa externa, que nós imaginamos confusamente; terceiro, no tempo, graças ao qual as *afecções* que se referem às coisas que nós compreendemos, triunfam das que se referem às coisas que nós concebemos confusamente, ou seja, de uma maneira mutilada; quarto, na multidão das causas pelas quais as *afecções*, que se referem às propriedades comuns das coisas ou a Deus, são alimentadas; quinto e finalmente, na ordem em que a alma pode ordenar as suas *afecções* e encadeá-las entre si.

Para compreender melhor este poder da alma sobre as *afecções*, deve notar-se que nós chamamos grandes as *afecções* quando comparamos a *afecção* de um outro; ou

quando nós comparamos umas com as outras as *afecções* de um só e mesmo homem e verificamos que ele é mais afetado. Ou melhor, ele é movido mais por uma *afecção* do que por outra. Isto porque, a força de qualquer *afecção* é definida pela potência da causa externa em comparação com a nossa, mas a potência da alma é definida só pelo conhecimento de sua impotência, ou seja, a paixão é avaliada só pela privação do conhecimento, o que significa no spinozismo que, aquilo em virtude do qual as idéias se dizem inadequadas.

Daqui se segue que a alma que sofre mais é aquela cuja maior parte é constituída por idéias inadequadas, de maneira que ela é reconhecida mais por aquilo que sofre do que pelo que ela age; e, pelo contrário, a que mais age é aquela cuja maior parte é constituída por idéias inadequadas, de tal maneira que, não obstante haja nestas tantas idéias inadequadas como naquela, ela reconhece-se, todavia, mais por aquelas que se atribuem à virtude humana do que pelas que denunciam a impotência humana. (...) as doenças do espírito e os infortúnios tiram sobretudo a sua origem do amor excessivo para com uma coisa que está sujeita a muitas mudanças e de que nunca podemos ser senhores. (ESPINOSA, 1983, p. 299)

Este é o motivo, para Spinoza, do porque ninguém está inquieto ou ansioso por uma coisa, a não ser que a ame; e as injúrias, as suspeitas, as inimizades, etc., provêm do amor para com as coisas de que ninguém pode verdadeiramente ser Senhor. Por esta exposição dele, segundo o próprio Spinoza, é que se pode mais facilmente conceber o que é que pode sobre as *afecções* o conhecimento claro e distinto, e, sobretudo, o terceiro gênero do conhecimento, em que o fundamento é o próprio conhecimento de Deus, pois mesmo que ele não suprima as *afecções*, enquanto são paixões, faz com que elas se constituam a parte mais pequena da alma. Além disso, ele produz o amor para com uma coisa imutável e eterna, amor que, *ele* considera como o amor de que somos verdadeiramente senhores e, por conseqüência, não pode ser contaminado por nenhum vício que existem no amor ordinário, podendo, ainda, este amor, tornar-se cada vez maior e ocupar a maior parte da alma, afetando-a profundamente.

A partir destas proposições, explicações e demonstrações sobre os remédios para as *afecções*, Spinoza, passa a tratar sobre aquilo que diz respeito à duração da alma sem relação com o corpo. Para ele a alma não pode imaginar nada, nem se recordar das coisas passadas senão enquanto dura o corpo. Ela não exprime a existência atual do seu corpo, nem mesmo concebe as *afecções* do corpo como atuais, senão enquanto dura o corpo e, conseqüentemente, não concebe nenhum corpo como existindo em ato, senão

enquanto dura o seu corpo; e, por conseguinte, não pode imaginar nada nem recordar-se das coisas passadas, senão enquanto dura o corpo. Mesmo não se atribuindo à alma humana nenhuma duração, que possa ser definida pelo tempo, senão enquanto exprime a existência atual do corpo, a qual é explicada pela duração e pode ser definida pelo tempo, isto é, não lhe atribuímos duração senão enquanto dura o corpo. Mas, como essa alguma coisa, que é concebida por uma certa necessidade eterna por meio da própria essência divina, existe não obstante (a destruição do corpo), essa alguma coisa que pertence à essência da alma será necessariamente eterna.

A eternidade da alma esta relacionada com o fato de ser a idéia nela (e por) ela produzida e que exprime a essência do corpo, do ponto de vista da eternidade, é um certo modo de pensar, que pertence à essência da alma e que é necessariamente eterno. E, no entanto, não pode suceder que nos recordemos de ter existido antes do corpo, por não haver no corpo nenhum vestígio disso, nem a eternidade pode ser definida pelo tempo, nem pode ter nenhuma relação com o tempo. Mas, mesmo assim, nós sentimos e experimentamos que somos eternos. Assim, pela *Proposição XXVI* (ESPINOSA, 1983, p. 298), pode se dizer que quanto mais a alma é apta a compreender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento, tanto mais deseja compreender as coisas por este mesmo gênero de conhecimento.

Na medida em que concebemos que a alma é apta a compreender as coisas por este gênero de conhecimento, concebemos que ela é determinada a compreender as coisas por este mesmo gênero de conhecimento; e, conseqüentemente, quanto mais a alma é apta para isso, tanto mais o deseja. “Deste terceiro gênero de conhecimento provém o maior contentamento da alma que pode existir.” (ESPINOSA, 1983, *Proposição XXVII*, p. 298-299). Isso porque, para Spinoza, a virtude suprema da alma, é conhecer a Deus, isto é, compreender as coisas pelo terceiro gênero do conhecimento. Virtude esta, que é tanto maior quanto mais a alma conhece as coisas por este gênero de conhecimento. “O esforço, ou seja, o desejo de conhecer as coisas por este terceiro gênero de conhecimento, não pode nascer do primeiro, mas sim do segundo gênero de conhecimento.” (ESPINOSA, 1983, p. 299). Conforme o que diz Spinoza na demonstração desta *Proposição*, tudo o que compreendemos clara e distintamente, compreendemo-lo ou por si ou por meio daquilo que é concebido por si mesmo, isto é,

as idéias que existem em nós claras e distintas, por se referirem ao terceiro gênero de conhecimento não podem resultar das idéias mutiladas e confusas, que se referem ao primeiro gênero de conhecimento, mas das idéias adequadas.

Para Spinoza, as coisas são concebidas por nós, como atuais de dois modos: enquanto concebemos que elas existem com relação a um tempo e a um lugar determinados ou enquanto concebemos que elas estão contidas em Deus e que resultam da necessidade da natureza divina, ou seja, da Natureza. As que são concebidas pelo segundo modo, são consideradas por ele como verdadeiras, ou seja, reais, concebidas sob o ponto de vista da eternidade, e as idéias delas envolvem a essência eterna e infinita de Deus.

Já pela *Proposição XXXI* (ESPINOSA, 1983. p. 300), o terceiro gênero de conhecimento depende da alma, como de sua causa formal, enquanto a própria alma é eterna, isso, porque, como Spinoza afirma, ela não concebe nada, do ponto de vista da eternidade, a não ser enquanto concebe a essência do seu corpo do ponto de vista da eternidade, isto é, enquanto é eterna. E, nessa medida em que é eterna, tem conhecimento de Deus, como um conhecimento que é necessariamente adequado. Sendo assim, pode-se considerar que a alma, enquanto é eterna, é apta a conhecer tudo aquilo que pode resultar deste suposto conhecimento de Deus, ou como diz Spinoza, quando a alma é apta para conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento, de que ela é, por esta razão, causa adequada e formal, enquanto é eterna.

“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.” (ESPINOSA, 1983, *Proposição XXXII*, p. 301). Deste gênero de conhecimento nasce o contentamento maior da alma que pode existir, isto é, a maior alegria possível, acompanhada da idéia de si mesmo, e, conseqüentemente, acompanhada também da idéia de Deus como causa. A alegria e a idéia de Deus como causa, é para Spinoza, o amor de Deus, não enquanto o imaginamos como presente, mas enquanto compreendemos que Deus é eterno e é a isto, que ele, chama de amor intelectual de Deus.

Para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 301), embora este amor para com Deus não tenha tido começo, tem, todavia, todas as perfeições do amor, como se tivesse tido começo. Não há aqui nenhuma diferença, senão em que estas mesmas perfeições que nós supusemos que lhe advinham, a alma as possui eternamente, e isto acompanhadas da idéia de Deus, como causa eterna. Ma, se a alegria consiste na passagem para uma perfeição maior, a felicidade deve, certamente consistir em que a alma é dotada da mesma perfeição. Por isso, na *Proposição XXXIV*, Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 302), considera que a alma não está sujeita às *afecções* que se relacionam com as paixões, senão enquanto dura o corpo.

Isso é assim, porque, a imaginação é uma idéia pela qual a alma contempla alguma coisa como presente e que, no entanto, indica mais a constituição presente do corpo humano do que a natureza da coisa exterior. Portanto, uma *afecção* é uma imaginação, na medida em que indica a constituição presente do corpo; e, por conseguinte, a alma não está sujeita às *afecções* que se relacionam com as paixões senão enquanto dura o corpo. Daqui resulta que nenhum amor, salvo o amor intelectual é eterno. Assim, para Spinoza, resulta que Deus, na medida em que se ama, ama os homens, e, conseqüentemente, que o amor de Deus para com os homens e o amor intelectual da alma relativamente a Deus são uma só e a mesma coisa.

O valor do conhecimento das coisas singulares a que Spinoza chama de intuitivo ou do terceiro gênero e como a um conhecimento superior ao conhecimento universal, que ele disse ser do segundo gênero “...não afeta, todavia, a nossa alma da mesma maneira como quando isto mesmo se deduz da própria essência de uma coisa singular, que nós dizemos depender de Deus.” (ESPINOSA, 1983, p. 303) Desse modo, pela *Proposição XXXVII e XXXVII*, Spinoza I (ESPINOSA, 1983, p. 303) afirma não existir nada na Natureza que seja contrária a este amor intelectual, por outros termos, que o possa destruir. Conseqüentemente, pode-se concluir como verdadeira, também, e, advinda da anterior que, quanto maior é o número de coisas que a alma compreende pelo segundo e pelo terceiro gêneros de conhecimento, tanto menos ela sofre por parte das *afecções* que são más e tanto menos teme a morte.

Como nós vivemos numa constante mutação e, consoante nos mudamos para melhor ou para pior, por esse fato, segundo Spinoza, se diz que somos felizes ou infelizes, assim aquele que tem um corpo apto para um grande número de coisas, tem uma alma que considerada só em si mesma, possui grande consciência de si mesma, de Deus e das coisas. Por isso, para Spinoza, é preciso que nos esforcemos, nesta vida, para que o corpo da primeira infância, tanto quanto permite a sua natureza e lhe convêm, seja mudado num outro que seja apto para um grande número de coisas; e de tal maneira que tudo aquilo que se refere à sua memória ou à sua imaginação não tenha nenhuma importância em relação à sua inteligência. Pois, pela *Proposição XL* (ESPINOSA, 1983, p. 305) – quanto mais perfeição uma coisa tem, tanto mais age e menos sofre; e, inversamente, quanto mais ela age mais perfeita é. Isso porque, para Spinoza, quanto mais perfeita for uma coisa, tanto mais realidade ela tem e tanto mais age e menos sofre. A demonstração inversa procede da mesma maneira, donde resulta que, inversamente, uma coisa é tanto mais perfeita quanto mais ela age.

Spinoza, com a afirmação do parágrafo anterior, considera que a parte da alma que permanece, qualquer que seja sua importância, é mais perfeita que a outra. Com efeito, a parte eterna da alma é a inteligência, pela qual somente se diz que nós agimos; “aquela, porém, que nós demonstramos que perece, é a própria imaginação (.), pela qual somente se diz que nós sofremos (.) e, por conseguinte, aquela, qualquer que seja a sua importância, é mais perfeita.” (ESPINOSA, 1983, p. 305). Assim, nesta parte da *Ética*, Spinoza, na apresentação da alma enquanto se considera sem relação à existência do corpo, demonstra que nossa alma, na medida em que compreende, é um modo eterno de pensar, que é determinado por um outro modo eterno de pensar, e este ainda por um outro, e assim até ao infinito, de maneira que todos eles simultaneamente constituam a inteligência eterna e infinita de Deus.

Para determinar aquilo que a Razão recomenda como útil, temos de levar em conta a eternidade da alma, o que se refere à força da alma e à generosidade e como primordiais as mesmas prescrições da Razão. Mas, para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 306). parece ser outra a persuasão comum do vulgo Esta persuasão é considerada, por ele como a causa da maior parte dos homens parecer acreditar que é livre na medida em que lhe é permitido obedecer às suas paixões; e que renunciam ao seu direito na medida

em que são obrigados a viver segundo as prescrições da lei divina. Essa crença, do vulgo, por ser contrária ao que Spinoza vem discutindo sobre as coisas primordiais da Razão, levam a que se julgue, que a piedade e a religião, e de uma maneira geral tudo o que se refere à força da alma, são fardos, que esperam depor depois da morte, para receber o preço da sua escravidão à piedade e à religião.

E não é só por esta esperança, mas ainda e sobretudo pelo medo de serem punidos depois da morte por cruéis suplícios, que eles são levados a viver segundo as prescrições da lei divina, tanto quanto o permitem a ligeireza e inconstância do seu espírito. Acreditam, ainda, segundo Spinoza, que: (...) se os homens não tivessem esta esperança e este medo, mas se, pelo contrário acreditassem que as almas morrem com o corpo e que não resta aos infelizes, que foram acabrunhados pelo fardo da piedade, uma nova vida, eles voltariam ao seu natural e quereriam regular tudo segundo as suas paixões, e obedecer ao acaso, de preferência a obedecerem a si mesmo. (ESPINOSA, 1983, p. 306)

O que para Spinoza é um absurdo, pois, mesmo que os homens vissem que a sua alma não é eterna (imortal), seria impossível que alguém preferisse ser demente e viver sem Razão. Isso porque, a felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não gozamos dela por refrearmos as paixões, mas ao contrário, gozamos dela por podermos refrear as paixões. Isto é assim, devido a felicidade, no spinozismo, consistir no amor para com Deus que nasce do terceiro gênero de conhecimento. Na medida em que, este amor, age, deve ser referido à alma; e, por conseqüência, é a própria virtude. Portanto, como afirma Spinoza:

(...) quanto mais a alma goza deste amor divino, ou seja, da felicidade, tanto mais compreende, tanto maior é o poder que ela tem sobre as *afecções* e tanto menos sofre por parte das *afecções* que são más; e, por conseguinte, pelo fato de a alma gozar deste amor divino, ou seja, da felicidade, tem poder de refrear as paixões. E como o poder do homem para refrear as *afecções* consiste só na inteligência, ninguém, por conseqüência, goza da felicidade por refrear as *afecções*, mas pelo contrário, o poder de refrear as paixões nasce da própria felicidade. (ESPINOSA, 1983, 306)

Deste modo, Spinoza termina o que queria demonstrar a respeito do poder da alma sobre as *afecções* e da liberdade da alma. Confirmando que por esta demonstração se vê qual é o valor do sábio e como este é superior ao ignorante, que só age levado pela paixão. Afirmando que: o ignorante, além de ser agitado de muitas maneiras pelas causas externas e de nunca gozar do verdadeiro contentamento íntimo, vive, ainda, quase sem consciência de si mesmo, de Deus e das coisas e ao mesmo tempo que ele deixa de sofrer, deixa também de ser. Enquanto que, o sábio, na medida em que se



considera como tal, dificilmente se perturba interiormente, mas, consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma necessidade eterna, nunca deixa de ser, assim, goza sempre do verdadeiro contentamento interior.

Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 307), considera que mesmo que o caminho demonstrado aqui pareça árduo, para se conduzir a este estado, pode, todavia, encontrar-se. Considera também que tudo aquilo que muito raramente se encontra, é árduo. E, que, se a salvação estivesse à mão e pudesse encontrar-se sem grande trabalho, poderia ser que ela fosse negligenciada por quase todos. Mas como, este contentamento trás um tanto de angustia junto com ele por não podermos mudar a ordem e conexão que esta posta desde sempre na Natureza da qual somos parte e todo ao mesmo tempo, todas as coisas notáveis são tão difíceis como raras.

Ter um conhecimento do terceiro gênero, na alma, significa, portanto, conseguirmos compreender aquilo que consideramos como nossos defeitos, erros cometidos e incapacidade de agir de modo diferente, ou até mesmo de agir e (re) agir, não são o que parecem ser, mas sim, são opções atuais que fazemos pela própria natureza de nossa natureza humana que nos faz agir necessariamente desse modo na atualidade, mediante as circunstâncias internas e externas que provocam nossas ações e reações. A compreensão por este terceiro gênero de conhecimento promove na alma a alegria de saber se perfeito tanto quanto qualquer outro ser humano e, conseqüentemente, o aumento de nossa potência de agir, pois, a alegria promovida por essa compreensão vêm acompanhada da idéia de que, quer nos julguemos *pecadores* ou *incapazes* de realizar qualquer feito como pensamos que deveríamos, não o somos, porque essa ação, realizada de tal ou tal modo, não depende apenas de nossa vontade e desejo.

Das necessidades que a Natureza nos imputa, enquanto parte dela e, enquanto todo, existindo num sempre e de determinado modo eterno é o que pode propiciar a compreensão de que somos apenas humanos – seres em constante mutação tal qual tudo o que existe na Natureza, por isso eternos. Assim, podemos, portanto, compreender e aceitar que sempre fomos e seremos assim, essa é a nossa perfeição. Nesse caso, o ideal final de perfeição que tentamos alcançar, enquanto modelo criado por nós como aquele

que deveríamos ser e, pelo qual, teleguiamos nossos desejos, vontades e ação, não passa de uma imperfeição ou de um ser fictício que não serve nem ao menos para o momento presente, que dirá para o futuro, pois é apenas uma projeção de uma idéia da atualidade do passado, sobre o como deveríamos ser no presente ou futuro. Essa é a Perfeição ideada mesmo que se concretizando, não servirá mais para a atualidade em que se vive e, a qual, nunca chegaremos a ser e permanecer nela, pois não há ser pensado que possa se concretizar e nem permanência nas coisas pela própria Natureza que determina a sua existência, enquanto essência dela mesma. O que existe é este mesmo estado de coisa, isto é, esta constante e permanente estado de mutação das (e nas coisas) existentes em Deus, isto é, na Natureza.

Como vimos, Spinoza apresenta-se como um defensor da liberdade pessoal pela libertação da servidão que significa a falta de poder para compreender e moderar os afetos. Além disso, ele defende como mais perfeita a liberdade em um Estado político em que se possa viver em comunidade uns com os outros de acordo com uma lei comum, numa condição de solícitude.

Tal condição que implica por último na participação da benaventurança de Deus resulta na paz interior que se revela também como exterior na medida em que a razão tornada prática em seus mínimos aspectos, ou seja, ser racional, apresenta-a como a possibilidade de plena realização na medida em que a constituição de um Estado revela essa moralidade e permite que todos desejem o bem para todos, ou seja, a ética ligada à política.

A Ética de Spinoza se expressa numa nova forma de linguagem, da qual estão ausentes os termos prescritivos: obrigação, dever, permitido, proibido. A ética consiste no estudo da natureza que compara formas de vida com relação ao bom, á virtude, à razão e à liberdade. Podemos dizer que é uma ética da reflexão sobre os sentimentos e sobre a vida livre e pacífica, mas em comunidade baseada na solícitude, ou seja, na ajuda mútua, na cooperação, na segurança garantida pela ordem civil, ou seja, a política orientada pela ética.

## **5 AS POSSÍVEIS CONTRIBUIÇÃO DO PENSAMENTO DE SPINOZA PARA UM OLHAR SOBRE A SINGULARIDADE DO PROFESSOR**

### **5.1 Spinoza e o Engendramento da Singularidade Humana**

Ao traçar esse perfil humano, na *Ética*, segundo Castro *apud* Espinosa (1983, N.do T., p. 314), Spinoza, faz uso da experiência de si e da sociedade na qual vive, isto é, toma como ponto de partida a experiência de vida que tem, assim como, na *Política*, toma a história das sociedades humanas como o dado inicial que é preciso ajustar ao nível da razão. Por meio desse perfil, Spinoza (ESPINOSA,1983, p. 315), ao considerar que em todo e qualquer ser humano, a liberdade da alma, enquanto coragem é uma virtude privada e que, pelo fato de todos os homens, sejam eles *bárbaros* ou *cultivados*, estabelecerem em toda parte costumes e se darem um estatuto civil não derivado dos ensinamentos da Razão, mas da própria natureza dos homens; por ser da natureza do direito natural, entendida por Spinoza, como as próprias leis ou regras da Natureza segundo as quais tudo acontece e este ser o próprio poder da Natureza e um direito natural da Natureza inteira, conseqüentemente, o direito de cada indivíduo que estende-se até onde vai a sua capacidade, tudo o que faz um homem, seguindo as leis da sua própria natureza, o fará em virtude de um direito natural soberano, e tem, sobre a Natureza, tanto direito quanto poder.

Desse modo, para Spinoza, se a natureza humana estivesse disposta de tal modo que os homens vivessem seguindo unicamente as prescrições da Razão e, por isso, todo seu esforço tendesse apenas para isso, no direito natural, enquanto se considerasse o que

é próprio do gênero humano, seria determinado somente pela capacidade da Razão. Mas como, os homens, são mais conduzidos pelo desejo cego que pela Razão, a capacidade natural dos homens, isto é, o seu direito natural deve ser definido não pela Razão, mas por toda vontade que os determina a agir e através da qual se esforçam por se conservar. Por causa destes desejos não terem a sua origem na Razão não são tanto ações como paixões humanas, por isso, este poder é tratado aqui como um poder universal da Natureza que é a mesma coisa que o direito natural, mas no qual não se pode reconhecer nenhuma diferença entre os desejos que a Razão engendra em nós e os que têm outra origem. Uns e outros, para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 316), efetivamente, são efeitos da Natureza e manifestam a força natural pela qual o homem se esforça por perseverar no seu ser. Quer seja sábio ou insensato, o homem é sempre parte da Natureza, e tudo aquilo através do qual é determinado a agir deve ser relacionado com o poder da Natureza, tal como este pode ser definido pela natureza deste ou daquele homem. Quer seja conduzido pela Razão ou apenas pelo desejo, o homem, efetivamente, nada faz que não esteja conforme com as leis e as regras da Natureza, isto é, em virtude do direito natural.

Conforme a experiência nos mostra, podemos ver com suficiente clareza, como afirma Spinoza, que está tanto no nosso poder ter uma alma sã quanto um corpo são e, como além de disso, tudo quanto existe em si mesmo se esforça por conservar o seu ser, não dá para duvidar que se estivesse em nosso poder tanto viver sob a conduta da Razão quanto ser conduzido pelo desejo cego, todos viveriam sob a conduta da Razão e segundo regras sabiamente instituídas. Por ser o contrário disso que se dá, cada um, obedece à atração do prazer que procura.

Nós podemos dizer, tal qual Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 316), que desde o primeiro homem nós não temos o poder de usar retamente da razão, nem podemos ter a posse de nós mesmos e sermos senhor de nossa vontade. É preciso reconhecer, portanto, que não estava no poder do primeiro homem usar retamente da Razão, mas que ele estava, como nós o estamos, submetido às paixões. Nem mesmo a idéia do homem possuir uma vontade livre, como o homem é concebido por nós procede da maneira como o concebemos, pois, assim como todos os outros seres, o ser humano, se esforça por conservar o seu ser e, nesse esforço, somos obrigados a julgar que devemos

necessariamente conservar o nosso ser e possuir a nós mesmo. Isto nada mais é que uma negação da perfeição humana, enquanto ser que tem a liberdade que é uma virtude, isto é, uma perfeição.

Parafraseando Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 317), conseqüentemente, nada do que atesta impotência no homem se pode relacionar com a sua liberdade, porque, o homem, não pode de maneira alguma ser qualificado como livre, por não existir como nós concebemos e por não usar a Razão. Só pode ser considerado livre na medida pelo poder de existir e de agir segundo as leis da natureza humana. Portanto, não está no poder de cada homem usar sempre da Razão e manter-se no cume da liberdade humana; e todavia cada um, sempre, esforça-se por conservar o seu ser tanto quanto está em si, e dado que o direito de cada um tem por medida da sua potência, tudo por que se esforça e tudo o que faz, quer seja sábio ou insensato, fã-lo por um direito soberano de natureza. Lei que não está de modo algum submetida às leis da Razão humana e tendem unicamente à verdadeira utilidade e à conservação dos homens.

A lei natural compreende uma infinidade de outras que respeitam à ordem eterna, à Natureza inteira, das quais o homem é uma parte e, é apenas pela necessidade desta ordem, que todos os indivíduos estão determinados de uma certa maneira a existir e a agir. Portanto, tudo o que na Natureza nos parece ridículo, absurdo ou mau não tem essa aparência senão porque nós conhecemos as coisas somente em parte, e ignoramos na maior parte a ordem da Natureza inteira e as ligações que há entre as coisas, de modo que queremos que tudo seja dirigido de uma forma conforme a nossa Razão, contudo, o que a Razão afirma ser *mau* não o é, se considerarmos a ordem e as leis do universo, mas unicamente se atendermos somente às leis da nossa natureza.

### **5.1.1 Uma (Re) Leitura Atual dos *Afectos* e *Afecções* do (e no) Ser Humano e a Constituição da Ética Humana Sob a Ótica de Spinoza – A Força do *Conatus***

Nós somos e sempre seremos uma atualidade constante e mutante engendrada pela própria atualidade constante e mutante que a Natureza de nossa natureza possibilitou que ela mesmo fosse e que fossemos, ou seja, somos apenas um

‘feixe de possibilidades’ que os acasos levam, necessariamente, a que nós nos engendremos desse ou daquele modo devido a Natureza do que nos determina à ação, isto é, Deus ou Natureza – vida que produz vida que engendra a vida. [citação minha]

A questão da preservação de si (*conatus*), compreendendo a singularidade humana como um produto da própria natureza humana, engendada e constituída através da sensibilidade de que cada um é capaz, frente às necessidades originadas na relação de si consigo mesmo, com o outro, com o mundo e com as coisas deste mundo, resulta na promoção e produção de experiências reais e significativas, processada tanto externamente quanto internamente. Este, parece ser o processo que modifica, solidifica, transforma ou, ainda, promove formas diferentes de atributos (*afectos*) e paixões (*afecções*) que dão sustentação à produção da ética que alicerça as políticas humanas. O que significa que, o engendramento da singularidade de cada ser humano, a relação entre sensibilidade/estímulo/*afectos/afecções*/ética e política, é uma relação intrinsecamente interligada, que produz a si mesmo pela necessidade advinda da virtude natural que todo ser possui em si – a conservação de si (*conatus*).

A sensibilidade humana se dá na relação que o ser humano estabelece consigo mesmo, com o outro, com o mundo e com as coisas deste mundo. Essa sensibilidade possibilita que ele próprio se estimule e seja estimulado nessa relação. Por meio dela, são produzidos os *afectos* – modos de pensar as *afecções* que as coisas provocam no corpo – *afecções* (paixões alegres ou tristes). Alicerçado pelos *afectos* e *afecções*, o processo ético humano é engendrado, possibilitando e desencadeando as políticas humanas enquanto ações resultantes desse (e nesse) mesmo processo. Toda essa relação mediada pelos estímulos internos e externos, produzidos no (e pelo) corpo, na (e pela) mente possibilita a produção e (re) produção tanto de novos estímulos quanto de novas formas de relação, bem como, *afectos*, *afecções*, *ética* e *políticas humanas* diferenciadas.

Quanto mais atribuímos *afectos* ao que nos estimulam a agir para a perseverança de nós mesmos (*conatus*), mais paixão alegre ou triste se dão, mais afeição de amor ou ódio, sentiremos para com o que nos afeta e mais afetados seremos para com o que nos estimula, conseqüentemente, nos afetará mais, o que nos estimula à ação enquanto ser humano, assim como, tentaremos afetar, o que nos estimula, com maior intensidade

ainda. Essa forma de perseverar em si (*conatus*) é considerada por Spinoza como fonte e única inspiração, que leva o homem à ação e relação consigo, com o outro, com o mundo e com as coisas deste mundo. A qual, parece ser, a maneira natural Spinoziana para a conservação de si.

Pela descrição de como *affectamos* e somos *affectados* por aquilo que nos estimula à ação de perseverar em si, pode-se considerar que a singularidade humana não deixa de ser um produto e uma produção de sua própria natureza que se engendra enquanto vida que engendra a vida.

Ela se faz e se constitui através da sensibilidade de que cada um é capaz frente aos estímulos externos e internos que nos estimulam a agir. Por esse meio e modo de engendrar-se são promovidas as experiências reais significativas que se processam no corpo e na alma, tanto externa como internamente. Este parece ser o processo pelo qual o ser humano se modifica, solidifica, transforma ou produz formas diferenciadas de *affectos*, paixões alegres ou tristes (*afecções*) para consigo mesmo, com o outro, com o mundo e com as coisas deste mundo. Essa produção promove o processo ético que alicerça e promove as ações políticas.

### **5.1.2 Desenvolvimento Ético da Espécie Humana Pela Visão de Spinoza**

Ao considerarmos a produção da singularidade humana como produzida na (e pela) própria natureza do ser humano, por meio de seus processos *affectivos* e de *afecções*, *ética* e *ação política* podemos considerar, também, que mesmo estando em constante mudança, a forma de agir, pensar, ser, estar e sentir do (e no) ser humano, pode estar, pela suas ações na conservação de si, ao mesmo tempo, mudando, consolidando, transformando ou produzindo diferentes formas de produzir *affectos*, paixões (*afecções*), *ética* e *políticas* de ação, singularmente e em conjunto com o meio humano, mas só em relação à produção de formas diferenciadas de ação é que pode quebrar com as formas anteriores de ser, estar, agir, pensar e sentir, enquanto que nas

formas anteriores, o ser humano tem suas ações mais voltadas para a conservação dessas formas de ação.

A primeira suposição é mais difícil de acontecer com mais constância que a segunda porque, naturalmente, a sensibilidade humana tende a tornar o ser humano mais sensível àquilo que promove a sua conservação. A constância aqui colocada como probabilidade que aconteça, aparentemente, se dá devido a sensibilidade humana, pela própria natureza humana, se produzir e tornar o seu produtor cada vez mais sensível àquilo que promove sua conservação. Pode-se, então, dizer que ele foge, não vê, não sente, não percebe, não compreende e não aceita, ou seja, não é *afectado* por aquilo que ameaça a sua integridade e continuidade da conservação de si.

Assim, podemos supor, que a continuidade da forma atual das ações humanas de atribuir *afectos*, *afecções*, produz por meio destas ações, uma *ética* e ações *políticas*, voltadas para a permanência e constância de suas ações. Mesmo que estas estejam em constante mudança representam mais uma forma de consolidação do que de possibilidade de que as ações humanas se produzam de modo diferente do já produzido.

A ruptura desse modo de produção humana de suas próprias ações e singularidades ocorre com menor frequência por representar um risco para a conservação de si se não for realmente vista como uma possibilidade de efetivação dessa conservação. Nesse caso, o diferente, representa uma substituição de *afectos* por outros produzidos em relação aos mesmos objetos e estímulos - internos e externos que tenha *afectado* o ser humano até então. A substituição e produção de *afectos* diferentes em relação aos objetos e estímulos que *afectava* o ser humano e suas ações, leva a *afecções* diferentes com relação à estes mesmos objetos e o surgimento de outros estímulos - internos e externos, propiciando processos éticos diferenciados dos anteriores e, conseqüentemente, ações políticas diferenciadas.

Para Spinoza, a dificuldade de ocorrência dessa forma diferente de *afectos*, *afecções*, *ética* e *ações políticas*, são mais raras e difíceis de serem produzidas, porque, o que está na natureza dessa produção é a primeira e única luta que o ser humano trava consigo, com o outro e com o mundo, a luta pela perseverança em si - *conatus*.



Diante desse modo natural de produção descrita anteriormente, podemos supor que, o tornar-se diferente: agir, ser, estar, pensar e sentir de forma diferente do que já esta produzida por uma outra forma a que já se esta acostumado, implica, que tanto os *afectos* e *afecções* tenham que ser produzidos de modo diferente para que se tornem diferenciados dos já produzidos como, também, ao mesmo tempo, tenham que ser produzidas e produzirem sensibilidades diferentes que coloquem em contradição a possibilidade de conservação de si pela forma anterior. Mas, mesmo que se produza ou se vislumbre novas formas de conservação de si, se não se conseguir ver a possibilidade de que ela se efetive, a forma anterior de preservação permanece como a mais correta. E, apesar deste modo de perseverar em si apresentar dificuldades na conservação de si, a tendência natural do ser humano, pela sua própria natureza, é a de continuar e permanecer nela enquanto houver alguma esperança ou ameaça de “*desintegração de si*” [grifo meu]. A superação desse impasse, só se modifica se for diferenciada a forma de produção da conservação de si, pela perda da esperança e o medo da perda dessa condição de preservabilidade de si ou do que pode acontecer com o seu ser, se houver um rompimento com a forma atual/passada, de preservação de si.

### **5.1.3 Articulação Entre a Ética e a Política em Spinoza**

A singularidade humana, no spinozismo, pode ser conceituada como uma realidade sempre atual e em constante mutação. Atualidade mutativa, na qual, o ser humano mesmo quando é direcionado pela Razão, pode ter suas ações direcionadas por paixões quando estas forem maiores que as que ele acredita já ter dominado pela Razão. Neste contexto, estas paixões são concebidas como emoções que se combatem entre si, como vícios humanos em que se cai por erro próprio. Assim, a ação daqueles que acreditam ser a Razão humana capaz de dominar qualquer paixão, ridiculariza-as, deplorando, reprovando, ou quando querem parecer mais morais, detestando-as.

Por este modo de pensar e agir, o homem, pensando estar sob a direção da Razão, julga assim, agir com sabedoria, prodigalizando toda espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe e, atacando através dos seus discursos, a

que realmente existe. Efetivamente, estes homens (*os filósofos referidos por Spinoza e os teóricos de toda as áreas do conhecimento humano, referidos por nós*), concebem a natureza humana, não como é, mas como eles próprios gostariam que fosse. A consequência disso, segundo Spinoza, é a de que, quase todos, em vez de uma *ética*, escrevem uma sátira, e não conseguem ter sobre política, vistas que possam ser posta em prática, devendo a política, tal como a concebem, ser tomada por quimera, ou como respeitando ao domínio da utopia ou da idade de ouro, isto é, a um tempo pensado, mas inexistentes em que as ações humanas seriam governadas pela Razão.

Pode-se deduzir do pensamento de Spinoza, que assim é, por estes homens acreditarem e pensarem serem direcionados só pela Razão, não percebendo que quando agem desse modo, se deixam direcionar por uma paixão – a de querer ter o poder absoluto e de submeter todas suas paixões à Razão. E, mesmo que vejam pela experiência, que sempre haverá vícios enquanto houver homens, se preocupam em evitar a maldade humana através de meios que a longa experiência demonstrou a eficácia, tal qual, aqueles homens mais movidos pelo medo que guiados pela Razão têm o costume de utilizar. Assim, as emoções humanas, tais como o amor, o ódio, a cólera, a inveja, a soberba, a piedade e outras inclinações da alma, consideradas por Spinoza “como propriedades da natureza humana: maneiras de ser que lhe pertencem como o calor e o frio, a tempestade, a trovoada e todos meteoros pertencentes à natureza atmosférica.” (ESPINOSA, 1983, p. 313), podem ser consideradas como vícios humanos ao invés de virtudes de sua natureza. Ao ridicularizarem estas ações humanas, as lamentarem, detestarem, fazendo-o sem ter delas um verdadeiro conhecimento.

Ao não se ter um conhecimento verdadeiro sobre a natureza humana e a Natureza das coisas, se pode conceber a natureza humana como ela é pensada inadequadamente pela alma sem levar em conta o que pode o corpo, isto é, como um ideal de virtude a ser alcançado, não como virtudes reais que já se tem enquanto ser humano que se é. E, isto é demonstrado, por Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 314), na *Ética*, quando ele demonstra estarem os homens necessariamente submetidos a emoção; são de tal modo que experimentam piedade em relação aos infelizes, inveja aos que possuem felicidade; que são mais levados à vingança do que à piedade. Além disso, cada qual deseja que os outros vivam consoantes a sua própria compleição, aprovelem o

que ele próprio aprova, e rejeitem o que ele próprio rejeita. Donde resulta que, querendo todos ser os primeiros, surjam conflitos entre eles, procurem esmagar-se uns aos outros e que o vencedor se glorifique mais por ter triunfado do seu rival que por haver obtido qualquer vantagem para si mesmo. Indubitavelmente todos estejam persuadidos pelo contrário, ao seguirem os ensinamentos da *religião* de que cada um deve amar o próximo como a si mesmo, isto é, defender como seu próprio direito o de outrem, esta persuasão pouco poder tem sobre as emoções.

Triunfa, na verdade, quando se está perante a morte, quer dizer, a doença venceu as paixões e o homem jaz inerte, ou nos templos onde os homens não têm interesses a defender; mas não possui eficácia perante os tribunais ou na corte, onde seria mais necessário que a tivesse. Por outro lado, ele demonstra, que a Razão pode bem conter e governar as emoções, mas, ao mesmo tempo, o caminho ensinado pela Razão é muito difícil; aqueles que, por isso, se persuadem ser possível levar a multidão a viver segundo os preceitos da Razão, sonham com a idade de ouro dos poetas, isto é, comprazem-se na ficção.

Dessas conclusões de Spinoza, podemos supor que ao se estar na dependência de um outro, na medida em que se está no poder desse outro, pode-se repudiar qualquer violência castigando como julgar bem o dano que lhe é causado e, de uma maneira geral, viver segundo a sua própria compleição. Quando se tem o outro em nosso poder, mantendo-o aprisionado, tomando-lhe as armas ou tirando dele qualquer meio de se defender ou escapar, enquanto inspirar temor assim permanecerá. Mas se o tivermos em nosso poder por tê-lo ligado por favores, terá esse outro deixando de agradar a si mesmo, vivendo segundo o nosso desejo mais do que consoante ao seu próprio desejo. Tanto o primeiro ou o segundo modo de manter um homem em nosso poder respeitam apenas ao corpo e não a alma enquanto que através do terceiro meio ou do quarto apoderamo-nos do corpo e da alma, mas só o teremos dominado enquanto durar o temor e a esperança. Ao desaparecer esses sentimentos aquele de que éramos senhores torna-se seu próprio senhor.

Segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 317) a faculdade de julgar pode estar submetida à vontade de um outro na medida em que a alma pode ser ludibriada por esse

outro; donde se segue que a alma se possui a si mesma na medida em que pode usar retamente a Razão. Mais ainda: como se deve medir a potência do homem menos pelo vigor do corpo que pela força da alma, possuem-se mais a si mesmo no mais alto grau aqueles em que domina a Razão e mormente vivem sob a sua conduta. Assim, podemos chamar de livre a um homem na medida em que vive sob a conduta da Razão, porque, nesta mesma medida, é determinado a agir por causas que podem ser adequadamente conhecidas unicamente através da sua natureza, ainda que essas causas o determinem necessariamente a agir. A liberdade, com efeito, como nos mostra Spinoza, não suprime mas, pelo contrário, coloca a necessidade da ação.

Pelo direito natural, quando o compromisso de agir segundo algum acordo feito verbalmente, este compromisso durará, conforme diz Spinoza, enquanto não alterar a vontade de quem empenhou sua palavra. Isso ocorre, porque num acordo verbal, se tem o poder de romper com compromissos. De modo algum, alienou seus direitos, assim, aquele que é por direito de natureza seu próprio juiz, ao julgar reta ou erroneamente (errar é próprio do homem) que o compromisso tomado terá para si conseqüências mais nocivas que úteis e, se considerar em sua alma que tem interesse em quebrar o compromisso, quebra-o por um direito natural.

Apesar disso, Spinoza ainda demonstra, que duas pessoas que concordam entre si e unem suas forças, terão mais poder conjuntamente e, como conseqüência dessa união, terão um direito superior sobre a Natureza do que teriam cada uma delas sozinha e, quanto mais numerosos forem os homens que tenham postos as suas forças em comum, mais direto terão eles todos. Mas quando tomados de ódio ou cólera e, se opõem contrariamente mutuamente, serão mais temíveis, mais poderosos, hábeis e astutos que os outros animais. Como, segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 318), os homens por natureza estão mais sujeitos a estes sentimentos, são também por natureza inimigos uns dos outros; com efeito, é maior inimigo de qualquer homem aquele que para ele é mais temível e de quem mais deve defender-se. Tudo isso ocorre, segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, ibdem p. 317), porque, .no estado natural um é senhor de si próprio, enquanto pode defender-se de forma a não sofrer a opressão de outrem, e porque, individualmente, o esforço de auto defesa se torna ineficaz sempre que o direito humano for determinado pelo poder de cada um, tal direito será na realidade inexistente,

ou pelo menos só terá uma existência puramente teórica, porquanto não há nenhum meio seguro de o conservar.

Assim, cada um tem tanto menos poder, menos direito quanto mais razões tiverem para temer e, sem a mútua cooperação, os homens nunca poderão viver bem e cultivar a sua alma. Isso tudo leva Spinoza a concluir que o direito natural, com respeito ao gênero humano, dificilmente se pode conceber, a não ser que os homens tenham direitos comuns, terras que possam habitar e cultivar em comum, quando podem vigiar a manutenção do seu poder, proteger-se, combater qualquer violência e viver segunda uma vontade comum. E, ainda, quanto maior for o número dos que se reúnem formando um corpo, tanto mais direitos usufruirão, também, em comum. Esta é a realidade que Spinoza diz ter sido possível aos escolásticos afirmarem que pela razão dos homens, em estado natural, não poderem ser senhores de si mesmo, por isso, podem chamar ao homem um animal sociável.

Para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 319), quando os homens têm direitos comuns e são todos conduzidos como por um único pensamento, cada um possui tanto menos direito quanto mais todos os outros reunidos o sobrelevem em poder, isto é, cada um não tem direito sobre a Natureza, senão o que lhe confere a lei comum. Por outro lado, tem de fazer tudo o que lhe é imposto pela vontade comum, pois há o direito de a tal o obrigar. Este direito define o poder do número, e possui absolutamente este poder quem, pela vontade geral, cuida da coisa pública como a tarefa de estabelecer, interpretar e revogar as leis, defender as cidades, decidir da guerra e da paz, etc.

Quando, este poder, compete a uma assembléia composta por todos os cidadãos, esse poder público é chamado democracia; se compete a uma assembléia que se compõe de algumas pessoas escolhidas tem-se a aristocracia, e, ainda, quando a coisa pública e o poder que dela emana, pertencer a um só, chama-se monarquia. De tudo o que foi demonstrado até aqui, Spinoza fez afirmar que:

(...) no estado natural não há a noção de pecado, ou então, se alguém peca, é contra si mesmo e não contra outrem: ninguém (...) é obrigado a agradar a outrem por direito natural, a menos que o queira, e nenhuma coisa é boa ou má para a pessoa, senão aquilo que em virtude da sua própria compleição ela decida ser um bem ou um mal. Porque o direito natural não interdita senão o que não está no poder de ninguém. (ESPINOSA, 1983, p. 320)

O pecado, o dever da obediência e a justiça ou injustiça, são criados pela necessidade de garantia do próprio direito natural e, decorrem, do exercício do direito de decidir o que é bom e o que é mau na vivência por concordância comunitária, isto é, no Estado Civil de direito, em que, ninguém tem o direito de fazer o que for senão em virtude de um decreto ou consentimento comum. Desse modo, tanto o pecado e a obediência como a justiça e injustiça, só podem ser concebidos no Estado. O que se dá, pelo motivo de que, o direito de cada um, na Natureza pertence a todos, isto é, cada um tem o direito na medida em que possui poder.

Segundo Spinoza, não há nada na Natureza que se possa dizer pertencer de direito a um e não a outro, mas tudo é de todos, isto é, cada um tem direito na medida em que possui o poder, mas no Estado civil, por causa da lei comum, pode-se decidir comunitariamente o que pertence a cada um sendo considerado justo aquele que tem vontade de atribuir a cada um o que é seu, e, pelo contrário, injusto o que se esforça por tomar como seu o que pertence a outros. Ele acrescenta, ainda, que mesmo aparentando contradição o aparecimento do estado civil enquanto aquele que decide o que é um bem ou um mau; justo ou injusto; institui o pecado e a obediência à lei comum, é instituído naturalmente para pôr fim a um temor comum e afastar misérias extensivas a toda comunidade, e, visa, como finalidade, que todo homem que vive sob a conduta da Razão mesmo que se esforce em vão por atingir esse ideal.

Para Spinoza, o homem conduzido pela Razão deve por vezes fazer por ordem da cidade o que sabe ser contrário à Razão, porque este mal é largamente compensado pelo proveito que tira do estado civil. Pois, é próprio da Razão, escolher o menor entre dois males. Por este motivo Spinoza conclui que ninguém agirá nunca contrariamente à prescrição da Razão ao fazer o que, segundo a lei comum, deve fazer.

Isso se dá desse modo, segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 322-323), primeiro, porque, no estado natural tem mais poder e depende mais de si mesmo aquele que vive sob a conduta da Razão, da mesma forma a cidade fundada na Razão e dirigida por ela é a que é mais poderosa e mais depende de si própria; em segundo lugar, os súditos não dependem de si próprios, mas da cidade, na medida em que temem o poder

ou as ameaças que ela suspende sobre eles, ou então na medida em que amam o estado civil.

Aqueles que não tem temor nem esperança não dependem senão de si próprios e são inimigos do Estado, aos quais há o direito de opor uma sujeição. Em terceiro e último lugar, que uma medida que provoque a indignação geral tem pouca relação com o direito da cidade, pois, obedecendo à Natureza os homens ligar-se-ão contra ela, seja para se defender de uma ameaça comum, seja para se vingar de qualquer mal e, visto que o direito da cidade se define pelo poder da comunidade, é certo que o poder da cidade ficarão diminuídos, porque dá razões à formação de uma frente comum. No estado civil, o homem que vive sob a conduta da Razão se esforçará por tentar cada vez mais viver sob o uso dela, se esforçando para que os outros também vivam sob o uso da Razão, mesmo conhecendo a impossibilidade de se conduzir especificamente pelo uso desta.

O homem que vive sob a conduta da Razão, conhecendo como é o estado natural, o estado civil e o porque de sua instituição nas relações humanas, melhor e muito mais compreenderá as decisões comuns, mais se esforçará para que elas sejam obedecidas. Quando estas mesmas leis infringirem os direitos dos cidadãos, melhores condições tem este de julgar, lutar, exigir e promover a mudança das leis comuns de modo que voltem novamente a servirem ao propósito a que foi determinada a existir. Segundo Spinoza, “A paz .não é simples ausência de guerra, é uma virtude que tem a sua origem na força da alma, pois a obediência (.) é uma vontade constante de fazer o que, segundo o direito comum da cidade deve ser feito.” (ESPINOSA, 1983, p. 328)

Se levarmos em conta, que a força da alma, no spinozismo, se encontra, justamente em que, na medida em que o homem usa da Razão, não depende em nada do soberano, mas de si próprio e se compreende por que o conhecimento verdadeiro e o amor de Deus não podem estar submetidos ao domínio de ninguém, tal como a caridade. Em segundo lugar, que o exercício supremo da caridade é o que visa a manutenção da paz e ao estabelecimento da concórdia. E, em terceiro lugar que o melhor Estado é aquele em que os homens vivem na concórdia por ser aquele em que, segundo Spinoza, se vive uma vida propriamente humana, uma vida que não se define pela circulação do

sangue e realização de outras funções comuns a todos os animais, mas principalmente pela Razão. Assim, a virtude da alma é a vida verdadeira.

Pode-se entender, pelos itens expostos no parágrafo anterior, por que Spinoza diz ser tão importante ao homem, no estado civil, mesmo obedecendo as leis comuns, continue se esforçando por se conduzir pelo uso da Razão e se esforce para que os outros homens, também, vivam sob o uso da Razão e o porque de Spinoza considera não ser a paz efeito da inércia dos súditos conduzidos como um rebanho e formados unicamente na servidão, mas pela força da alma dos que a buscam a obediência. Neste caso, a obediência, é uma vontade constante de fazer o que, segundo o direito comum da cidade, deve ser feito. Assim, quanto mais o homem e mais homens, enquanto pertencentes a uma mesma comunidade, forem conduzidos pelo uso da Razão em um estado civil, mais a paz é possível de ser mantida entre a comunidade que compõe este estado instituído naturalmente por ela.

O Estado aqui referido por Spinoza é aquele instituído com o fim de fazer reinar a concórdia devendo ser entendido como instituído por uma população livre e não como estabelecido por direito de conquista sobre uma população vencida. Pois, para ele, ao contrário do estado estabelecido por direito de conquista sobre uma população vencida que é submetida pela força e, onde o medo é o grande móbil e não a esperança, sobre uma população livre a esperança exerce maior influência que o medo. Na primeira se procura apenas escapar à morte e obedece constrangida à lei do vencedor, mas na segunda, como afirma Spinoza, pode-se dizer que tem o culto da vida e que se esforça por viver por si mesma. Nesse contexto, uma é escrava por ser decorrente de um poder adquirido pelo direito da guerra e onde impera o domínio do vencedor sobre os vencidos e, a outra é livre, por ser um Estado criado por uma população livre e, aquele que é originado pela conquista não haja diferença essencial, se consideramos a noção geral de direito civil, há entre eles uma grande diversidade quer quanto ao fim a atingir quer quanto aos meios com que cada um deve usar para subsistir.

A origem da necessidade de acordar entre si, numa população livre, significa, de certa maneira, para Spinoza, ter uma alma comum, mas como ele relembra, os homens por serem mais conduzidos pela paixão que pela Razão, este acordar entre si não se dá



em virtude de uma percepção da Razão, e sim, duma paixão comum tal como a esperança, o medo, ou o desejo de vingar de um prejuízo sofrido. O que se dá, conforme atesta Spinoza, em virtude de todos os homens temerem a solidão, porque nenhum deles na solidão tem força para se defender e obter as coisas necessárias à vida, resultando em que os homens têm, no estado civil, um desejo natural e não pode dar-se que tal estado seja nunca inteiramente dissolvido.

Portanto, as discórdias e as sedições que se desencadeiam na cidade nunca visam à sua dissolução (como é o caso nas outras sociedades), mas sim à passagem de uma forma a outra, se, pelo menos, as dissensões se não podem resolver sem alteração de regime. Por meios de conservar o Estado entendo, pois, os meios requeridos para manter na sua forma anterior, sem modificação notável. (ESPINOSA, 1983, p. 329)

Tudo isso, para Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 330), sucede desse modo, porque a natureza humana não está disposta de tal forma que o maior desejo dos homens incidam sobre o que lhes é útil. Se assim fosse, não haveria necessidade de nenhuma arte para manter a concórdia e a fidelidade. Como as disposições da natureza humana são inteiramente diferentes o Estado deve ser dirigido de tal maneira que todos, tanto os que governam como os que são governados, façam de boa ou de má vontade, o que importa ao bem-estar de todos, isto é, que todos, por vontade própria, por força ou por necessidade sejam obrigados a viver segundo os preceitos da Razão.

Isso será assim encaminhado, até que os negócios do Estado forem ordenados de tal maneira que nada do que respeita ao bem-estar comum seja entregue ao arbítrio de um só. Pois, segundo Spinoza (ESPINOSA, 1983, p. 330), ninguém é tão vigilante que não adormeça por vezes e nem teve jamais o espírito tão poderoso e firme, de uma tal têmpera, que não tenha por vezes quebrado e não tenha sofrido uma derrota quando maior necessidade havia de força de alma. E é certamente insensato exigir de outro o que ninguém pode obter por si mesmo, isto é, que cuide da salvação de outro mais do que da sua própria, que não seja ávido, nem invejoso, nem ambicioso, etc., quando está, sobretudo, cotidianamente exposto às solicitações da sensibilidade.

Por último, para Spinoza, se a paz, possuir o nome de servidão, barbárie e solidão, nada há de mais lamentável para um homem do que a paz. Pois é a servidão e não a paz que requer que todo o poder esteja nas mãos de um só. Assim, pode se afirmar

que a paz não consiste na ausência de guerra, mas na união das almas, isto é, na concórdia. Na busca da paz, é preferível que haja mais disputas e discussões mais ásperas entre os homens que a buscam, porque não é do interesse geral, no Estado democrático, que a autoridade não seja um domínio de um sobre os outros e os que dela participam sejam escravos dos que tem o domínio.

Desse modo, Spinoza, em sua tese da racionalidade universal, segundo Chauí (ESPINOSA, 1983, N.do T. Carta nº 50, p.398), racional significa necessário, isto é, determinado por certas leis que podem e devem ser conhecidas, por este motivo, o estado natural e o estado civil, podem ser considerados racionais por acordarem entre si e se vincularem por serem conseqüências necessárias das leis que governam as paixões humanas, mas que podem ser chamados de irracionais no sentido de que não é neles que a essência singular de cada homem se realiza na sua plenitude. A diferença entre os dois estados consiste em que, no de natureza, cada homem sente medos e tem esperanças diferentes das dos outros homens e há guerra total, no estado civil os homens têm os mesmos medos e as mesmas esperanças, mas canalizam a violência para pontos bem determinados da vida coletiva.

Assim, tentaremos fechar o conceito de como se produz a singularidade humana, pelo mesmo tratamento que Spinoza dá aos dois estados: natural e civil, ou seja, o corpo e a alma se acordam entre si e se vinculam e, ao realizarem esse feito, acordam e se vinculam a cada uma das partes da Natureza, constituindo com estes, a própria Natureza. Isto é, tanto como parte como todo e, nesse acordar e vincular-se, produz a sua singularidade como um efeito causado por este mesmo modo de relacionar-se com as partes, com o todo e consigo mesmo enquanto corpo e alma, como uma e mesma coisa, nessa singularidade, na causa é una e no efeito se vê bi-partida. Neste engendramento singular, corpo e alma, por meio da razão-sentimento-emoções, no spinozismo significam Razão e paixão, cada parte se vincula reciprocamente, por meio de um vínculo que faz com que as leis ou a natureza de cada uma das partes de ajustem (accommodant) às leis ou à natureza de cada uma das outras de tal modo que não haja entre elas a menor contradição (contrarientur).

Acerca do todo e das partes, considero as coisas como partes de um certo todo, de maneira a se conformarem (consentiant) umas às outras. Mas

enquanto essas coisas são discrepantes entre si, cada uma delas forma uma idéia distinta em nossa mente, e devem, então ser consideradas cada uma como um todo e não como uma parte. (ESPINOSA, 1983, Carta n° 32, p. 390)

A situação acima descrita por Spinoza (ESPINOSA, 1983, Carta n.º 32, p.391), se dá desse modo, porque todos os corpos estão circundados por outros e se determinam reciprocamente para existir e operar em relações determinadas, mantendo sempre constante em todos os corpos (isto é, no universo inteiro) a mesma relação de movimento e de repouso. Decorre daí que todo corpo, enquanto existe modificado de uma certa maneira, deve ser considerado como uma parte do universo que concorda com seu todo e se vincula com o resto. Como a natureza do universo não é limitada, mas absolutamente infinita, suas partes são dirigidas de infinitas maneiras e estão submetidas, por esta potência infinita, a infinitas variações.

Quanto à substância, Spinoza a concebe como: a união de cada uma de suas partes com seu todo de uma maneira ainda mais íntima, pois decorre da natureza infinita da substância que cada uma das partes pertence à natureza da substância corporal e sem ela não pode ser concebida. (ESPINOSA, 1983, Carta n° 32, p.391)

Nestas duas situações é possível verificar o como e o por que Spinoza considera o corpo humano como parte da Natureza. O como e por que Spinoza, também, considera a mente humana como uma parte da Natureza, estabelecendo, assim, que há na Natureza uma potência infinita de pensar que, enquanto infinita, contém em si objetivamente toda a Natureza e cujos pensamentos se encadeiam do mesmo modo que as partes da Natureza das quais são, evidentemente, o ideado.

Conforme Notas do Tradutor (ESPINOSA, 1983, p. 391), pode-se constatar que, assim como é a ordem e a conexão das idéias são a ordem e a conexão das coisas – tal qual está descrito no Livro I da Ética, onde, para Spinoza, a substância, o atributo e o modo são definidos como sendo produzidos e concebidos ao mesmo tempo. Este paralelismo se encontra em que, a ciência divina e a humana não se diferenciam por natureza e, sim, em grau. Assim, para Spinoza, podemos ter um conhecimento perfeito da realidade porque nossa ciência é idêntica à divina, com a diferença sendo apenas em grau. Neste contexto, pode-se considerar ser a mente humana a mesma potência, não enquanto é infinita e percebe a natureza inteira, mas enquanto é finita e percebe o corpo humano; por isso, estabelece-se a mente humana como parte do intelecto infinito.

Spinoza, na Carta de nº 2 (ESPINOSA, 1983, p.376), ao ser indagado sobre os erros dos intelectuais de sua época: Descartes e Bacon, responde não como se fossem erros, mas sim como desvios, em que, o primeiro e o maior deles está em terem permanecido muito longe do conhecimento das primeiras causas e origem de todas as coisas. O segundo, de não terem conhecido a verdadeira natureza da mente. O terceiro, o de jamais terem conseguido determinar a causa do erro. Destes três pontos que ele considera os mais necessários de serem conhecidos, com relação aos desvios dos dois autores em questão se deram, justamente, pelo desconhecimento da causa primeira e da mente humana, decorrente da verdade enunciada nas três proposições enumeradas acima.

Discorre, ainda, Spinoza (ESPINOSA, 1983, Carta nº 2, p.376), ainda, na elucidação de mais um engano (terceiro engano): Em primeiro lugar, supõe que o intelecto humano falha não apenas por causa dos enganos dos sentidos, mas por causa de sua própria natureza, que forja idéia em analogia consigo mesmo e não em analogia com o universo: o intelecto seria uma espécie de espelho, refletindo desigualmente os raios luminosos, e mesclando sua própria natureza com a natureza das coisas. Em segundo lugar, o intelecto humano, naturalmente levado à abstração, forja como constante aquilo que flui. Em terceiro lugar, considera que o intelecto humano move-se demais e nunca pode firmar-se ou repousar. Estas causas de erro e outras que indica podem ser facilmente reduzidas à causa única fornecida por Descartes: a de que a vontade humana é livre e mais ampla do que o intelecto, ou, como diz o próprio Verulano, numa linguagem mais confusa (Bacon, Af.49 *apud* ESPINOSA, 1983): A luz do intelecto não é seca, mas está embebida nas infusões da vontade (deve-se notar que Verulano toma o intelecto pela mente, no que difere de Descartes).

Ambos teriam facilmente visto se tivessem observado que entre a vontade e esta ou aquela volição há a mesma relação que entre a brancura e este ou aquele branco, a humanidade e este ou aquele homem, de sorte que é tão impossível considerar a vontade como causa desta ou daquela volição como considerar que a humanidade é a causa de Pedro e de Paulo. Portanto, como a vontade é apenas um ente de Razão e não pode ser dita causa desta ou daquela volição, e, ademais, como as volições particulares precisam de uma causa para existir, não pode dizer que sejam livres: são necessariamente o que

são pela causa que as determina. Enfim, segundo o próprio Descartes, os erros são volições particulares, donde segue-se necessariamente que os erros não são livres, mas determinados por causas externas e não pela vontade.

A crítica de Spinoza, segundo notas do tradutor (ESPINOSA, 1983, p.376-386), consiste em mostrar que a “*vontade*” é uma noção geral e, portanto, não existe, pois só existe o singular. Nesse caso, ele quer demonstrar que não há a “*humanidade*”, mas Pedro e Paulo. Ao que podemos acrescentar: a vontade existe sempre em relação a quem a tem por causa de uma necessidade específica dessa singularidade que a sente. No spinozismo, também, o não-essencial, o contingente, o possível não existem. Criar é produzir a essência e a existência e engendrar é promover a existência. Deus cria, os homens e todas as criaturas engendram-se a si próprios uns aos outros. A coisa pensante ou o intelecto finito é constituído pelas idéias, mas estas incluem as volições, pois pensar e querer são identificados enquanto poder de afirmar e negar. O pensamento é uma atividade produtora de conteúdos e não um conjunto destes conteúdos. Dessa forma, a singularidade humana é sempre um modo da única substância – Deus ou Natureza.

O tema central sobre o infinito atual, do pensamento do século XVII, na tese de Spinoza, consiste em negar toda tentativa para pensar o infinito negativamente: não limitado, sem começo, sem fim, etc. Nesta tese, o infinito é positividade absoluta. Nela, Spinoza, recusa, também, a consequência do negativismo: as tentativas para calcular o infinito, que supõem o infinito como descontínuo.

(...) o centro da demonstração gira sobre: 1.º a distinção entre o que é infinito por sua natureza e o que é infinito por sua causa; 2.º sobre a distinção entre o que pode ser compreendido pelo intelecto e pela imaginação, e aquilo que só pode ser compreendido pelo intelecto. O infinito está neste segundo caso e todos os enganos das tentativas para pensá-lo residem no fato de que os filósofos confundiram a idéia do infinito com a imagem. (ESPINOSA, 1983, N.do T. p.381). Que Deus enquanto Deus significa para ESPINOSA: a substância infinitamente infinita que se autoproduz e produz todas as coisas necessariamente. (ESPINOSA, 1983, N.do T., p. 286)

Por estas explicações, pode se entender por que Spinoza, considera que a privação não é um ato de privar, mas apenas a simples e mera carência que em si mesma não nada é por ser apenas um ente de Razão ou modo de pensar que formamos quando

comparamos as coisas entre si. Assim, existe privação apenas quando se nega a uma coisa algo que julgamos pertencer à sua natureza, e há negação apenas quando se nega a uma coisa algo que julgamos não pertencer à sua natureza. Assim, quando pensamos que alguém tenha um apetite que não lhe convém no momento atual e comparamos tal apetite presente nele com aquele que existe nos homens, por termos como modelo de homens de apetites considerados por nós como *virtuosos* ou com aquele que se encontra nesse mesmo homem num outro momento, afirmamos, então, que esse homem está privado de um apetite melhor porque julgamos que para ele seria mais conveniente um apetite *virtuoso*.

Nós só não podemos fazer isso, segundo Spinoza, quando levamos em consideração o intelecto de Deus e a natureza do decreto divino, pois, com relação a eles, esse apetite melhor, nesse momento, pertence à natureza desse homem tanto quando à do diabo ou à da pedra. E, nesse caso não há privação mas negação. Em segundo lugar, nossa liberdade não consiste numa certa contingência nem numa certa indiferença, mas numa maneira de afirmar ou negar. Assim, quanto menos indiferente formos ao afirmarmos ou negarmos, mais livres seremos. Desse modo, Spinoza fecha seus conceitos acerca de sua própria opinião, salientando que a consequência vantajosa que dela advém, está em estabelecermos que nosso intelecto oferece nosso corpo e nossa alma a Deus sem recorrer à superstição. Pois, quando assim procedemos, estamos nos encaminhando para o único meio capaz de nos conduzir, ao que Spinoza denomina, à suprema beatitude que nos leva a todos e àqueles que não estão preocupados com preconceitos e supertições pueris, chegar.

Ao conhecermos pela direção da Razão, podemos examinar racionalmente a essência divina e o que dela decorre. Essa é a prática racional do intelecto na busca do verdadeiro conhecimento sobre as coisas e sobre nós mesmos. Pois, para Spinoza (ESPINOSA, 1983, N.do T., p.393-294), conhecer é conhecer pela causa – este é o lema espinosiano. Conhecer pela causa é desvendar o processo de produção de uma certa realidade. Assim sendo, nunca podemos conhecer algo em geral, mas todo conhecimento é conhecimento de uma realidade singular. Essas são as razões, segundo o Notas do Tradutor, de Spinoza, no Livro I da Ética, dizer que da natureza de Deus devem decorrer infinitos efeitos que produzem infinitos efeitos, todos eles singulares. E,

de que, a filosofia spinoziana “(...) é uma teoria das singularidades, isto é, do processo de sua produção.” (ESPINOSA, 1983, N.do T. p. 294). Mas esta singularidade, quando confrontada com a questão de que é produzida por Deus e engendrada por si mesma, se encontra em um paradoxo colocado por Levy (1998), sobre quem produz e conduz o modo de agir dessa singularidade, ou seja, o Autônomo Espiritual – “O autômato é o signo da noção de atividade regrada ou, mais precisamente, de atividade auto-reguladora; o autômato espiritual simboliza a concepção da alma como uma atividade auto-regulada de conhecer.”(LEVY, 1998, p. 472)

#### **5.1.4 Possibilidade de Uma Ética Humana “Diferente” Segundo Spinoza e Sua Relação Com o Mundo Atual-Global**

O engendramento da singularidade humana por meio do processo descrito anteriormente, no mundo ocidental sustentado pelos conceitos universais singulares da modernidade com relação ao como é e como ser humano singular e social nesse mundo, por ser embasado em princípios e necessidades conceituais de *bem* e *mal* como se fossem princípios fixos e iguais para todos em todos os tempos e espaços, faz com que as singularidades vivenciadas nesse (e por) esse processo se engendre pelos modos de pensar, ser e agir como se tudo pudesse ser julgado e realizado pelos mesmos meios, modos e relações válidas para toda a humanidade.

Esses modos de pensar, ser e agir, não dando conta da possibilidade de um pensar reflexivo sobre si, o mundo e suas ações pensantes nesse mundo, não promovem condições de empatias nem mesmo entre os seres de uma mesma natureza, ou seja, do ser humano para com outro ser humano, isto é, não dão conta da singularidade de se colocar no lugar do outro para poder tentar compreender como o outro engendra a si mesmo no processo de conservação de si. Assim, o pensamento, conhecimento e ações humanas ao mesmo tempo em que produzem a si mesmos, produzem a ética que lhe dá sustentação. Pelo processo de produção ético, o ser humano, explica e justifica as ações anteriores e as ações políticas decorrentes delas.

Dessa maneira, pode-se dizer que a problemática aqui delineada abriu para a questão de se tentar verificar como os seres humanos, na atualidade, tem engendrado a ética humana e ações políticas do ser que promove o engendramento subjetivo de modo diferenciado do que estava sendo engendrado pela ética humana embasada por princípios e necessidades conceituais de *bem* e *mal* como princípios fixos e iguais para todos, em todos os tempos e espaços.

Essas suposições levaram à tentativa de uma conceituação do engendramento da singularidade do ser como uma base teórica de sustentação para a discussão da produção de singularidades por meio de um processo ético, articulador e articulado, com as políticas de relações de produção da sobrevivência do ser pelo perseverar em si – *conatus*, sob a ótica spinoziana orgânica, como uma evolução da interação entre espécies – *coevolução mutualística* (FUTUYAMA, 1992, p. 522-529). Isto é, no sentido de uma relação entre espécies (intraespecíficas e interespecíficas) que interagem mutualisticamente, pois, nesta relação, as espécies, mesmo não contribuindo propositalmente com o sucesso recíproco, contribuem entre si num processo de exploração de uma para com a outra como forma de recurso que, num modelo de custo-benefício, pode levar à um “*hóspede*” de privar-se de uma excessiva exploração de seu “*hospedeiro*” se isto contribuir para aumentar a sobrevivência do hospedeiro e, conseqüentemente, do hóspede.

Como as interações mutualistas, algumas vezes, são altamente específicas e as espécies que participam dessas interações são também altamente específicas, isto é, freqüentemente possuem adaptações altamente refinadas umas com as outras, hipoteticamente, se transplantarmos este modelo para as relações - intraespecífica e interespecífica da humanidade no provimento da sua subsistência individual e coletiva, podemos (re) afirmar a tese Spinozana da necessidade do direcionamento das ações de todos, cada vez mais pela Razão.

Podemos realizar esse *transplante* por vê-la como uma possibilidade de relacionamento diferente entre si e as outras coisas do universo, no sentido de vivenciarmos uma relação interacionista mutualista que promova a relação orgânica de uma proto-cooperação, ao invés, da manutenção da relação de *simbiose*.



A relação de *simbiose*, ao mesmo tempo em que promove a sobrevivência interespecífica e intraespecífica de colaboração entre duas singularidades de uma mesma natureza e de naturezas diferentes, apesar de ter o benefício da cooperação, num dado tempo e espaço e tempo, causam uma relação de dependência e submissão mútua entre os que aqui chamaremos de *hospedeiro* (aqueles que trabalham para a subsistência sua e de outrem, mas não são donos do meio de produção e nem do produto final dessa produção) e o *parasita* (aquele que vive do trabalho alheio, mas é o dono dos meios de produção e do produto final). Esta submissão e dependência tem causado, na espécie humana: ao *hospedeiro* (a maioria da população ou aqueles que, por esperança ou medo, não conseguindo se direcionar mais pelo uso da Razão, porque, nessa relação, não tiveram muita possibilidade de que assim o fizessem) a direcionar suas ações mais pelas paixões do que pelo direcionamento da Razão.

No segundo caso, os *parasitas* (apesar de se encontrarem em menor número nas relações sociais de produção, devido, direcionarem mais suas ações pelo direcionamento do uso da Razão) a estabelecer um certo domínio sobre a maioria, mas, ao acreditarem e se convencerem da possibilidade de que todas as suas ações são e podem ser direcionadas desse modo, transformam esse direcionamento num *mito*, numa verdade *eterna*, por esse motivo, numa paixão, perdendo o poder de ação de direcionar suas ações mais pelo uso da Razão do que pela paixão.

Ao se deixarem dominar por essa paixão, o *hóspede*, extrapolando o próprio limite e o limite do suportável do hospedeiro, leva a que ele tenha necessidade da existência do outro trabalhando e mantendo a sua subsistência pela obediência aos seus desejos de poder de dominação e ao hospedeiro, enquanto dura a alegria dos bens propiciados nessa relação, a vontade de obediência, mas quando os limites são extrapolados, promovem o desejo de libertação do jugo do hóspede e a necessidade de maior domínio do hospedeiro sobre este.

No princípio, essa relação simbiótica, se dá de preferência, pela admiração e crença de que uns são mais perfeitos que outros, mas todos têm a possibilidade de ser melhor, isto é, todos são iguais, todos têm o poder de se tornar cada vez mais perfeitos, podendo se tornar ou ser melhor ainda do que aqueles a quem admiram e estão sob o

poder. Esta relação pode ser representada pelo que tomamos a liberdade de chamar de parasitismo – modo de pensar uma relação que oferece a esperança de realização de desejos, vontades e necessidades de ambos: parasita e hospedeiro. Esse é o meio mais cobiçado e utilizado pela sua eficácia, por aqueles que, acreditando e se apaixonando pelo modo de direcionar suas paixões pela Razão, acabam sendo direcionados por este modo de agir que se torna uma paixão pela qual passam a direcionar as suas ações destes.

Pela fragilidade que tem a relação pela esperança, no mundo capitalista ocidental como o nosso, quando esse modo de agir não se sustenta mais por levar gerações e gerações inteiras a se desencantarem com a possibilidade de obter a recompensa pelas suas ações, passa-se a ser utilizado o modo mais perverso de dominação: a dominação pelo medo, gerando mais fortemente a necessidade de ambos (hospedeiro e parasita) de se aperfeiçoarem ainda mais na arte da dissimulação do eu falso que acredito que estou totalmente submisso e rendido pelo medo do que possa me ocorrer se desobedecer, fazer diferente qualquer coisa que seja contra o que me é determinado ser, estar, pensar, agir e viver nessa relação simbiótica e, você, que me tem em seu poder, finge que acredita que eu o obedecerei e terei como verdade imutável a situação de dependência em que estou.

Esse modo de pensar e agir, cada vez mais, nessa relação, vai se desgastando até que aniquile, pelos encontros tristes que provoca, o poder de ação de ambos. Assim, hospedeiro e hospedeiro, vivem um para o outro e a tripudiar um sobre o outro, ou para encontrar meios que sejam cada vez mais eficientes de subjugar o outro ou de se defender do outro e, leva ambos a se defenderem um do outro e de si mesmo quando sentem comiseração pelo outro.

Nessa relação simbiótica, a via de perseverança do ser pela esperança, que parecia ser o ideal, vai se tornando cada vez mais sufocante para ambas as partes levando a que cada vez mais, tanto um quanto o outro, a agirem mais e mais sob o direcionamento de suas ações, pela paixão ao invés da Razão. Este resultado pode ser o efeito, da ação de conservação de si, nestas condições, em todas as partes, assim como no todo, na Natureza, e, especificamente na natureza humana, que pode promover a perda, primeiramente, da esperança, depois do medo e, conseqüentemente, a um modo diferente de agir dos envolvidos nesta relação, seja como hospedeiro ou hospedeiro. Nesse

caso, considerar-se-á como uma *coevolução*, que pode chegar às vias de exclusão daquele, que supostamente, se tornar mais fraco ( aqui no caso, tem um encontro triste com algo que lhe provoca a destruição por ser contrário à sua natureza) nessa relação, não há extinção da continuidade desse modo de relacionar-se consigo mesmo, com o outro e com as outras coisas que fazem parte do universo e, com o próprio universo como um todo.

Assim como estudos da variação geográfica em espécies que interagem ecologicamente devem elucidar a dinâmica da *coevolução* entre espécies, tanto interespecífica quanto enterespecífica, também, podemos supor que estudos filosóficos, neurocientíficos, psicológicos, econômicos e sociais podem fornecer subsídios para se compreender a relação entre corpo e mente e entre o ser e outro ser de uma mesma natureza ou de natureza diferente e dos seres com o universo, de modo a contribuir para a necessidade atual de solução, mesmo que provisórias, dessa relação orgânica de proto-cooperação, que aqui definimos como uma proposta que pode ser discutida como uma necessidade contida nos princípios spinozistas para uma vida mais feliz que aumente a nossa potência de agir. Por este meio e ação, contribuir na promoção de encontros alegres que propiciem paixões alegres, que, ao nosso ver, tem como necessidade primeira, o aumento da potência do direcionamento da Razão, mais do que pelas paixões, no agir humano. Assim como, pode contribuir, também, para o entendimento de que, por mais que as ações humanas sejam direcionadas pela Razão, nunca será de forma definitiva e nem total.

Com esse novo olhar é possível compreender a natureza dos seres e do próprio universo, e essa necessidade de se governarem numa mesma ordem e conexão na conservação de si, e inverter a lógica demonstrada, em grande parte, dos estudo sobre a evolução das relações intra e interespecíficas entre as espécies de uma mesma natureza e de naturezas contrárias, que tem focalizado resultados ao invés do processo de *coevolução*. Aqui também pode se dizer que este mesmo processo de inversão tem se dado entre os seres humanos da mesma maneira.

Pode-se arriscar algumas especulações sobre o efeito total da evolução na estrutura da comunidade. Primeiro, segundo Futuyama (1986) *apud* Futuyama (1992),

parece provável que a evolução possa afetar a estabilidade da diversidade de espécies e a associação de comunidades. Segundo, a evolução tanto pode aumentar a probabilidade de se discutir a possibilidade de produção de uma ética através da organização de relações que produzam *afecções* alegres e diferentes *afectos* que propiciem uma prática diferenciada da prática atual do ser humano; assim como, de se ensaiar uma (re)significação da cidadania por meio de atitudes de proto-cooperação como possibilidade de uma participação mais ativa e efetiva na implementação e implantação de políticas de relação, de um modo diferenciado do modo *simbiótico* de relações que tem se dado pela adaptação forçada na relação entre hospede e hospedeiro e/ou de tentativas de solução provisória encontrada para a superação dessa mesma relação humana. Exemplo disso são os acontecimentos mundiais ocorridos nestes tempos de concretização da globalização generalizada das ações humanas na busca da conservação de si, tanto individual quanto coletiva, que tem levado a reações nunca antes pensadas como possíveis de que se dessem, como foi os atentados ocorridos no EUA, no dia 11 de setembro deste ano de 2001 e as possíveis ações e reações pós-susto e trauma, no mundo inteiro.

Por esse exemplo, aparentemente, quando se perde a esperança e o medo, num mundo como o nosso - mundo ocidental capitalizado e globalizado - que tenha, na relação de simbiose, o seu modo mais perfeito de relacionamento, num processo que se poderia chamar de *coevolução*: todos os envolvidos nessa relação poderiam, cada vez mais ir se aperfeiçoando na arte de manter o poder ou resistir ao poder, proporcionando cada vez mais, um ao outro, encontros tristes e, conseqüentemente, diminuindo a potência de agir de ambos, para direcionarem suas ações mais pela Razão do que pela paixão. O resultado disso pode ser e fazer com que se deixem dominar pelas paixões tristes que esse modo de se relacionar proporciona. Assim, podem provocar destruições, sofrimentos, aniquilação ou até a extinção daqueles que, mesmo, supostamente fortes, pela *maior* perfeição alcançada, estivesse mais vulneráveis.

Diante das circunstâncias, temos de admitir, a tese de Baruch Spinoza, quanto à natureza humana e suas ações e reações, com relação ao direcionamento das nossas ações mais pela Razão e/ou pela paixão. E, ainda, podemos supor que esse modo de agir do ser humano, pode provocar duas reações mais específicas quando ameaçados na

conservação de si pela perda da esperança ou do medo que qualquer relação produz. A primeira diz respeito à continuidade cada vez mais, subtendida como perfeita do modo de relação simbiótica e a segunda, se refere à produção de um modo diferente de relação humana, que aqui denominamos de uma relação orgânica de uma proto-cooperação.

No primeiro caso, pode levar à sobrevivência somente dos mais fortes ou à extinção destes e ao aperfeiçoamento do mais fraco, mas a relação continuaria a mesma até que novamente se perdesse a esperança de igualdade e o medo da resistência e do castigo pela força e, assim, num continuum. No segundo caso, poderia promover o engendramento de singularidades humanas por meio de um processo ético articulador e articulado com as políticas de relações de produção do capital econômico e humano, sob a ótica spinoziana, denominada aqui, de orgânica, no sentido de uma relação entre espécies (intraespecíficas e interespecíficas) que interagem mutualisticamente. Pois, nessa interação, as espécies, mesmo não contribuindo propositalmente com e para o sucesso recíproco, contribuem entre si, num processo de exploração de uma para com a outra como forma de recurso que, num modelo de custo-benefício, pode levar a que, um “hóspede” devam privar-se de uma excessiva exploração de seu “hospedeiro”, se isso contribuir para aumentar a sobrevivência do hospedeiro e, conseqüentemente, do hóspede.

## 5.2 As Possibilidades do Devir Professor

Partindo da idéia de que a Ética de Spinoza se constitui numa forma original e coerente de analisar os *afectos* e *afecções* humanas, a ética e a política, pelo seu esforço compreensivo do ser humano, é possível usar suas formas de significação ética e política além do modo metafísico de pensar, tomando esses significados pelo que eles querem dizer. Portanto, é possível (re) significar algumas realidades tais como a do professor na sua ação, na universidade.

Ao analisar as possibilidades do devir professor tentamos (re) significar as certezas e incertezas com Spinoza como um modo de possibilitar a compreensão da

influência cartesiana na tentativa da supremacia da razão sobre as emoções contida no método moderno de educação, enquanto produto e produtor de *afectos*, produzidos e produtores de encontros tristes que tem proporcionado *afecções* tristes e inibido *afecções* alegres, nas práticas do professor, pela constituição de uma ética humana alicerçada no modelo mecânico do cartesianismo, nossa intenção, como pretendemos esclarecer no presente trabalho de dissertação, não foi a de uma aplicação da teoria filosófica de Spinoza para a pedagogia, mas sim, de abrir um novo campo hermêutico para pensar o engendramento da singularidade do professor universitário. Embora sabendo que o autor tratado não tenha aceito ser professor da academia quando convidado a assumir a cátedra, por ver, neste convite, uma forma de aliená-lo a um pensamento e uma ação que ele teimava em criticar, consideramos que ele possa inspirar modelos de persistência em trabalhar o pensamento e ação humana: natural e racional; a coerência de pensamento e ação; a luta pela liberdade política e de pensamento bem como a sensibilidade para a empatia e coexistência pacífica entre as divergências naturais-sociais singulares dessa liberdade, no interior da academia. Todas essas características são inspiradoras para o persistir do professor em ser professor.

O resultado, que vemos nessa ação, mais do que criar novos modelos pedagógicos, é um (re) significar as forças que constituem a subjetividade do professor universitário enquanto identidade ideal do devir singular do ser professor. O que quer dizer o emprego de certas palavras para compreender como é (e como) se dá o processo ético que sustenta as ações políticas do professor no engendramento de sua singularidade particular-singular e de sua subjetividade particular universal e a relação existente entre estes dois significados e significantes do ser professor. Portanto, a temática abordada nessa dissertação sobre o engendramento do Professor sob a ótica de Baruch Spinoza, é vista, primeiramente, como uma aparente produção da subjetividade do professor universitário, vivenciada singularmente como uma interpretação reducionista e tecnicista de uma modernidade dissociada de suas origens iluministas autênticas,

Temática engendrada por meio de uma associação de uma experiência educacional pelos parâmetros da modernidade e o encontro paradoxal da influência da pós-modernidade, via um projeto neo-liberal de globalização da educação. Essa

compreensão reducionista do processo de engendramento da singularidade do professor universitário indicava ser, por si mesma, o que vem provocando a produção de si do professor, como singularidades anônimas com dificuldades de afetar e serem afetadas no cotidiano de sua práxis educativa.

O início dessa busca está relacionada à compreensão do como a produção da subjetividade do professor universitário é constituída no processo de ensino/aprendizagem acadêmica, isto é, na própria relação professor/aluno; professor/professor, professor/sociedade e professor/conhecimentos produzidos na (e sob) estas mesmas relações, contraditoriamente, se concretizam na singularidade do professor, sob as bases de uma ética e ações políticas individuais de sobrevivência profissional engendrada nesse processo.

A concretização contraditória da subjetividade do professor, na sua própria singularidade, aparentemente, são engendradas desse modo, por serem relações profissionais que têm suas bases produzidas e produtoras sustentadas na singularidade humana de cada um dos envolvidos no processo educativo como produções que influenciam e sustentam a produção de uma subjetividade do professor – pelos afetos, afeições, e ética e ações políticas humana que engendram essas mesmas singularidade.

O engendramento, referenciado no parágrafo anterior, pode ser compreendido pelo conhecimento de como as produções, as ações e relações humanas, ao mesmo tempo em que produzem a si mesmas, produzem a ética humana que lhes dão sustentação. Como, pelo processo de produção ético, o ser humano, explica e justifica as ações políticas decorrentes dela, sob uma perspectiva diferente da proposta pelo racionalismo cartesiano.

O que significa, que tanto o engendramento da singularidade como da subjetividade humana, são (e estão) presentes no mesmo processo, sustentados pelo processo ético, ao mesmo tempo em que produzem esse processo e a si mesmo. E, ainda, que podemos vislumbrar, com esse entendimento, o como e o por que da produção de singularidades e subjetividades profissionais se darem de modos diferentes e de modo singular, pelo mesmo processo de produção de si.

Esse processo dá abertura para a possibilidade de que o engendramento de uma ética sob novas perspectivas possa ocorrer dando sustentação às ações humanas e profissionais diferentes das que se tem produzido no processo educativo acadêmico, desde o advento da *modernidade*, e, é o que torna possível a verificação da relação existente entre a forma de produção da ética humana e a produção da singularidade do professor, como consequência e extensão do mesmo processo ético de produção. Isto é, pelo movimento de conservação de si enquanto processo explicativo, significativo e justificativo do direcionamento das ações humanas para aquilo que é para si um *bem* no momento em que se vive. Processo que é decorrente das experiências reais e significativas que se experimenta enquanto ser humano e profissional, no exercício de sua profissão, pelo modo atual de preservação de si do professor.

### **5.2.1 Possibilidades de Produção Diferenciada da Singularidade Atual do Professor**

A possibilidade de produção diferenciada da singularidade atual do professor passa pela questão de ser a forma de afetar das *afecções* tristes que cria resistências inconscientes à mudança de atitude na prática educativa, mesmo quando se pretende conscientemente realizá-la. Isto leva a que se olhe o engendramento diferente da sua singularidade de modo diferenciado no próprio movimento no perseverar em si, no contexto atual. Esse olhar perpassa pela aquisição, produção e apropriação dos conhecimentos do como se dá a ação de perseverar em si do ser e de se compreender a ética humana que esta ação engendra no movimento de produção da conservação de si, que resulta em sua singularidade.

A discussão desse processo de engendramento singular do professor dá abertura para que se questione se a educação escolar, quando os meios e os modos educacionais, por seguirem os mesmos modelos e métodos com base no racionalismo cartesiano ou no empirismo, na sociedade ocidental capitalista, aliena e descapitaliza a maioria da população, inclusive o professor universitário, tal como no processo de doença grave, levando-o ao fanatismo exagerado de promoção de bem estar do outro ou da nação ao



invés de si próprio. E, também, de se questionar se esta ação não tem possibilitado o enfraquecimento da virtude de conservação de si desse professor.

Processo ético e ações políticas de engendramento de si, podem estar contribuindo para a constituição do processo educativo que esteja proporcionando a sua paixão pelo poder da Razão para o domínio da paixão e, nesse processo racional de conservação de si, se tenha invertido a lógica dessa mesma necessidade de conservação de si – *conatus*. Assim, ao invés de desenvolver o processo racional de produção de conhecimentos e ações úteis que levem à consciência dessa necessidade como causa, se preocupam em produzir conhecimentos sobre os efeitos dessa própria necessidade levando a um velamento ainda maior da causa dessa ação. O que se tem aqui é uma busca cada vez mais acirrada de dominar as paixões determinadas pelas coisas exteriores que nos afetam, que podem, colocar em risco a conservação de si quando o que se quer é conservá-la.

Por meio das ações de engendramento de singularidades que direcionam suas ações mais pela paixão pela Razão do que pelo direcionamento destas pela própria Razão, pode ser o que está inibindo ainda mais que as ações humanas e profissionais do professor sejam direcionadas mais pela Razão do que por estas paixões. Assim, o objetivo primeiro da educação e, principalmente, da educação acadêmica, de educar para o domínio das paixões pela Razão, ao invés de se concretizar tem levado a uma ação contrária.

Ao nosso ver, as discussões contidas no spinozismo sobre o engendramento da vida pela própria vida de acordo com a nossa natureza e com a Natureza que a criou, no engendramento de nossa singularidade de modo a não *desvirtuar* nossa própria natureza, perpassa pela necessidade da educação humana como modo de possibilitar que nossas ações sejam mais direcionadas pelo uso da Razão do que pelas paixões despertadas pelas coisas exteriores que nos determinam a agir.

Pode-se, ainda, supor que as emoções que tem aflorado nesse processo, tem evitado tanto que o homem, conseqüentemente, o professor, possa produzir segundo sua natureza como também segundo a razão? Pode-se, também, questionar se a educação,

ao se tornar dogmática não está apenas fazendo o mesmo papel que a religião, apenas promovendo a esperança e, o papel militar, promovendo o medo, ao invés da produção do processo racional de conhecimento?

A partir destes questionamentos, a hipótese da possibilidade de uma ação diferente, por ser da ordem da natureza enquanto todo e parte de um mesmo universo, que o que permanece é a constância do ser de perseverar em si, o que muda é a forma como se dá essa perseverança. Isso porque, é pela percepção das *afecções* do corpo e constituição da idéia dessa percepção, pela mente, de que uma determinada ação não promove mais a conservação de si, o modo pelo qual pode se produzir uma forma diferente de agir. Pois, quando a ação de perseverança em si acontece sem que se perceba ou seja ideado que a forma atual de agir não está promovendo o mesmo resultado, singularmente, continua-se a agir da mesma forma apesar dessa ação não promover, para outras singularidades, a perseverança de si, de quem continua agindo assim.

O homem, mesmo que determinado pelas coisas exteriores a agir, só enquanto ser humano singular é capaz de perceber e idear diferentes formas de agir, para e por si mesmo, atender a sua natureza de perseverar em seu ser. Mas só o faz quando se der a percepção e a produção da idéia de que a forma atual não serve mais para isso, do contrário, mesmo que lhe digam e lhe monstrem que já não deve agir mais dessa ou daquele modo, continuará com o mesmo modo de agir. O que se dá, para não ir contra a sua natureza. Assim, continuará a agir da mesma forma ou de uma forma diferente e mais arraigada ainda ao que ele acredita ser o melhor para a conservação de si. Temos aqui um modo de agir, mais direcionado pelas paixões que pela Razão e que, ao invés de avançar na solução do problema da conservação de si, afasta ainda mais a possibilidade dessa conservação enquanto ser humano ou profissional.

Nesse caso, o que pode estar ocorrendo é a possibilidade da influência cartesiana na supremacia de *afecções* tristes e inibição das *afecções* alegres, na prática racional e relacional do professor, pela constituição de uma ética alicerçada no modelo mecânico do cartesianismo. Influência esta, enquanto ética científica, esta relacionada à questão de manutenção do modo de afetar e ser afetado mais por *afecções* tristes do que

*afecções* alegres propiciando resistências à mudança de atitude na prática educativa mesmo quando se pretende, conscientemente, realizá-la de modo diferente.

Pode ser que seja essa influência ética, sustentada pelo modelo mecânico cartesiano de constituição de *afectos* e *afecções* no desenvolvimento cognitivo e social da espécie humana, relacionada ao como se dá essa produção na (e pela) natureza humana do processo ético que a produz, que têm engendrado singularidades com dificuldade de afetarem e serem afetadas por modos diferentes e, necessários, para a própria conservação de si, na atualidade. Esse mesmo processo pode, também, estar afastando ainda mais a possibilidade de percepção de que é esse modo de ser, pensar e agir, mais pela paixão do que pela Razão (busca do que lhe é útil no momento) que o afasta de seus objetivos quando mais os procura alcançá-los.

Não há como impedir que a busca do que nos é mais útil no momento, portanto, por mais que se tenta ser, pensar e agir diferente, não se consegue mudar o desejo que essa necessidade produziu em nós. Assim, todas as vezes que se tenta fazer isso se vai contra nossa própria natureza.

Ao agirmos contra a nossa natureza, causamos tristeza em nós e, conseqüentemente, como diz Spinoza, diminuimos nossa potência de agir. Ao fazermos isto vamos possibilitando encontros tristes com aqueles que estão ao nosso redor e, por mais que não queiramos que seja assim, pela necessidade nossa de acabar com o que nos leva à impotência de agir, isto é, a tristeza que nos afeta, vamos provocando, nos outros, o mesmo que esta acontecendo conosco. Isto é, possibilitando que eles sejam afetados por *afecções* tristes, que também vão provocando tristeza e, conseqüentemente, diminuindo a potência deles de agirem

Isso ocorre devido, ser da nossa própria natureza mantermos tanto quanto for possível o que nos alegra para que possamos aumentar nossa potência de agir. Como o aumento de nossa potência de agir na perseverança de nós mesmo, só é possível pela alegria. Essa alegria só pode ser proporcionada na relação que temos conosco mesmo, com os que convivemos e com as coisas que estão nesse mesmo cenário.

A alegria só pode existir pela produção de *afecções* alegres produzidas por meio de encontros felizes conosco mesmo e com as coisas, pois é da natureza de todo o universo perseverar em si mesmo por este modo de ser, pensar e agir. Desse modo, podemos dizer que, quando falamos que temos medo de realizar novamente uma ação que trouxe tristeza para nós e para o outro, temos que entender que o que estamos fazendo é uma tentativa de expulsar ou negar aquilo que nos deixa triste.

Como somos racionais e nos deixamos dominar pela paixão de sermos cada vez mais racionais, perdemos a perspectiva de que essa é um modo humano de agir na conservação de si, mas não o único e primordial para essa conservação. Assim, por mais que direcionemos nossas ações pela Razão, uma paixão maior pode nos dominar, como é o caso da nossa paixão pelo nosso racionalismo. Nossas ações, nesse caso, passam a ser direcionada muito mais por essa paixão do que pela nossa Razão.

### **5.2.2 O que Necessitamos Compreender Para Um Engendramento Diferente da Singularidade Humana E Profissional.**

O engendramento diferente da nossa singularidade humana e profissional passa pelo desvelamento e conhecimento da influência da ética humana sustentada pelo modelo mecânico cartesiano de constituição de *afectos* e *afecções* do processo cognitivo e social da espécie humana e do como se dá essa relação. Neste processo de desvelamento, podemos verificar que a inversão descrita no ítem anterior pode se dar pela percepção inadequada que temos do significado do que é sermos *racionais*, ou seja, ser, pensar e agir segundo um modelo determinado de *ação ideal* frente às paixões que nos afetam com vista a um determinado fim pré-estabelecido como aquele que devemos atingir, isto é, a perfeição de nossas ações racionais, que nada mais é do que o domínio total das paixões pela Razão.

A compreensão de que essa inversão, ou seja, esse efeito e causa da perseverança em si por meio de ações mais direcionadas pela Razão do que pela paixão se dá pela necessidade dos seres humanos de conservação de si, mas, que não podem ser

totalmente direcionada por ela, poderia levar a que sofrêssemos menos com o que acontece à nossa volta e conosco quando não damos conta de direcionar nossas ações mais pela Razão e, nos deixamos dominar pelas nossas paixões. Compreenderíamos que isso acontece pela nossa própria natureza, e, o que está acontecendo nada mais é do que o que há de *mais natural* no ser humano enquanto ser vivo, seja ele quem for. É só a nossa natureza agindo na perseverança de si por meio da busca do que lhe é útil no momento, isto é, daquilo que aumente sua potência de agir para garantir a perseverança em si (é apenas a nossa essência perseverando em nosso ser).

Quando nossa potência de agir esta em baixa, pelo modo como estamos agindo, vivendo e convivendo, nos relacionando conosco mesmo, com os outros (principalmente quando são da mesma natureza que a nossa), com o mundo e as coisas deste mundo, necessitamos destruir a tristeza que qualquer relacionamento produza em nós, nos levando à diminuição contínua de nossa potência de agir e, conseqüentemente, à dificuldade de que possamos perseverar em nós mesmos - que é a essência de nossa própria essência e o que garante a permanência de nossa existência. Por isso, nos encontramos e buscamos nos relacionar cada vez mais com aqueles que são da nossa mesma natureza, mesmo e apesar de qualquer contradição ou (re) ações que esta relação promova, porque essa é condições de permanência de vida.

Qualquer coisa que aumente a potência de agir, na perseverança de si, tem mais probabilidade de assim o ser junto a outra coisa da mesma natureza que a sua, desde que esse estar junto traga alegria e, a alegria, aumenta tanto mais se se esta junto à essa coisa. Esse estar com outra coisa da mesma natureza que ela por meio de encontros alegres, possibilita *afecções* alegres e aumenta a sua potência de agir levando a que cada vez mais se esforce, tanto quanto é possível, para aumentar a potência dela de agir, pois isto aumenta ainda mais a sua potência e aumenta o desejo de se ter, estar e agradecer o outro e, assim sucessivamente. É o que chamamos de amor - a alegria que sentimos por ser o desejo do outro e de estar com o outro, na relação de perseverança de si de cada um, e dos dois ao mesmo tempo. Isto dura enquanto durar a alegria do encontro.

Quando isso não for mais possível, ou seja, não mais proporcionar a alegria do encontro, mas sim, tristeza, o processo se inverte e vamos em busca de outras relações,

com outros seres da mesma natureza que a nossa, que possibilitem a perseverança em nós, do nosso ser com o outro, enquanto outro. Este é, ao meu ver, o que Spinoza conceitua como nossa natureza enquanto uma e mesma natureza em (e de) Deus - a qual ele demonstra que nunca nós vamos poder alterar ou mudar, ou ainda estabelecer uma outra ordem ou conexão entre as coisas para que elas perseverem em si, através de uma relação de outra natureza.

O amor que possibilita o respeito e a responsabilidade pelas ações humanas, assim como, o ódio que possibilita o desrespeito e a vingança são modos de pensar e de sentir produzidos na (e pela) relação humana, por um e mesmo modo. Quanto mais nos afinamos ou pensamos de modo parecido com alguém, mais tentamos proporcionar a ela uma maior alegria em agradecimento ao seu ato de pensar e ser como nós pensamos e somos. Com isto, estaremos proporcionando, a nós mesmos uma alegria ainda maior. E, por mais que estas pessoas possam ser vistas aos olhos de outras como imperfeitas, aos nossos olhos elas são perfeitas. O julgamento mais favorável do que seria justo com relação ao que nos dá alegria é o que garante que ela continue nos dando alegria, não nos afastamos delas em momento algum, porque elas sempre nos trarão alegria por nos vermos sempre como seres capazes de ser preterido pelo outro, em detrimento de si próprio e, assim, obtemos a garantia de aumento de potência de ação de conservação de nós mesmos.

Pelo mesmo processo, mas no sentido contrário, a mesma relação produzida pelo ódio, que surge do de encontros infelizes com aqueles que vemos como não pensando ou sentindo do mesmo modo que pensamos, se dá. Estes não elevam nossa potência de agir, já que preferem uma outra forma de ser, pensar e agir que não é a nossa, o que equivale dizer que preferem a si mesmos. E, se estes, por acaso, fizerem algum sucesso entre aqueles a quem amamos, ou os agradarem em alguma coisa, provocará mais ódio ainda, da nossa parte, para com ele. Assim, para fugir dessa tristeza que diminui nossa potência de agir, quanto mais pudermos demonstrar que eles estão errados, destruindo, deturpando ou negando seus argumentos de ação e pensamento, quanto mais pessoas acreditarem e pensarem como nós com relação a eles, mais nos alegramos com o nosso feito e, mais necessidade teremos de demonstrar que eles estão errados, são ruins ou maus.

Esse modo de agir, não se refere nem a uma boa ou má ação humana, mas há um modo peculiar, isto é, natural de agir, advinda da própria natureza humana. E, nos parece ser, o que pode explicar o como, profissionais que atuam numa mesma universidade ora se junta e se apóiam com um determinado grupo, se distanciando de outros grupos, além de se relacionarem com estes, mais como inimigos do que amigos. Isso acontece pelo fato dos centro universitário serem compostos por singularidades, que mesmo supondo dirigirem suas ações mais pela Razão, se distância desse modo de a dirigirem pela paixão que têm por ela. Essa paixão pela Razão tanto pode se dar pela crença na possibilidade de que cada vez mais é possível dirigir as ações humanas pela Razão quando se busca o aperfeiçoamento da natureza humana enquanto uma natureza com fins de atingir um ideal humano racional pensado, como pela tristeza e alegria proporcionadas pelos encontros com outros, da mesma natureza, que tenha pensamentos e ações mais parecidas com as suas ou diferentes das suas. Assim, sem que percebam, direcionam mais suas ações pela paixão pela Razão do que, propriamente pela Razão.

Aqueles que tem idéias sobre as coisas, além de serem seres de uma mesma natureza que a nossa, sempre estarão entre as coisas que sempre aumentarão nossa potência de agir na perseverança de nós mesmos, enquanto que, aqueles que tem idéias diferentes das nossas, sobre as coisas, apesar de serem seres da mesma natureza que a nossa, sempre estarão entre as coisas que diminuem nossa potência de agir, na perseverança de si, que é a causa dessa atuação igual, tanto com relação à primeira relação quanto com relação à segunda.

Nessa relação entre seres de uma mesma natureza, mas com idéias e modos de pensar igual ao nosso, sempre serão preferidos por nós, aqueles que tem as mesmas idéias ou os mesmos modos racionais de dirigirem suas ações em detrimento daqueles que o fazem diferente. Além disso, idéias e modos diferentes de racionalizar as coisas, significam idéias e modos desconhecidos sobre os quais não podemos nem fazer uma idéia do que seja. Como isto se dá, segundo Spinoza (LEVY, 1998, E3P10, p. 373-377), por ser da natureza de toda idéia enquanto tal de afirmar a existência de seu objeto independentemente do que as idéias apresentam. Todas as idéias na alma estão subordinadas a uma condição: uma idéia que exclui a existência do nosso corpo não pode existir na nossa alma, mas é contrária a ela..

Essa *Proposição* formula o equivalente cognitivo da condição última da singularidade (Na medida em que E3P10 enuncia o equivalente cognitivo do princípio ontológico da singularidades, ela inaugura a teoria dos afetos e funciona como seu princípio supremo), formulada em E3P5, e onde se encontra uma das raras ocorrências do termo ‘*sujeito*’ na *Ética*”. A demonstração da *Proposição* anterior confirma que essa impossibilidade funda-se em considerações de ordem ontológica: O que pode destruir o nosso corpo não pode existir nele, por conseqüência, a idéia dessa coisa não pode existir em Deus enquanto ele tem a idéia do nosso corpo; isto é, a idéia dessa coisa não pode existir na nossa alma. Ainda, segundo essa autora, coisas de natureza contrárias não podem estar no mesmo sujeito, visto que a natureza da alma consiste em afirmar a existência de seu objeto, todas as idéias de *afecções* que existem na alma, tomadas em seu conjunto, devem, portanto, necessariamente, afirmar a existência do corpo e não podem negá-la.

A alma não apenas esforça-se por pensar o que põe a potência de agir de seu objeto (o corpo) e de si mesma, mas o faz necessariamente, ou ainda, ela não se esforça senão por isso. Pensar o corpo e a si mesma é, para a alma, sua atividade essencial, ou seja, o que define sua essência. Uma vez que a essência da alma como idéia do corpo e de si mesma caracteriza-se, primeiramente, como a atividade de afirmar a existência, então a alma não pode negar a existência do corpo, nem sua própria existência, simplesmente porque, se ela o fizesse, ela deixaria de existir. Como o diferente pode produzir tristeza caso nossas verdades sejam questionadas ou derrubadas, sempre evitamos verificar o que realmente elas querem dizer ou são e, as renegaremos como falsas, até que, por nós mesmos, concebemos as nossas idéias e ações de modo diferente do que as concebemos.

Por todo e qualquer ser humano agir desse mesmo modo, na conservação de si, por serem de uma mesma natureza, por mais que tenhamos condições de dirigirmos nossas ações mais pela Razão do que pelas paixões que nos afetam e determinam a agir, agiremos de um e mesmo modo – buscando aquilo que é útil à nossa conservação. Essa pode ser a origem da percepção de que as coisas não mudam, mudam muito pouco ou, ainda, mudam de modo contrário ao esperado ou desejado, dentro da academia – *locus* onde a Razão e não as paixões imperam como dirigentes das ações humanas e



profissionais daqueles que dela fazem parte e a compõem como um todo. Esse modo de agir, decorre de que o ser humano não tem como controlar totalmente suas paixões.

A compreensão da impossibilidade de controlamos nossos sentimentos e nossos desejos por aquilo que nos apaixonamos, resulta os termos sempre cada vez mais aumentado, na medida em que forem proporcionando alegria e formos compreendendo, vendo, vivendo e avaliando o que realmente faz diferença e é necessário nessa vida para que ela valha a pena de ser vivida. Mesmo sem conhecer as causas que nos levam a agir desse ou daquele modo, esse é o modo visto como possível para que se possa chegar a compreender o quanto as pessoas, sejam elas quem forem, por serem de uma mesma natureza que a nossa proporcionam uma alegria muito maior do que aquelas que são de natureza diferente, em qualquer momento de nossas vidas. Sua existência, seu bem estar, e sua felicidade são importantes para nós. Assim, mesmo, que tenham idéias e pensem diferente de nós, elas sempre aumentarão a nossa potência de agir. Para a confirmação disso, basta olhar e verificar o quanto a pessoa ou o profissional, quanto mais os anos passam e experimentam a tristeza de estarem sozinhos ou com um grupo reduzido de adeptos, tentam compartilhar os seus dias, suas idéias, pensamentos e ações; desejam, buscam, se esmeram e lutam para uma abrangência maior de sua influência e relação com os outros homens, apesar destes terem idéias, pensamentos e ações diferentes das deles.

Nesse contexto, não é a compreensão da causa do porque agimos de tal maneira e não de outra, mas a intuição de que, quanto mais e maior for a relação que mantivermos como aqueles que são da mesma natureza que a nossa, mais condições de continuar existindo como ser humano e profissional respeitado, teremos. Isso pode explicar porque, entre os mais velhos de idade e carreira há um companheirismo e uma, *pseudo aceitação*, do outro mesmo que não compartilhem das mesmas idéias, pensamentos e modos de agir. Pode, ainda, existir aqueles que apesar de perceberem e se relacionarem, aparentemente, com cortesia com os outros, continuem até o fim de seus dias na academia, taciturnos e tentando destruir estes outros por pensarem, terem idéias diferentes ou agirem de modo diferente do seu modo de agir e das suas verdades, continuando sempre tentando colocá-las como única verdade.

Tanto num caso como no outro, ambas as ações apresentadas nos parágrafos anteriores, mesmo que, aparentemente, diferentes, são efeitos e não causas de uma causa só, isto é, são efeitos da virtude do ser: a conservação de si. Somente, a compreensão e o conhecimento dessa causa e, de como ela leva a que os seres de uma mesma natureza, tenha um e mesmo modo de agir enquanto ser vivo, sempre do mesmo modo e sempre igual é o que pode levar, segundo Spinoza, à um modo mais fácil e menos sofrido, ao direcionamento da ação humana mais pela Razão do que pelas paixões e, ao terceiro grau de conhecimento, que é o conhecimento da natureza do ser – Deus ou Natureza.

O que, aparentemente, significa, alcançar a compreensão e conhecimento de que, por mais que direcionemos nossas ações mais pela Razão do que pelas paixões, nunca teremos todas as nossas ações direcionadas pela Razão; uma paixão maior sempre poderá direcionar nossas ações e, esta é a nossa natureza e a natureza dos seres– criada e originada da Natureza, que segue uma e mesma ordem e conexão em todas as relações que se estabelecem entre as coisas existentes no universo, inclusive entre esta e Deus, que as criou - seja nas (e entre) suas partes, seja no (e entre) o todo que compõem o universo.

Essa compreensão não nos livra de encontros tristes, mas ameniza estes encontros pela diminuição do grau de intensidade de nosso sofrimento e escolhas por aquilo que nos traz mais vantagens no presente, mas que, no futuro, poderá nos trazer uma tristeza maior ainda. Poderá, mesmo que diminuam nossa potência de agir, aumentar nossa potência de escolha por aquilo que possa, no presente, representar ou gerar sofrimento momentâneo, mas, no futuro possa nos trazer uma alegria muito maior. E, ainda auxilia na compreensão de que, sofreremos por querer que os outros pensem e tenham o mesmo modo nosso de ser, pensar e agir, quando na verdade, todos querem que o outro seja, faça e pense aquilo que ele pensa por ser da nossa própria natureza este desejo.

Assim, é possível, a compreensão de que sempre preferimos a nós mesmos antes de preferir o outro e, de que sempre queremos ser preferidos dos outros, antes deles preferirem a si. Este é o modo, pelo qual Spinoza vê como necessidade de que, o ser humano, cada vez mais tenha de direcionar suas ações pela Razão e, ao mesmo tempo,

também, necessite que os outros seres humanos façam do mesmo modo, para se conseguir chegar ao menos ao segundo estágio: o conhecimento pela Razão, caminho que se abre para a o terceiro estágio do conhecimento, mesmo que nunca se chega a atingi-lo.

Esse é também o modo pelo qual se pode viver em sociedade sem tanto sofrimento e angústia, pois é a partir desse modo de ser, pensar e agir – mais pela Razão que pelas paixões, que se pode compreender a natureza da vivência tão necessária e primeira que temos de viver em comunidade. Por este motivo, se torna possível vivermos com muito menos temor, angústia, menos tristeza, quando vemos que o outro prefere a si mesmo em detrimento de preferir a nós como nossa natureza deseja e, que muitas vezes é preciso abrir mão daquilo que desejamos, se essa ação não nos prejudica ao extremo minando nossa potência e, pode nos proporcionar uma alegria muito maior do que a que teríamos se nosso desejo fosse satisfeito de imediato.

A dificuldade de se chegar ao segundo estágio de conhecimento não está, ao nosso ver, ligado somente à nossa natureza; à natureza singular dos desejos (apetite consciente), mas está, também, ligado ao modo como vivemos, convivemos socialmente que tem proporcionado mais encontros infelizes do que felizes. Encontros estes, resultantes do culto do individualismo, pré-fabricado como o ideal, numa tentativa de produção em série de indivíduos capazes de direcionar todas as suas ações pela Razão, sem levar em conta a natureza humana singular dos desejos e de nossa impossibilidade de direcionar todas as nossas ações pela Razão. Tal processo produz, ao mesmo tempo, as diferentes singularidades e desvaloriza qualquer singularidade que *teima* em permanecer como tal.

Por meio desse modo de nos relacionarmos, nós não vivemos e nem deixamos o outro viver, apenas sobrevivemos, porque a sociedade, constituída e vigente por meio dessa relação com base no princípio de que pode ser direcionada totalmente pela Razão, exige que sejamos tal qual ela determina para sermos aceito e termos sucesso dentro dela. Assim como exige que sejamos diferentes quando ela necessita. Nesse contexto, não damos conta de atender as necessidades causadas por essa mesma forma de se viver socialmente.

Quem burla seus preceitos esta fora - é marginalizado. E estar fora e ser marginalizado causa tristeza quando não se compreende o processo e não se tem conhecimento e compreensão do como as coisas acontecem deste ou daquele modo. Não há, assim, como perceber que é assim com todos os que dela fazem parte e compõe o todo. Não se percebe como as coisas podem ser e se dar do mesmo jeito com todos, sem que ninguém tenha culpa nenhuma disso. É só a nossa natureza, enquanto espécie humana, que se produz segundo uma e mesma natureza, tentando se livrar da tristeza provocada por qualquer encontro triste. Podendo, portanto, no processo de buscar a alegria em outra relação, se produzir novamente.

Desse modo, sofremos porque não aceitamos o modo como vivemos e, também, sofremos porque não podemos mudar o modo de viver que nós engendramos pela nossa natureza e pelo modo de pensar, que essa mesma natureza tem produzido. Na destruição das tristezas provocadas por esse modo de viver, está a tristeza pelo rompimento com um relacionamento que tem possibilitado que estejamos vivos, mesmo que esteja possibilitando, que neste relacionamento se processe mais tristezas em todos os envolvidos nessa relação. Assim, mesmo demonstrando a necessidade de se estabelecer um relacionamento diferente, como uma ação que trará alegria para todos, apesar de, num primeiro momento, possa provocar *choro e ranger de dentes*, mas que, se continuarmos nos relacionando do modo como estamos, podemos provocar muito mais tristeza ainda, não se aceita esta solução. Pois, quanto maior a tristeza, mais nos esforçamos para acabar com ela, até o ponto em que se torna insustentável a relação estabelecida, provocando uma ruptura ou, até mesmo, ações que podem levar a todos uma tristeza muito maior do que a que tínhamos.

Podemos supor, portanto, que não se consegue perceber esse fato porque nossas ações estão sendo direcionadas mais pela paixão pela Razão do que por ela mesma. Não nos damos conta de perceber a realidade intuitivamente percebida. Nesse caso, a preferência de nossa natureza é a de permanecer agindo do mesmo modo, numa tentativa desesperada de conservar-se a si mesmo. Nesse contexto, nem mesmo as razões apresentadas para um modo diferente de agir podem ser aceitas e muito menos se pode compreender que, se este *continuum* se dar indiscriminadamente, cada vez mais

tristeza vamos estar proporcionando, até que, de qualquer modo, se rompa o que não pode mais ser mantido. Talvez com muito mais tristeza e violência ainda.

Nós não conseguimos compreender e aceitar a relação humana sem as base de uma concepção de aperfeiçoamento constante em busca de concretização de um ideal inexistente, porque pensado e compreendido como um ente existente, mas que não existe realmente. Essa ação é sustentada pelo prêmio da salvação ou do sucesso infinito mesmo que essa seja apenas um modo inadequado de pensar as relações. Dessa maneira, não nos damos conta de que podemos e, de fato, vivemos, somos, fazemos, pensamos e agimos de acordo com o que atualidade permite e não de acordo com o como julgamos e almejamos ser ou fazer.

Até mesmo quando conhecemos, compreendemos e desejamos uma relação diferente da vivenciada por nós, enquanto tivermos a intenção de concretizar essa ação somente quando vencermos os medos e a insegurança de que possa não dar certo, apesar de ser algo que a cada dia se torna mais premente que aconteça, se a condição de que isso ocorra, for a de que seja quando não tiver mais medo ou insegurança rondando esse modo diferente de relação, possamos afirmar que isso torna quase impossível que ele ocorra. Pois, qualquer ser humano, hipoteticamente, só deixará de ter medo e insegurança diante de qualquer coisa, se conseguir dirigir totalmente suas ações pelo uso da Razão, dominando todas as suas paixões, conseqüentemente, todas os seus apetites, volições e desejos e, por esse motivo, ter condições de dominar toda a suas emoções e sentimentos, além de ser também necessário que se obtenha o conhecimento e a compreensão total de tudo que existe enquanto parte e todo na natureza.

Segundo o entendimento obtido neste estudo sobre o spinozismo, sobre a natureza humana e a Natureza enquanto Deus, nunca vamos conseguir atingir esse estágio de total compreensão sobre as coisas e, muito menos segurança do que pode ou não acontecer se nos relacionarmos de modo diferente conosco mesmo, com os outros e com as coisas exteriores que nos afetam, pois, a racionalidade humana é e se faz por meio de um processo *continuum*, isto é, num sempre que vai se produzindo e se tornando sempre atual de modo diferente. O que se realiza de acordo com a necessidade dessa atualidade e esses dois estados (medo e insegurança – estados presentes

permanentemente nesse processo), são ações e (re)ações como potências que nos levam a formas diferentes de ação e (re)ação diante da necessidade de perseverança em si do (e no) ser humano.

A esperança ou o medo de um engendramento diferente das singularidades e de relação entre os seres humanos, mesmo quando, compreendida como necessária, se está colocada como algo distante de que se possa realizar ou muito difícil de que se realize, esta relacionada justamente à distância e às dificuldades de se poder vivenciá-la como realmente possível de ser como pensamos que possa ser. Viver tudo o que se pensa ser possível que se viva realmente, pode nos trazer alegria enquanto pensamos que possa acontecer, mas, ao mesmo tempo, nos traz tristeza, porque a alegria da relação diferentemente pensada, pode se transformar na tristeza pela possibilidade de não se concretizar esse modo diferente de relação.

Estando por tanto tempo nos relacionado com outros seres de uma mesma natureza que a nossa, mesmo que não queiramos, pela necessidade de acabar com qualquer tipo de tristeza que tenhamos, enquanto seres humanos, podendo muito bem voltar a encontrar alegria no modo como nos relacionamos atualmente, principalmente, quando, o problema que enfrentamos diz respeito diretamente com a questão e necessidade de sobrevivência.

A alegria do apoio, perante as dificuldades de sobrevivência, pode proporcionar aos que se apóiam, na atualidade, uma alegria momentânea maior que a alegria que um novo modo de se relacionar possa produzir. A *Proposição* de um novo modo de se ser, pensar e agir, nesse momento, ao contrário da esperança que se tem quando visualizamos a alegria que esse modo diferente pode proporcionar, pode levar a que se cause mais tristeza ainda, pois, com esse modo diferente, podemos causar tristeza naqueles com que convivemos e com os quais já foi e, é possível de se ter alegria pelo modo como nos relacionamos no passado e presente, até mesmo, por simplesmente estarmos juntos lutando pela sobrevivência. Por causa dessa alegria que este estar junto proporcionavam e proporcionam, na atualidade, nada garante que isso não torne a acontecer no futuro e, que, não se tenha realmente de mudar o modo como nos relacionamos.

### 5.2.3 O Produzir-se do Engendramento Diferente da Singularidade do Professor Sobe a Ótica de Baruch Spinoza

O bem que cada um dos que seguem a virtude deseja para si, desejá-lo-á também para os outros homens, e tanto mais quanto maior for o conhecimento que tem de Deus.(ESPINOSA, 1983, Ética IV, *Proposição XXXVII*, p. 246)

A proposta de uma alternativa diferente na realização do trabalho docente, com base numa ética centrada na idéia do *conatus* - conceito do Filósofo Baruch Spinoza (1632-1677), que significa o perseverar em seu próprio ser como única virtude humana e, de atividades que disso decorre, como um modo de reanimar a esperança, promover a segurança e a harmonia do trabalho dos professores foi o motivo principal que nos levou a uma (re) leitura dos conceitos metafísicos spinozanos e, especialmente, da obra a *Ética* enquanto processo pelo qual o ser humano julga o que é bom para si; enquanto uma ação produzida e produtora do próprio movimento de preservação de si (*conatus*).

Essa ação, foi aqui idealizada como um trabalho que nos pareceu mais propício para dar sustentação a uma nova discussão sobre o engendramento da singularidade do professor de um modo diferente do que esta singularidade vem se engendrando. Isso se deu, segunda a visão e conceituação de Spinoza, porque, a produção da ética está diretamente relacionado a produção da preservação de si (*conatus*) e, conseqüentemente, no como a produção dessa está relacionada ao engendramento da singularidade do professor, no processo atual de desmonte e de reengenharia (reinvenção) da Educação universitária no Brasil, consubstanciada pela produção social da subjetividade profissional, desse professor, enquanto agente de mudança.

O início dessa busca estava relacionada à necessidade de se compreender como se dá o engendramento da singularidade do professor no processo de produção acadêmica, isto é, na própria relação professor/aluno; professor/professor, professor/sociedade e professor/conhecimentos, produzidos na (e sobre) estas mesmas relações que tem culminado na subjetivação enquanto um ideal de professor, mas que se concretiza, aparentemente, de modo contraditório.

A hipótese de concretização contraditória da subjetividade do professor, no engendramento de sua própria singularidade significa que esta tem se dado por meio de relações profissionais que tem suas bases produtoras sustentadas na singularidade e subjetividade humana de cada um dos envolvidos no processo educativo, sob a égide de *afecções* - paixões: alegres ou tristes. Estas *afecções* enquanto paixões influenciam e sustentam o engendramento da singularidade e subjetividade do professor produzindo os afetos, afeições que dão origem à ética e ações políticas humanas que engendram essas mesmas produções. Nesse engendramento as produções, ações e relações humanas, ao mesmo tempo em que produzem a si mesmas, produzem a ética humana que lhes dão sustentação e justificam as suas ações realizadas e idealizadas como ações ideais neste mesmo processo.

Pelo processo de produção ética e ações políticas de relação, promovidas, sustentadas e justificadas pelo mesmo processo ética enquanto produto e produtor destas ações, o ser humano, explica e justifica também as ações políticas decorrentes dela. Com Spinoza, vimos a possibilidade de explicar e justificar o processo ético e as ações políticas do professor sob uma perspectiva diferente da proposta pelo racionalismo cartesiano que separa corpo e alma e supõe a supremacia da razão sobre os sentimentos e as paixões. Descartes pretende demonstrar, Spinoza quer compreender para provocar níveis de reflexão cada vez mais profundos.

Com o modo spinozano de desvelar o engendramento da singularidade humana compreendemos a subjetividade humana e profissional do professor como uma produção virtual/ideal e a singularidade humana e profissional do mesmo como o resultado que se estabelece numa produção entrelaçada entre o real e o virtual resultando numa mudança, sempre constante dessa atualidade. Nessa produção, mudança e constância são as bases produtoras da ética, enquanto processo pelo qual o ser humano julga o que é bom para si. O que se dá de acordo com as circunstâncias vividas – espaço/tempo histórico e as suas experiências – internas e externas, reais e significativas. Desse modo, o professor, *afecta* e é *afectado* pelas próprias idéias que elabora sobre si, sobre o outro, sobre o mundo e as coisas desse mundo pela determinação das coisas exteriores. Isso se dá por ser um ser de relações, que por natureza busca nas relações que estabelece consigo, com o outro e com as coisas do



mundo, a perseverança de si (*conatus*) que é uma busca natural de conservação de si de todos os seres.

O professor enquanto uma singularidade humana e profissional, sustentado pelas idéias que elabora sobre si, sobre o outro e sobre as coisas do mundo consigo mesmo e com os outros, produzem o processo ético que dá sustentação para julgar a si, ao outro, ao mundo e as coisas desse mundo. Tal modo de ser implica na proposta e execução de ações que lhes dêem condições de um *continuum* perseverar-em seu ser tal qual foi a ação racional de Descartes. Desse modo, a singularidade e a subjetividade humana, são (e estão) presentes no mesmo processo de engendramento da singularidade professor, sustentados pelo processo ético ao mesmo tempo que produzem esse processo e a si mesmo.

A compreensão e o conhecimento de como se dá esse processo de engendramento do (e no) ser humano, bem como a compreensão e o conhecimento do como se dá a produção do processo ético que orienta, julga, explica e justificação as ações políticas humanas é uma maneira de auxiliar na produção de singularidades humanas e profissionais diferentes (mesmo que seja pelo mesmo método) no processo de conservação de si. Isto porque, pelo que desvelamos com Spinoza, a produção do processo ético sob novas perspectivas para que dêem sustentação à ações humanas e profissionais diferentes das que tem se produzido no processo educativo escolar, sob as concepções racionalista cartesiana, desde o advento da *modernidade*, passa pela compreensão da produção humana de sua singularidade sob a ordem causal da Natureza como um todo e da natureza humana em particular. Nessa relação, a natureza singular é afetada e afeta, numa produção constante de engendramento de si, através de ação constante e mutante de conservação de si. O que se dá a todo momento, de diferentes maneiras, resultando em uma atualidade constante de si, isto é, de modo necessário e de acordo com o que cada singularidade concebe como aquilo que é *bom* para si em cada momento de seu viver.

Para esse modo de conceber a natureza humana como um constante devir, tomamos como base de sustentação o universo panteístico de Spinoza. Universo em que Deus é a própria Natureza e vice-versa. Aquele que, pela sua própria necessidade e

vontade, cria a si mesmo e a tudo e, a todo momento, pelo mesmo processo de criação, (re) cria o que criou. O que faz numa mesma ordem e conexão, mas de modo constante e mutativo, sem contudo, alterar o modo como cria. Tudo é produzido pelo próprio poder criador de Deus ou Natureza, sem uma finalidade em si, a não ser pela necessidade de sua potência criadora. Isto é, um Universo natural, uno e infinito em que vivemos tanto enquanto parte como enquanto todo. “(...) *Deus sive Natura*: Deus ou Natureza. é a única substância, mas esse Deus-Universo tem um número infinito de atributos.” (ESPINOSA, 1983). Desses infinitos atributos só podemos perceber a extensão e o pensamento porque são estes que constituem o mundo humano como se fossem suas dimensões e o que leva à não percepção das infinitas dimensões restantes (menos duas: extensão e pensamento – corpo e alma).

Essa força criadora como causa de si, promove em tudo que cria a necessidade de conservar-se a si mesmo. Assim, a mente (que trabalha racionalmente), interage com o corpo (que trabalha mecanicamente) num constante e mutante vir a ser; num processo de conservação de si em que, alma e corpo, enquanto um e mesmo ser, se entrelaçam e se engendram de modo independente, mas sem contudo deixar de ser um e mesmo indivíduo. Pois, de acordo com o sistema de Spinoza, mente e corpo é um e mesmo indivíduo concebido ora com o atributo do pensamento, ora com o atributo da extensão. Mente e corpo são meramente aspectos diferentes da mesma coisa. Forma pela qual causa e efeito ligam-se rigorosa e irreversivelmente com os processos da razão e, no universo infinito de Spinoza, torna parte de uma necessidade lógica maior: “Nosso mundo de extensão é logicamente determinado, seus elos de causa e efeito são logicamente necessários irreversíveis e impossíveis de contornar (da mesma forma que a necessária seqüência lógica que tem lugar na mente)...” (STRATHERN, 2000, p.28). Tudo decorre necessariamente da substância infinita, pois as coisas finitas continuando a ser parte de *Deus sive Natura*.

Esse modo de compreender a relação entre corpo e mente nos pareceu estar muito relacionado ao mesmo modo de relação descrito pela neuro-ciência com a hipótese do marcador-somático de Damásio (1996, p.197-236). É nessa relação *infinita*, num *continuum*, que a produção natural e a liberdade singular da percepção propiciam a produção da idéia das *afecções* do corpo, pela alma, e da idéia de si, por ela mesma,

assim como, propicia a idéia das coisas que a cercam sob a determinação das coisas exteriores.

A liberdade está relacionada diretamente com a compreensão de que a idéia do engendramento de si singularmente, como parte da Natureza, é causa e efeito do modo como se dão os *afectos* (modos de pensar), *as afecções* (paixões tristes e alegres), a *ética* (enquanto uma produção humana sob os efeitos da produção do pensamento racional, que tem como matéria prima os *afectos* e as *afecções*) e a *ação política* (ação orientada pela *ética humana*), na conservação de si (*conatus*) do (e no ser) humano como única virtude do ser e de todos os seres. Isso se dá como uma paixão pela Razão – o erro de Descartes, descrito também por Damásio (1996, p. 276-284)

Esse engendramento, dá sustentação a produção, na mente, de idéias sobre o que já se tenha ideado. Isso se processa num *continuum* produzir e (re) produzir idéias que levam à produção ética que dá sustentação às ações humanas, dependendo de como o corpo é afetado ou afeta a si mesmo pela relação consigo e com o outro, produzindo, na mente, as ações, pelo escolha de “*bem e mau*”. Isto é, se constitui numa postura/ação afirmativa ou negativa, frente aos discurso fatalista e determinista, fundado na idéia de um poder de cunho teológico-filosófico-político-psicológico (se é que se pode dizer assim) da supremacia da razão sobre as paixões e, conseqüentemente, sobre as emoções e os sentimentos, ou o seu contrário.

Nesse sentido, com Spinoza, pôde-se questionar temas oriundos da filosofia de cunho teológico tradicional, no sentido de uma (re) significação da produção humana interna de si, das coisas sob a determinação das coisas exteriores, invertendo os fundamentos filosófico-teológico cartesiano que separam mente e corpo e que supõe a supremacia da razão sobre as paixões e o negativismo de Fromm (1983) com relação ao modo simbiótico de cooperação das democracias do século XX. Esse sentido peculiar da teoria Ética de Spinoza, apresenta-se como uma base de sustentação para a compreensão da produção do processo ético humano, quando sob o domínio de *afecções* (*alegres e tristes*), possibilita condições de se poder constatar causas e efeitos dessa ação como uma e mesma ação, mas que podem produzir resultados diferentes do que se espera, quer ou se almeja.

Consideramos também poder trabalhar com as significações éticas de Spinoza fora do seu contexto metafísico, usando a sua significação especificamente humana.

Na produção de conceitos sob estas bases pudemos constatar que as *afecções* tristes, produzem e são produtoras de organização de encontros que tem dado continuidade à possibilidade de permanência ou de supremacia das *afecções* tristes, que pode estar levando a uma *pseudo* constatação de que, aparentemente, há uma permanência e constância do engendramento singular do professor ora como o dono de um saber centrado na academia e desvinculado do cotidiano ora como mero repassador de conhecimentos incorporados como seus, mas produzidos por outrem. Tais produções *éticas* e *ações políticas* tem se dado sem se levar em conta a dimensão singular da (e na) produção dos conhecimentos humanos.

Pode-se, assim, por esse meio e modo de produção dos conhecimentos sobre a ação e relação do (e no) ser humano consigo, com o outro e com o mundo, levantar indícios de ser o modo de afetar e ser afetado por meio da organização de encontros tristes que tem sustentação nas *afecções* tristes que, ao mesmo tempo se produzem e produzem também os *afectos* - enquanto modos de pensar do ser humano com relação às coisas que o determinam à ação, o que tem sustentado e produzido uma ética e ações políticas, no interior da universidade, impossibilitando a melhoria da própria qualidade de vida e das relações entre os seres humanos/profissionais, no seu interior.

Essa concepção pode ser exemplificada pelas teses de Giannotti (1986): Cada um procura sua identidade pelo que faz e pelo que imagina poder fazer. Como muita gente vive hoje da ciência do outro, isto é, o poder acadêmico é como um *chapéu de três bicos* por ser difícil articular os fios que ligam as três pontas, principalmente reconhecer que, neste jogo, nem todos são iguais.

O mais experiente lidera e abre caminhos para o pesquisador aprendiz, o sábio ensina o estudante e o funcionário competente mostra aos recém-chegados como se monta uma pesquisa ou se põe em andamento a administração. Não existe poder acadêmico sem hierarquia de méritos. Nesse jardim só entra quem souber geometria. (GIANNOTTI 1986, p. 45-68)

A tese de Gianotti, descrita na citação anterior, reforça mais ainda a percepção da necessidade da compreensão de como se dão os *Afectos*, as *Afecções*, a *Ética e Ação Política Humana*, direcionadas para a conservação de si (*conatus*) de um modo diferente daqueles daqueles que são proporcionados por encontros tristes consigo mesmo, com o outro e com o mundo, sob a égide de paixões tristes produtoras e produzidas nesse encontros e, ainda, torna premente a compreensão do como se pode estar propiciando paixões alegres que levem a uma postura e, à atitudes diferente do professor na sua práxis educativa. Com base nessa compreensão pode se pensar a possibilidade da organização de encontros que possibilitem uma relação entre todos os que fazem parte da academia e desta com a sociedade de modo a se organizar encontros que os unam ao que convém á sua natureza e à natureza da prática educativa, e, sob essas condições, propiciar a relação professor/aluno, professor/professor e professor/sociedade, por meio de relações combináveis com o objetivo de aumento de sua potência de ação (*conatus* – perseverança em si) e, conseqüentemente, de todo o corpo docente, administrativo e discente (enquanto futuros ou já profissionais na área em que estão sendo formados e se formando).

Giannotti (1986, p. 88) afirma ser o lugar docente constituído pelo cruzamento de várias relações assimétricas, o lugar do estudante ser formado pela intersecção de várias subordinações, mas a autoridade do docente, não nasce duma vontade de potência do mestre, nem do monopólio simbólico geral, mas dum discurso que desde logo se apresenta como razão, duma situação determinada, quer dum texto ou dum argumento, quer do movimentos das estrelas ou da luminosidade dum cometa e assim por diante. E mestre e discípulo se associam na reafirmação da mesma lei.

Essa pode ser a maneira de se enfrentar, compreender e se desvencilhar de uma produção singular de nós mesmos, tanto enquanto ser humano quanto enquanto profissional da educação, sob a ótica cartesiana que separa corpo e alma e supõe a supremacia da razão sobre as paixões; levando-nos a que tenhamos uma concepção bi-partida da natureza humana e a uma concepção da subjetividade do professor que não existe em lugar e tempo algum. Especialmente, das singularidades profissionais, vivenciadas singularmente como uma interpretação reducionista e tecnicista de uma modernidade dissociada de suas origens iluministas autênticas, associada a uma

experiência de encontro paradoxal com influências da pós-modernidade e globalização. Isso vem provocando subjetividades anônimas com dificuldades de afetar e serem afetadas.

Como diz Bartholo, Jr (2001), em notas sobre a contemporaneidade de Wilhelm von Humboldt, se quisermos superar a *Proposição* da escola em todos os níveis, como *minas* de ouro produzindo o *ouro da razão* produzido pela superação da ingenuidade pré-científica, num processo gradual este deveria necessariamente incluir em si a elevação ético-moral do aprendiz, a repressão de crenças irracionais patéticas e a preservação da coesão social. Ao mesmo tempo atualizar essa *Proposição*, o que necessitamos hoje urgentemente superar deixou de ser uma questão pré-científica. Hoje a questão “(...) se fundamenta na trivialização da tecnociência, popularizada pelas mensagens ‘explicativas’ ou ‘prospectivas’ da mídia e pelas aplicações cotidianas, como uma estrutura existencial de referência da vida moderna”(BARTHOLO JR, (2001, p. 57). E, como ele mesmo afirma, para recuperar a possibilidade de uma elevação ético-moral do aprendiz requer sua destutelarização com respeito à *trivialização* do humano pela interface tecnológica, a repressão da crença *salvacionista* nos poderes da tecnociência, e a prudente e zelosa preservação da sustentabilidade da síntese social e uma civilização científica.

Atualizar, para o mundo contemporâneo, a transmutação alquímica do “ouro da razão” requer desenvolver na pessoa do aprendiz a aptidão para desvelar o jogo “trivializante” que se joga na “interface tecnológica”. Requer nomear seus agentes. Requer identificar quem são os senhores da globalização contemporânea. Quem perde quem ganha. E não fazer de um estado de coisas uma inelutável força do destino e, no exercício dessa confrontação ética, “recordando a fórmula socrática, poderia ser dito que hoje mais que nunca dantes, a educação da pessoa necessita uma forma de ‘ironia tecnocientífica’, sem a qual a pessoa não seria capaz de sobreviver como um intelectual independente, mas seria ‘trivializado’, feito um cérebro descartável. (BARTHOLO JR 2002, 57-58)

A partir da possível superação conjunta dessa problemática pode-se colocar em questão a possibilidade da produção de uma ética humana que promova a produção de singularidades dos professores enquanto profissionais da educação capazes de pensar a si mesmos, o mundo e a própria práxis de um modo diferente, possibilitando assim, proposições de ações políticas e relações humanas e profissionais que promovam a organização de encontros que produzam *afecções* alegres, isto é, diferentes da

organização de encontros que promovam *afecções* tristes que, aparentemente, têm provocado a continuidade; mudanças vagarosas ou mesmo contrárias ao que se deseja e se espera dessa singularidade no mundo atual globalizado e globalizante. Poderá, também, fornecer subsídios para a discussão de que são os modos de afetar e ser afetado, no processo de ensino/aprendizagem, que vem produzindo essa aparente estagnação, lentidão, mudanças contrárias ou até mesmo retrocesso na construção da subjetivação do professor universitário que a atualidade *pede passagem* – “forças da vida que engendram a vida.” Ceccim (1997).

Assim nos parece possível, a realização conjunta, de uma busca de como esta situação pode ser o que esta dificultando a produção de singularidades dos professores enquanto profissionais da educação - produtores de conhecimentos e de metodologias diferenciadas que apontem para diferentes rumos do ensino, da pesquisa e da extensão e da práxis do próprio professor, enquanto ações que constituem e que alicerçam a produção do conhecimento filosófico-técnico-científico, conseqüentemente, da universidade de modo que as tornem instituições necessárias à sociedade em qualquer tempo ou espaço.

Essas são e foram buscas e discussões que, no nosso conceito, podem, em primeiro lugar, servir para a discussão de uma produção provisória sobre a relação entre o real e o virtual da subjetivação e singularidade do professor universitário, (re) significando a atual necessidade desse “devir” ser professor como uma possível proposta de concretização de mudança de atitude na prática docente no processo de ensino/aprendizagem, no interior da universidade. Ação que deve se dar por meio da luta e esforço da produção de *afecções* alegres que produzam ações e encontros para uma prática educativa mais gratificante, sob a produção de *afectos* alegres, que passa, primeiramente, pela compreensão do como se dá essa produção. Em segundo lugar, essa possibilidade passa também pela compreensão de como essa produção de *afectos* alegres é o que pode promover encontros muito mais produtivos entre alunos/professores, professores/professores e entre alunos/alunos, possibilitando a todos que sintam desejo e vontade de encontros, de conhecer e entender mais todas as questões relacionadas ao processo educativo e de produção de conhecimentos.

Esse modo de agir, poderá produzir desafios ainda maiores aos profissionais da educação e uma necessidade de que se busque produzir, também, maiores conhecimentos a cerca: do como se pode estabelecer relações diferentes entre todos os que fazem parte da academia e com a sociedade e de como se pode realizar a mediação entre os conhecimentos científicos-políticos-psicológicos e filosóficos produzidos pela humanidade e os conhecimentos já produzidos e apropriados pelo aluno, na tentativa de formação de profissionais comprometidos, competentes técnico/científicos e filosoficamente serem capazes de pensar a si e a todo o processo de uma maneira global, além de proporem novos rumos à educação que a atualidade solicita.

Desse modo, vemos como provável a concretização da produção de modos diferente de agir, ser, estar, pensar e sentir, que sensibilize o professor para que compreendam e sintam as necessidades de uma postura diferente perante o processo de globalização das ações políticas humanas, que vem, a algum tempo, avançando e mudando os modos, os meios e as relações de produção por meio dos avanços científicos, tecnológicos e de informatização que trazem consigo uma produção diferente no modo de vida e no modo de trabalho humano. Nesse novo modo de trabalho, trabalhar em equipe, torna-se uma necessidade que vai além das questões de sobrevivência no próprio mercado de trabalho em que esses profissionais estão inseridos, tanto pelo volume de conhecimentos técnicos-científicos-políticos-filosóficos quanto pela necessidade da compreensão dessa atualidade como resultado de um processo real e virtual, por isso, sempre atual. Processo esse, que necessita que seja percebido e compreendido em suas causas e efeitos para que se possa continuar inserido nele, assim como, se aprenda a produzir conhecimentos sobre essa diferente atualidade, em conjunto.

Somente por meio de encontros que possibilitem, além da produção de conhecimentos, uma relação humana que traga alegria é o que pode, ao nosso ver, promover a superação da esperança e do medo diante do esforço e ansiedades que a produção conjunta pode proporcionar, tanto na produção de ações que convenham ao processo de ensino/aprendizagem como na produção de conhecimentos.



Para Spinoza, a superação da situação de só se ter esperança ou medo e adquirir segurança se as coisas forem realizadas de modo diferente, passa pela compreensão de que isto é o que poderá proporcionar os resultados que a atualidade solicita ao meio educacional. Isso é necessário e imprescindível, pois, segundo ele, a situação de esperança ou de medo são situações que não levam a ações diferentes e, nem mesmo, à crença de que possam ser diferentes.

É preciso, portanto, a superação da esperança e do medo do diferente para que se possa ter pensamentos de confiança de que alguma coisa realmente possa ser diferente para que se produza a segurança (apesar de sempre provisória) que leve a ações diferentes que produzam outro modo de ser, estar, agir, pensar, sentir. Do contrário, ficamos na mesma, apenas sonhando com a possibilidade ou temendo o pior, mas agindo, pensando, estando, sentido como sempre agimos, sentimos, pensamos e estamos.

Essa é uma situação que não tem deixado que se fuja muito do modo atual de raciocinar, de nos comportarmos e de nos engendrarmos singularmente e, o porque de continuarmos produzindo conhecimentos pelo método de raciocínio cartesiano que não tem dado conta de que conheçamos as causas, mas sim, só os efeitos tanto das coisas que já conhecemos como das coisas que ainda não conhecemos, mas que nos determinam a ação. Assim, nosso modo de raciocinar sobre como é a natureza do (e no) ser humano e, principalmente, de nos convenceremos de que essa natureza pode ser diferente do que acreditamos que seja, levam muitas vezes a que se entenda e se veja, propostas diferenciadas de ação, como igual a que já se realiza pelo modo atual de raciocinar e de se produzir a ética e a eticidade que dá sustentação à essa ação.

Por meio de um modo diferente de raciocinar e se relacionar consigo mesmo, com o outro e com as coisas é que se pode estabelecer laços de amizade e confiança aos integrantes do grupo, além de uma vivência mais integral, no sentido de se estar inteiro no processo e na luta em prol de uma maneira diferente de se fazer universidade, possibilitando mais segurança no enfrentamento de problemas e desafios existentes em todo e qualquer processo de produção ética e de ações diferentes traz em seu bojo, principalmente, no de se manter a integridade humana e profissional de cada um e de

todos ao mesmo tempo. Pode-se, assim, vivenciar e participar como agente de mudança, isto é, como ser humano e profissional ativo e produtor de uma ética que abra possibilidades de propostas e ações humanas e profissionais diferenciadas na luta e tentativas de se traçar rumos diferentes para a formação do profissional-pesquisador em qualquer área do conhecimento humano que a atualidade exige.

As discussões estruturais, organizacionais, didáticas e pedagógicas sobre a postura do professor, frente o processo de globalização da própria educação serão, portanto, sustentadas por uma postura diferente com relação ao próprio processo de ensino/aprendizagem e, ainda, perante o modo como devam acontecer as relações humanas, profissionais e de produção acadêmica nesse processo. Esse modo diferente de proceder por meio de *afecções* alegres e encontros que convém a si e ao processo educativo, mesmo e apesar de promover grandes desafios, parece ser o que pode possibilitar uma vivência e encontros únicos para qualquer grupo que esteja agindo e produzindo em conjunto.

A produção conjunta, na perspectiva demonstrada aqui, pode ser o que alicerçará a formação de profissionais comprometidos técnica, política, filosófica e eticamente com a educação e com a sociedade em geral, pois, a ligação intrínseca e extrínseca que o processo educativo tem com os novos rumos que devemos dar a nossa vida: tanto particular como profissional, depende da maneira como nos relacionamos conosco mesmo, com o outro e com o mundo no qual vivemos e do qual dependemos. Mundo, em que as particularidades essenciais para a atualidade, de cada um e de cada grupo de trabalho, parecem ser: a solidariedade, a vontade e o desejo de realizar ações que produzam encontros felizes e, conseqüentemente, ações que modifiquem as relações humanas produzidas por encontros infelizes. Esse parece ser o modo como se pode conseguir realizar juntos, ações de produção de encontros alegres e, por isso, produtivos, como vimos ser necessário que se promova para a reversão do modo de viver sob produções da preservação de si sustentada por *afecções* tristes, de que o filósofo moderno Baruch Spinoza trata em sua obra sobre a ética – no esforço de preservação de si (*conatus*) e do mundo do qual fazemos e somos parte - enquanto parte e todo ao mesmo tempo.

No esforço, na luta, com carinho e dedicação por parte de cada um e todos os que estiveram envolvidos no processo de formação conjunta de profissionais, tanto da educação como de outras áreas do conhecimento humano, pode ser o que torne possível a formação de profissionais-pesquisadores que a atualidade reivindica e, o que pode provocar nos próprios professores, a busca de se entender como o professor universitário pode produzir a si mesmo e qual a influencia dessa produção na formação desses profissionais que a universidade se propõe a formar.

### 5.3 Perspectivas de Continuidade da Pesquisa

Esse modo diferente de agir indica a necessidade de se buscar a compreensão do como é produzida a Ética Humana e as ações profissionais do professor na atualidade pensando, refletindo, (re) significando e produzindo conceitos como Spinoza – filósofo com quem vimos a possibilidade e a necessidade de se (re) inventar o espaço singular e histórico da origem da singularidade do professor universitário do (e no) espaço/tempo histórico de implantação da Universidade.

Essa é uma busca que deve se dar no sentido de (re) produzir e (re) significar a práxis pedagógica desse professor no espaço/tempo histórico da implantação da universidade como uma tentativa de se (re) apropriar e (re) inventar a conceituação sobre o como se deu (e tem se dado) as relações humanas e profissionais no desenvolvimento das atividades universitárias e da práxis pedagógica e a sua relação com as singularidades idealizadas pelo processo de globalização da educação, como subjetividades que a atualidade pede passagem.

Para tanto o primeiro passo foi realizado nesse espaço/tempo de mestrado sobre a busca de compreensão da relação entre a produção de *afectos* e *afecções* e a produção da *ética* e *ações políticas* humanas de relação produzidas sob a ótica cartesiana mecânica da modernidade, no espaço/tempo histórico da produção pós-capitalista e neo-pragmática de produção, do mundo ocidental. Posteriormente, sentimos a necessidade de se delinear a responsabilidade social da universidade no processo de engendramento

desse professor no contexto de globalização das ações e significações humanas da atualidade quando se referem a solução de problemas criados e produzidos pela relação entre a ética e ações políticas educativas, para que se possa compreender e produzir conhecimentos científicos/tecnológicos e modos diferentes dessas mesmas produção que a atualidade *pede passagem*[grifo meu].

O que significa a produção de conhecimentos sobre o modo como foi constituída e idealizada a ética e as ações políticas que tem engendrado as singularidades dos profissionais da educação que a atualidade pede passagem, bem como, a visualização da possibilidade da produção de uma ética humana profissional, desse professor, de modo diferenciada para que dê sustentação à produção de novas ações de lutas por políticas públicas de produção da sobrevivência humana e do planeta, também, de modo diferenciado e globalizado.

## 6 REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BRASIL. Ministério da Educação e do Desportos. Secretaria de Educação Fundamental. *Programa de desenvolvimento profissional continuada: parâmetros em ação: primeiro e segundo ciclos do ensino fundamental: 1ª a 4ª séries*. Brasília, 1999.

\_\_\_\_\_. \_\_\_\_\_.: *5ª a 8ª séries*. Brasília, 1999.

BARTHOLO JUNIOR, Roberto. Solidão e liberdade: notas sobre a contemporaneidade de Wilhelm von Humboldt. In: BURSZTYN, Marcel (Org.) *Ciência ética e sustentabilidade*. São Paulo: Cortez; Brasília, DF: UNESCO, 2001. p. 43-59.

CECCIM, Ricardo Burg. Criança hospitalizada: atenção integral como escuta à vida. In: \_\_\_\_\_.; e CARVALHO, Paulo R. Antonacci. *Criança hospitalizada: atenção integral como escuta à vida*. Porto Alegre: Ed. Da Universidade/UFRGS, 1987.

COLL, César, PALÁCIOS, Jésus e MARCHESI, Álvaro (Org.). *Desenvolvimento psicológico e educação: Psicologia Evolutiva*. Trad. Francisco Franke Settineri e Marcos A. Domingues. Porto Alegre : Artes Médicas, 1995. vol. 1.

CHAUÍ, Marilena de Souza. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhias das Letras. 1999.

CHAUÍ, Marilena de Souza. Linguagem e liberdade: o contradiscurso de Baruch Espinosa. In: \_\_\_\_\_. *Realidade sem mistério ao mistério do mundo*: Espinosa, Voltaire, Merleau Ponty. 2.ed. São paulo: Brasiliense, 1981, p. 10-99.

DAMÁSIO, António R. *O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. Trad. Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

DELEUZE, Gilles. *Espinoza e os signos*. Trad. Abílio Ferreira. Porto: RÉS-Ed. 1978.

GARRET, Don.1. *Spinoza*. Cambridge: Cambridge university Press, 1996.

FOUTO, Eliete Tereza Franchini. *O desenvolvimento do “eu” na espécie humana e a influência da psicopedagogia na escola*. Rio de Janeiro: UFRJ, 1998. Monografia de conclusão de curso de Especialização em Psicopedagogia – Universidade Federal do Rio de Janeiro, 1998.

FROMM, Erich. *Psicanálise da sociedade contemporânea*. Trad. L.A. Bahia e Giasone Rebuá. 10ªed. Rio de Janeiro: Zahar, 1983.

FUTUYMA, Douglas J. A evolução da interação entre espécies: coevolução, mutualismo, estudos genéticos da coevolução. In: \_\_\_\_\_. *Biologia evolutiva*. Trad. de Mario de Vivo. 2ed. Ribeirão Preto: CNPq / Sociedade Brasileira de Genética/, 1992. Cap. 16, p. 522-529.

GIANOTTI, José Arthur. *A universidade em ritmo de barbárie*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

MARTINI, Rosa Maria Felippozzi. *Ação comunicativa e ação educativa: recuperando o ‘eros’ e o ‘ethos’ pedagógico*. UFRGS, Porto Alegre, 1994. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Educação, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 1994.

MARTINI, Rosa Maria Felippozzi. Método hemenêutico em Spinoza. 2002. Anotações de seminário de orientação. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 08 de janeiro a 25 de fevereiro de 2002.

NAFFAH NETO, Alfredo. O inconsciente e a linguagem. In: NAFFAH NETO, Alfredo. *O inconsciente como potência subversiva*. São Paulo: Escuta, 1992, p. 9-72.

PERSCH, Sérgio Luiz. *Direito natural e liberdade na filosofia política de Spinoza*. UFSM, 2000. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal de Santa Maria, 2000.

SPINOZA, Baruch. *Correspondência*. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Pensadores, vol. 17)

\_\_\_\_\_. *Ética*. Trad. e notas Joaquim de Carvalho. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Pensadores, vol. 17)

\_\_\_\_\_. *Pensamentos Metafísicos*. Trad. e notas de Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Pensadores, vol. 17)

\_\_\_\_\_. *Tratado da Correção do Intelecto*. Trad. e notas Carlos Lopes Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Pensadores, vol. 17)

\_\_\_\_\_. *Tratado Político*. Trad. e notas Manuel de Castro. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Pensadores, vol. 17)

STRATHERN, Paul. *Spinoza (1632-1677) em 90 minutos*. Tradução de Marcus Penchel. Consultoria de Danilo Marcondes. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.