

Cadernos Espinosanos



ESPECIAL MARILENA CHAUI

ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 36 jan-jun 2017 ISSN 1413-6651

IMAGEM foto dos livros de Marilena Chaui por Henrique Piccinato Xavier

CHAUÍ E O MODELO DA NATUREZA HUMANA NA ÉTICA DE ESPINOSA

Luís César Guimarães Oliva

Professor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

lcoliva@uol.com.br

RESUMO: Este artigo aborda uma das contribuições mais relevantes do livro *A Nervura do Real*, vol. 2, de Marilena Chauí: sua análise da noção de modelo da natureza humana apresentada no Prefácio da parte IV da *Ética* de Espinosa. Chauí entende este conceito como uma noção comum, afastando-se tanto dos intérpretes que o veem como uma construção puramente imaginária, quanto daqueles que o veem como um exemplo de racionalidade normativa.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, Chauí, modelo, noção comum.

Para abordar as novidades trazidas por Marilena Chaui no segundo volume da *Nervura do Real*, escolhi um aspecto que foge à tônica do livro como um todo, que se foca majoritariamente na questão da singularidade. Aqui vou destacar um dos momentos em que Chaui fala, de maneira original, do que não é singular, a saber, a noção de modelo da natureza humana, associada à ideia de perfeição. Para isso nos concentraremos no comentário que a autora faz do prefácio da *Ética* IV.

No referido texto, Espinosa parte da *prima significatio* do termo perfeição, o uso originário dos termos perfeito e imperfeito. Estes só fazem sentido em relação ao escopo de um autor que produziu uma obra, a qual ele classifica como acabada, ou seja, perfeita, se cumpriu o pretendido. Portanto, a medida da perfeição só pode ser imposta pelo próprio autor, visto que ele é causa eficiente da coisa produzida. Sua posição de autor do que foi feito é condição de sua legitimidade para julgar o que foi feito, pois só julga quem conhece e só conhece quem faz (por isso o autor também é moderador). Esta inseparabilidade entre a ação e a obra feita não pode ser apreendida pelo observador externo. Todavia, a obra é julgada. E como é julgada? *Mas depois que os homens começaram a formar ideias universais, a inventar modelos (exemplaria) de casas, edifícios, torres etc., e a preferir uns modelos a outros, aconteceu que cada um veio a chamar perfeito o que via convir com a idéia universal que formara desta maneira sobre a coisa, e imperfeito, ao contrário, o que via convir menos com o modelo que concebera, ainda que, na opinião do artífice, a obra estivesse plenamente acabada* (Espinosa, 2015, p. 373). Marilena comenta: *A significação primeira de perfectus e imperfectus se perde com o esforço da imaginação para suplantar a fugacidade das imagens, valendo-se de suas repetições, que lhe permitem associá-las por semelhança, contigüidade espacial, repetição e sucessão temporal, chegando a generalidades ou universais abstratos, os modelos. A síntese abstrata da diversidade das*

afecções corporais e de sua retenção na memória cristaliza-se nos exemplaria. A isso vem acrescentar-se a fraqueza da memória, que a faz esquecer a própria origem dos modelos, levando a imaginação a tomá-los como realidades externas que orientam a ação e o juízo (CHAUI, 2016, p. 388).

O que Marilena aqui descreve, invocando a formação imaginativa de universais que servem como modelos de perfeição, é uma exemplificação do processo de unificação dos *plura simul* (o múltiplo da percepção) realizado pelo chamado primeiro gênero de conhecimento. O relacionamento do homem com a multiplicidade de afecções corporais e suas ideias não se dá pelas propriedades comuns (Segundo Gênero), mas pelo impacto afetivo de traços que se repetem acidentalmente e dos quais formamos uma imagem comum, necessariamente abstrata, pois as imagens, por si mesmas, são sempre singulares¹. Para Chaui, isso isola a ação do autor e sua obra, separando o que é inseparável na realidade, num processo que nega a autonomia do autor e lhe impõe, como descrito no apêndice da *Ética I*, a submissão a causas finais: *A medida e a norma, agora universais abstratos, fazem com que a imaginação aliene o autor de sua obra, ponha esta última não como efeito da causa eficiente singular que a produziu, mas como obediência (ou desobediência) a um padrão finalizado da ação, ela própria imaginada como finalista. Inventado o modelo, passa-se do saber do autor sobre sua ação e sua obra ao juízo do espectador, que as julga perfeitas ou imperfeitas segundo sigam os modelos ou deles se desviem. Quebra-se, o vínculo entre ser ou estar sui juris e ser auctor/opfices: entre o autor e a obra, interpõe-se o modelo, que o comanda de fora; entre o autor e a ação, interpõe-se o juízo daquele que conhece o modelo e os fins da ação. Rigorosamente, o autor se torna alterius juris. Todavia, os exemplaria ganham independência não só em*

1 Sobre isso, ver Oliva, 2016, p. 237e ss.

face do autor/artífice e da obra, mas também em face do próprio avaliador, que ignora as operações imaginativas que lhes deram origem (CHAUI, 2016, p. 388). Ou seja, o juízo imaginativo do espectador (que não fez, não sabe e por isso não pode moderar) ganha autonomia em relação ao autor, alienando a este; mas ao fim acaba alienando o próprio espectador, que também se julga guiado pelo modelo que ele fez, mas não sabe que fez, visto que o fez passivamente. A *prima significatio* de perfeição, que vinculava autor e obra, se perde completamente.

Como explica Espinosa, perfeição e imperfeição não são mais do que modos de pensar, que formamos por compararmos os indivíduos da mesma espécie ou gênero. A formação dos gêneros, aliás, já é um processo abstrativo, que depende de a imaginação ser superada por um certo número de traços singulares, formando uma imagem comum, portanto confusa, pois todas as imagens são singulares. Essa imagem comum, cuja ideia é o gênero, não se baseia em propriedades gerais dos indivíduos, mas no impacto afetivo que certas propriedades têm sobre mim. A perfeição e a imperfeição são modos de pensar pelos quais comparamos entre si os indivíduos deste gênero, apontando sua distinção em relação ao modelo ideal esboçado sobre a imagem comum. Assim uns são ditos ter mais realidade que os outros, sendo mais perfeitos que eles. Quando comparamos todos os indivíduos da natureza, não apenas ao seu gênero, mas ao modelo ultra-abstrato do gênero generalíssimo, toda a Natureza se vê classificada em uma grande escala de perfeição. Inseridos nesta escala, os entes deixam de ser puras positivities, para serem contemplados como privações, maiores ou menores, em relação ao seu gênero ou ao Ser universal. Esta escala imaginária de ser ganha tal autonomia que até Deus deverá submeter-se a ela, e a Natureza, quando

não segue o modelo, será dita pecar². Toda essa armação cai por terra, porém, quando *Espinosa* contrapõe, em primeiro lugar, a demonstração, feita nas Partes I e II, de que “nada pertence à natureza de alguma coisa a não ser o que segue da necessidade da natureza da causa eficiente, e o que quer que siga da necessidade da natureza da causa eficiente, acontece necessariamente”; e, em segundo, voltando-se contra a imagem da imperfeição como privação de perfeição, retoma a definição positiva da idéia de perfeição, isto é, a sexta definição da Parte II - “por realidade ou perfeição entendo o mesmo”. Graças à relação necessária entre a causa eficiente e seu efeito e a identidade entre realidade e perfeição, *Espinosa* afasta as imagens da privação e da negação referidas à essência de uma coisa singular (CHAUI, 2016, p. 393). Se o que pertence a uma natureza é o que segue de sua causa eficiente, e se realidade é o mesmo que perfeição,

2 Marilena comenta esta armadura metafísico-teológica: *Ora, esse procedimento abstrato, que conduz à distinção entre gêneros e espécies e à imagem do generalíssimo, culmina na maneira com que a tradição teológico-metafísica apresenta a ordem universal ou a ordem da Natureza como hierarquia de entes segundo graus de realidade e de perfeição, tendo como pressuposto a idéia de que Deus concebeu para cada grau o máximo de realidade e de perfeição possíveis para seu gênero e para sua espécie, graus que servem de medida para cada essência singular conforme sua proximidade ou distância com respeito à essência universal (gênero ou espécie) concebida pelo intelecto divino, e da qual um particular é a realização na existência. O universal que serve de medida e de termo de comparação é o modelo concebido pelo intelecto do Ser Primeiro e desejado por sua vontade, e a existência das coisas singulares criadas é a passagem ao ser de uma essência universal possível (o modelo) concretizada numa existência particular, cujo grau de realidade e perfeição depende de que se aproxime ou se distancie da essência universal que lhe serve de modelo e de fim. Dessa maneira, a ordem universal da Natureza é pensada como passagem do possível ao ser (a Criação) e cada existência singular é avaliada segundo sua aproximação ou distância do universal que lhe serve de parâmetro, levando à imagem da imperfeição como privação quando uma coisa singular não se realiza conforme o exigido por seu grau, como ocorre quando o homem ou a Natureza pecam, privando-se da perfeição que lhes caberia (Chauí, 2016, p.392).*

está desfeita a alienação entre autor e obra, atacada no início do prefácio, retomando-se assim a *prima significatio* do termo perfeição.

De qualquer modo, a perfeição não pode ser compreendida como um dado estanque: *Perfeito e imperfeito não se referem a graus de realidade entre essências pertencentes a um mesmo gênero, mas, como Espinosa já explicara a Oldenburg, dizem respeito à variação dos graus da potência de existir e agir de uma mesma essência. É exatamente isso que estabelece o vínculo entre perfectio/imperfectio e o campo afetivo, no qual essa potência pode aumentar ou diminuir, esclarecendo por que a discussão desses termos é feita no Prefácio sobre a servidão humana* (CHAUI, 2016, p. 394). A possibilidade de aumento e diminuição de perfeição é o que vincula a explicação deste conceito à dos conceitos de bem e mal, que será iniciada no fim do prefácio. Este tema trará um embate entre imagem e conceito. Sem isso não poderíamos compreender algo que já estava na abertura do prefácio (embora não tenhamos tratado aqui), as noções de *sui juris* e *alterius juris*. Se o oposto de ser *sui juris* é estar submetido aos afetos, cabe investigar o que há de bom e mau nos afetos, o que se dará no decorrer da parte IV, mas isso não seria possível sem saber o que é bom e mau.

Como havia dito da perfeição e da imperfeição, Espinosa diz que bom e mau não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, e não são nada além de modos de pensar ou noções que formamos por compararmos as coisas entre si. Chega-se assim ao mesmo ponto do apêndice da parte I, o que nos sugeriria que estas noções não fazem sentido do ponto de vista filosófico. No entanto, elas são retomadas já na parte III (esc. da prop. 39) para significar todo gênero de alegria ou de tristeza. Nestes termos, que não indicariam mais do que uma definição nominal de bem e mal, mantém-se o caráter relativo e imaginário das duas noções, as quais só fazem sentido no campo passional.

Todavia, o prefácio da parte IV vai buscar efetivamente a ideia de bem e mal, superando o caráter imaginário, do contrário não se poderia dizer com certeza o que há de bom e mau nos afetos. Mais surpreendente ainda é a maneira como Espinosa constrói essas noções, utilizando-se aparentemente do mesmo instrumento que criticara linhas antes, os modelos como universais abstratos: *Pois, porque desejamos formar uma idéia de homem (ideam hominis) que observemos como modelo da natureza humana (naturae humanae exemplar), nos será útil reter estes mesmos vocábulos no sentido em que disse. E assim, por bem entenderei, no que se segue, o que sabemos certamente ser meio para nos aproximarmos mais e mais do modelo de natureza humana que nos propomos. Por mal, porém, isso que certamente sabemos que nos impede de reproduzir o mesmo modelo. Ademais, diremos que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos enquanto aproximam-se mais ou menos desse modelo* (ESPINOSA, 2015, p. 377). O leitor fica perplexo: por que fazer a crítica dos modelos universais se iria recuperá-los logo depois?

Para vencer a perplexidade, o leitor deve analisar o que Espinosa entende por “aproximar-se mais ou menos desse modelo”. Diz ele: *deve-se notar antes de tudo que quando digo que alguma coisa passa de uma perfeição maior a outra menor, ou inversamente, não entendo por isso que mude de essência ou de forma, passando a uma outra. De fato, um cavalo, por exemplo, tanto se destrói se se mudar em homem, como se se mudar em inseto. É sua potência de agir (agendi potentiam), enquanto entendida como sua própria natureza (per ipsius naturam intelligitur), que concebemos como aumentada ou diminuída* (ESPINOSA, 2015, p. 377). A ideia da destruição de uma essência quando se a muda em outra serve para apontar que não faz sentido comparar os seres uns com os outros. Na escala da tradição metafísico-teológica, os homens estão abaixo dos anjos, sendo portanto menos perfeitos que eles, e avançariam se subissem de categoria. O que Espinosa está dizen-

do é que esta escala não faz sentido. Como explica Chauí: *Perfeição e realidade são um só e o mesmo, de sorte que o “mais” e o “menos” não se referem a uma mudança de essência (passar de uma natureza ou forma a uma outra), pois isto significaria a desapareição dela, uma vez que toda essência é singular. Trata-se, portanto, de mudanças na essência, porém não como busca e realização de uma finalidade, e sim enquanto aumento ou diminuição de sua potência de existir e agir. Em outras palavras, Espinosa retoma a explicação que oferecera na Parte III quando definira a alegria e a tristeza como transitio, passagem a uma perfeição maior ou menor, determinada pela variação na intensidade do conatus* (CHAUI, 2016, p. 396). Assim, quando Espinosa diz que os homens são mais perfeitos ou imperfeitos enquanto se aproximam mais ou menos do modelo, não está entendendo “aproximar-se” como a indicação de uma situação estática dentro da escala, e sim como o ato de aproximar-se, uma *transitio*, ou seja, o esforço do *conatus* em preservar e aumentar sua perfeição. Daí que o aumento de perfeição seja sinônimo de aumento de realidade, e não o resultado de uma avaliação em relação a um modelo externo. De algum modo, o modelo não será externo, nem alienará o autor e sua obra. Ao contrário, será um motor de aperfeiçoamento interno ao próprio homem. Diz Chauí: O “*modelo da natureza humana*”, portanto, não será um ponto de partida posto como tólos, e sim, como veremos, uma construção efetuada pelo próprio percurso da Parte IV e feita em conformidade com o aumento da potência de existir e agir de uma natureza que comporta aumento ou o mais (o bom) e diminuição ou o menos (o mau), dependendo de suas relações com outras potências (CHAUI, 2016, p. 396).

Passando às definições de bem e mal, tanto no prefácio como nas definições 1 e 2, Espinosa usa a expressão “sabemos certamente”. A autora usará esta referência à certeza para explicar o que seria o modelo da natureza humana. A Ética II diz que o segundo gênero de conheci-

mento, a razão, é um saber certo das propriedades gerais que seguem da essência das coisas naturais, comuns às partes e ao todo, mas também às propriedades comuns às partes humanas da natureza. Explica Chauí: *A noção comum não é idéia da essência de uma coisa singular, mas um sistema de relações necessárias entre as partes com seu todo, delas entre si e dele com elas. Trata-se do conhecimento racional da comunidade ontológica entre as partes da Natureza e das relações de concordância ou conveniência e comunicação entre elas, conhecimento que, demonstra a Parte I 1, se realiza “sob algum aspecto de eternidade”, uma vez que eterno é o que segue necessariamente da definição de uma coisa eterna: a razão conhece as propriedades das coisas como necessárias e não como contingentes porque sabe que seguem necessariamente de suas essências e por isso as noções comuns devem ser concebidas sem relação alguma com o tempo, mas sob algum aspecto de eternidade, por seguirem necessariamente das essências das coisas de que são propriedades* (CHAUI, 2016, p. 399). Ora, estes elementos estão presentes na noção de modelo da natureza humana. Por isso, explica a filósofa: *Assim, o naturae humanae exemplar de que fala o Prefácio não é uma imagem, nem uma idéia universal de uma essência universal (pois não existem essências universais), assim como não é um transcendental (pois não é uma afecção geral e abstrata dos seres) nem um gênero ou uma espécie (pois não é uma imagem nascida da comparação imaginativa de coisas particulares numerosas que a imaginação confunde e generaliza numa abstração), nem um fim exterior e anterior ao agente (pois é o que segue necessariamente da essência ou da natureza do agente). É uma noção comum, idéia adequada das propriedades comuns que seguem necessariamente das essências das partes humanas da Natureza e que existem em cada uma delas e igualmente em todas elas, pelo que elas concordam e se comunicam* (CHAUI, 2016, p. 400). O modelo, portanto, não é um *telos* exterior ou causa final, mas é efeito dos *conatus* humanos, dos quais são as propriedades comuns organizadas em um sistema de re-

lações. Por isso, segundo Chauí, o modelo é ponto de chegada concreto de uma dedução, não um ponto de partida abstrato.

Mas como se dá o “aproximar-se” do modelo se este não é um ideal a ser alcançado, mas um sistema ou código de leis fundado na comunidade de propriedades? Ora, para Espinosa, conhecer é produzir geneticamente o efeito. Logo, esta descoberta do sistema de leis da natureza humana é também sua construção, e portanto também um aumento de potência, que permite relacionar-se com o múltiplo simultâneo da experiência de uma maneira ordenada, em que as leis de funcionamento não são apenas algo que se vê operar de fora, mas um processo do qual se participa. Isto é deixar de ser parte parcial, isolada do todo, para tornar-se parte comum e ativa no todo. Daí que o bom seja aquilo que permite nos aproximarmos do modelo, isto é, tomarmos parte nele³.
Donde conclui Chauí: bom e mau se referem à qualidade dos afetos segundo nos permitam ou nos impeçam de realizar ações que nos liberem do isolamento belicoso e enfraquecedor em que vivemos enquanto partes parciais. Espinosa, portanto, não regride ao que fora objeto de sua crítica, mas avança na explicitação do que dissera na abertura do Prefácio: determinar o que há de bom ou mau nos afetos, conhecimento que tem como baliza a noção comum de natureza humana

3 *Bom se diz do conhecimento certo das relações entre as partes que contribuem para que uma parte humana da Natureza aumente sua potência de existir e agir tomando parte no sistema de conveniências, concordâncias e comunicações que a constituem como parte desse sistema relacional e que o constituem como um todo. É o saber certo dessas relações que é útil. Mau se diz do conhecimento certo das relações entre partes humanas que são contrárias ou discordantes entre si e impedem o aumento da potência de existir e agir de uma parte humana da Natureza, pondo obstáculos para que ela tome parte no sistema necessário das relações com as outras. Mau é ser impedido de ter parte nesse sistema, mantendo-se como parte isolada e abstrata, pars partialis, impedida de tornar-se pars communis. (CHAUI, 2016, p. 400)*

— o que temos em comum com outras partes humanas da Natureza, existindo igualmente nelas e em nós —, graças à qual podemos determinar o que concorda conosco e fortalece nosso conatus e o que nos é contrário e nos enfraquece. O sistema de conveniências, concordâncias e comunicações entre as partes humanas e delas com as coisas é exatamente o que o Prefácio designa como exemplar humanae naturae, ou o modelo. Graças a essa noção comum, saberemos com certeza o que está em nosso poder (como e quando somos sui juris) e o que está sob o poderio da fortuna (como e quando somos alterius juris). Providos de um critério de medida — aumento ou diminuição da potência do conatus segundo a qualidade e força dos afetos — poderemos determinar, como diz o Prefácio, quando os homens são mais ou menos perfeitos (CHAUI, 2016, p. 401).

As definições seguintes, que não poderemos abordar aqui, indicam as dificuldades que nos impedem de nos aproximar do modelo, notadamente os afetos contrários. A última das definições, no entanto, novamente remete-se ao modelo, na medida em que este modelo é o de uma natureza humana virtuosa. Vejamos a razão disso no próprio enunciado da definição 8: *Por virtude e potência entendo o mesmo; isto é (pela proposição 7 da Parte III), a virtude, enquanto referida ao homem, é a própria essência ou natureza de um homem, enquanto tem poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser compreendidas.* Segundo Chauí: *A definição 8, remetendo à dedução do conatus na Parte III, enuncia a identidade entre virtus e potentia, força e potência, quando a essência ou natureza de alguém é causa adequada de suas ações, idéias e afetos. A virtude é o ingenium de cada um quando seu corpo e sua mente são causas adequadas. Despojada de imperativos normativos, virtude significa, simplesmente, atividade, a aptidão do corpo para múltiplas afecções simultâneas das quais ele é a causa interna e a da mente para ser a causa total da pluralidade simultânea das idéias dessas afecções e das idéias dessas idéias. A potência que define a virtude, isto é, o poder de fazer*

algumas coisas que seguem apenas das leis da natureza de alguém, é o poder para estar sui juris e ser o auctor que modera a força dos afetos (CHAUI, 2016, p. 406). De certo modo, a definição de virtude encerra o quadro aberto pelo prefácio e que parecia ter ficado inconcluso. Agora sabemos em que medida retomamos a autoria de nossa vida, sendo causa adequada de nossos efeitos: isso ocorre na medida de nossa virtude. Se as forças contrárias não prevalecerem, ontologicamente nossa essência se imporá como virtude, unificando o múltiplo simultâneo a partir do conhecimento das noções comuns, ou seja, do modelo da natureza humana (ou então, como será objeto da parte v, a partir do conhecimento intuitivo de nossa própria essência). Não se trata de uma norma impondo a virtude, mas da virtude como fato, que as leis da natureza humana garantem que prevalecerá na medida em que os contrários forem menos fortes, tal como a lei da gravidade garante que uma pedra cairá se não houver obstáculos.

Para compreendermos a novidade da interpretação de Chauí, vale a pena abordarmos outras interpretações clássicas do “modelo da natureza humana” proposto por Espinosa na parte IV. Visto que a ciência intuitiva só conhece singulares, não será o terceiro gênero de conhecimento a dar conta do modelo, portanto os intérpretes terão de explicá-lo por um dos dois outros gêneros de conhecimento. Macherey, por exemplo, apela para o primeiro gênero, ou seja, a imaginação, para dar sentido e função ao modelo da natureza humana. O intérprete destaca o caráter incontornável do uso das noções correlatas de bem e mal, às quais não podemos renunciar devido a sua enorme carga afetiva, capaz de varrer todos os argumentos racionais que poderíamos contrapor-lhes. “Se não pode com eles, junte-se a eles”, poderia ter dito Macherey. Cabe, portanto, usar essas noções imaginárias, mas não se deixando sujeitar por

elas, e sim buscando delas tirar o máximo de benefício, do ponto de vista da própria razão. Para o intérprete, é isso que ocorre quando formamos uma ideia do homem que visamos como modelo da natureza humana: *precisamos desta representação, que nos ajuda a viver, na medida em que ela oferece uma perspectiva a nossos esforços em vista de melhorar nossas condições de existência, o que constitui o objetivo essencial fixado pelo projeto ético, mesmo que este objetivo seja defasado em relação à realidade tal qual ela é, e apresente um caráter parcialmente utópico. Em outras palavras, se se quer mudar a vida, é preciso saber dar espaço ao sonho, desde que de maneira controlada: é preciso dar-se os meios de imaginar as formas de um futuro possível, que dê um sentido, uma orientação ao empreendimento de libertação, esta consistindo em última instância em uma exploração máxima das potencialidades que estão em nós sem que, no mais das vezes, tomemos consciência disso* (MACHEREY, 2005, p. 376).

A interpretação de Macherey despreza totalmente o fato de que as noções de bem e mal, tanto no prefácio como nas definições, envolvem um saber certo, ou seja, não podem ser puramente imaginárias. Não se trata de negar que razão e imaginação possam operar juntas (a política será o terreno privilegiado dessa colaboração), mas dar ao sonho e à utopia o comando no processo de libertação da servidão é fazer da própria libertação um sonho, contradizendo todo o explícito combate que Espinosa faz das utopias nos próprios textos políticos. Em nome do poder afetivo das noções imaginárias, Macherey acaba diluindo a própria racionalidade em utopias, como se a razão não tivesse sua própria carga afetiva, que será explicitada no decorrer da parte IV. Não por outro motivo, a descrição do homem livre comandado pelo desejo racional, no final da parte IV, justamente aquela que para Chauí será a própria construção do modelo da natureza humana, Macherey fará desta descrição uma construção meramente hipotética, afinada com a ideia de que

o projeto ético é uma elucubração sobre o possível. Para Macherey, ao falar do modelo da natureza humana e do homem livre, Espinosa está sonhando de olhos abertos. Nada menos espinosano do que isso.

O livro clássico de Matheron, escrito três décadas antes do de Macherey, busca, como o de Chaui, uma explicação do modelo da natureza humana por meio do segundo gênero de conhecimento, no entanto tem da razão uma visão fortemente contaminada pela normatividade. Tudo aquilo que Chaui afasta do conhecimento por noções comuns (a despeito de a imaginação continuar a ver dessa forma os preceitos da razão), Matheron apresenta como constitutivo da própria razão. Para ele, conhecer pelo segundo gênero é reconstruir mentalmente, a partir das noções comuns, as ideias adequadas das propriedades universais para então aplicá-las, do exterior, aos casos particulares. Por isso, diz o intérprete, *o desejo racional assume paradoxalmente um ar teleológico. Enquanto somos ativos, esforçamo-nos para realizar tudo que decorre de nosso conceito ainda abstrato de “natureza humana”, para fazer que a ele se conforme uma parte cada vez maior de nosso corpo e nosso espírito; mas, enquanto confundimos nosso eu individual com o que lhe vem de fora, este esforço só pode nos aparecer como aspiração a um modelo: a Razão, ao que parece, prescreve-nos uma norma transcendente, um dever-ser opondo-se ao ser, um ideal situado bem além de nossa natureza empírica e ao qual devemos tender como a um fim. E a comparação do real ao ideal, exatamente da mesma maneira que quando se tratava de universais ilusórios, dá lugar a julgamentos de valor: nós nos consideramos, a nossos semelhantes e a nós mesmos, como mais ou menos perfeitos ou imperfeitos segundo a nitidez com a qual se manifesta em nós a definição universal do homem tal como formada pelo conhecimento do segundo gênero. Mesmo que, no melhor dos casos, saibamos muito bem que se trata apenas de um procedimento operativo, sem alcance ontológico, somos obrigados a recorrer a ele enquanto ignoramos e*

não realizamos plenamente nossa essência individual; a Razão é normativa no seu uso prático porque ela é abstrata no seu uso teórico (MATHERON, 1969, p. 225). Ou seja, se Macherey, décadas depois, fará do modelo uma utopia, Matheron, sem ir tão longe, nem por isso se liberta completamente de vê-lo como uma norma externa que se impõe de fora como uma causa final. Os reparos quanto ao caráter operatório, e não ontológico, desta normatividade, não a tornam menos efetiva, e mantêm o leitor igualmente sem resposta diante da afirmação de que a noção correlata de bem envolve um saber certo.

A apresentação matheroniana do conhecimento de segundo gênero parece compatível com formulações de uma obra espinosana de juventude, como o *Breve Tratado*. De fato, ao abordar este tipo de conhecimento, aqui denominado de verdadeira crença, Espinosa assim o caracteriza: *Esse modo de conhecimento nos mostra o que deve ser a coisa, porém não o que ela é verdadeiramente. Por isso jamais nos pode unir à coisa em que cremos. Digo, por conseguinte, que somente nos ensina o que deve ser a coisa, e não o que ela é, e há uma diferença muito grande entre os dois* (ESPINOSA, 2012, p. 98, II, 4, 2). Como nas obras maduras, o conhecimento do bem e do mal vincula-se à ideia de um homem perfeito, também tributária do segundo gênero, mas aqui ela é apresentada como ente de razão, por oposição às criaturas particulares, que são ditas entes reais. Só no registro deste ente de razão, ou homem perfeito, podemos falar em finalidade: *Ademais, como o fim de Adão ou de qualquer outra criatura particular não nos é conhecido senão pelo resultado, então o que podemos dizer do fim do homem deve fundar-se unicamente no conceito de um homem perfeito em nosso intelecto. Podemos conhecer o fim de tal homem porque ele é um ente de razão e podemos conhecer também, como já foi dito, seu bem e seu mal, que são apenas modos de pensar* (ESPINOSA, 2012, p. 100, II, 4, 8). Vemos aqui aparentemente justi-

ficada a teleologia intrínseca ao modelo de natureza humana, tal como descrito por Matheron. Mas será que o quadro descrito pelo *BT* pode ser transferido sem mais para o contexto da Ética? Ou seja, será justo dizer da noção comum, novidade introduzida pela Ética, o que o *BT* dizia do homem perfeito como ente de razão? Tendo a crer que não. As noções comuns ganham na Ética um solo ontológico que não tinham no *BT*, ancorando-se não apenas nas propriedades universais dos corpos, que portanto não são mais simplesmente externas a mim, mas também nos modos infinitos como realização concreta das leis de funcionamento do universo. Não estamos mais na pura exterioridade, daí que a visão normativa do modelo, bem como dos preceitos da razão, não possa mais se sustentar. Desse modo, embora aparentemente oposta, a interpretação de Matheron está mais próxima do que parecia da de Macherey. Ambos, seja por ancorarem-se na imaginação ou em uma compreensão abstrata das noções comuns, repõem a teleologia e a normatividade, que haviam sido expulsas da ontologia, como novas bússolas do projeto ético. Portanto Matheron, à sua maneira, também sonha de olhos abertos. Graças a Marilena Chaui, finalmente despertamos do sonho.

CHAUI AND THE MODEL OF HUMAN NATURE IN SPINOZA'S *ETHICS*

ABSTRACT: This article examines one of the most relevant contributions of the book *A Nervura do Real*, vol. 2, by Marilena Chaui: her analysis of the notion of the model of human nature presented in the Preface to Part IV of Spinoza's *Ethics*. Chaui understands this concept as a common notion, moving away from both the interpreters who see it as a purely imaginary construction, and those who see it as an example of normative rationality.

KEYWORDS: Espinosa, Chaui, model, common notion.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS:

CHAUI, M. *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*, vol. II. São Paulo, Companhia das Letras, 2016.

ESPINOSA, B. *Ética*, São Paulo, EDUSP, 2015.

_____. *Breve Tratado de Deus, do homem e de seu bem estar*, Belo Horizonte, Autêntica, 2012.

MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza: la quatrième partie, la condition humaine*. Paris, PUF, 2005.

MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris, Les Editions de Minuit, 1969.

OLIVA, L.C. *Existência e eternidade em Leibniz e Espinosa*. São Paulo, Discurso, 2016.