

# Cadernos Espinosanos



**ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII**

n. 43 jun-dez 2020 ISSN 1413-6651

IMAGEM Detalhe de *Praça Dam*, 1668, óleo sobre tela por Jan van der Heyden, um dos principais pintores de cenas urbanas da Idade de Ouro Holandesa. A Praça Dam é historicamente um dos locais mais famosos e importantes de Amsterdam e da Holanda.

## ÉTICA ESPINOSANA E FILOSOFIA DA EDUCAÇÃO

Homero Santiago  
Professor, Universidade de São Paulo,  
São Paulo, Brasil  
homero@usp.br

Fernando Bonadia de Oliveira  
Professor, Universidade Federal Rural do  
Rio de Janeiro, Seropédica, Brasil  
fernandofilosofia@hotmail.com

RESUMO: O objetivo do texto é apresentar o interesse e algumas possibilidades de diálogo entre a ética espinosana e a filosofia da educação. Para tanto, propõe-se uma apresentação da filosofia espinosana com ênfase em certos aspectos que possam ser úteis ao estabelecimento desse diálogo, por exemplo, o lugar privilegiado da figura da criança em algumas passagens da *Ética*. Por fim, trata-se de sugerir uma articulação entre o conceito espinosano de alegria e a prática pedagógica, discutindo o problema central do devir ativo.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa; Ética; Educação; Servidão; Devir ativo.

## I. ESPINOSA MONSTRUOSO

Espinosa é um autor que ao longo dos séculos produziu fortes reações de seus leitores, especialmente com a sua principal obra, a *Ética demonstrada segundo a ordem geométrica*.<sup>1</sup> Em torno de seu nome formou-se quase um mito; inúmeras imagens foram surgindo conforme as épocas. É verdade que houve os que amaram esse pensador, mas em geral, sobretudo em seu tempo, a imagem mais corriqueira foi a do monstro. É dessa “monstruosidade” de Espinosa que gostaríamos de partir, invocando dois documentos do século XVII citados por Chauí (1995, pp. 5-8).

Filho de portugueses fugidos da Inquisição, Bento de Espinosa nasceu em 1632 e foi criado na comunidade judaica de Amsterdã. Ainda jovem, aos 23 anos, foi expulso do seio dessa comunidade. Eis um trecho do ato de banimento (denominado *herem*), que foi redigida em português:

Com sentença dos Anjos, com ditto dos Santos, nos emhermamos, apartamos e maldisoamos e praguejamos a Baruch de Espinosa [...] Malditto seja de dia e malditto seja de noute, malditto seja seu levantar e malditto seja seu deytar, malditto elle em seu sayr e malditto elle em seu entrar. Não querera Adonai perdoar a elle que entonces fumeará o furor de Adonai e seu zello nesse homen e yazerá nelle todas as maldisoins as escrittas no libro de esta Ley e arremetará Adonai a seu nome debaxo dos ceos e apartaloá Adonai para mal de todas as tribos de Ysrael com todas as maldissoins [...] Advirtindo que ningem lhe pode fallar bocalmente, nem por

1 A *Ética* e outras obras que possuem uma divisão interna serão referidas conforme essa divisão. As epístolas de Espinosa são indicadas com a numeração de página do volume IV da edição de Carl Gebhardt, indicada pelas iniciais “GIV”. Traduções das cartas em castelhano podem ser encontradas, em conformidade com a paginação de Carl Gebhardt na edição de Atilano Domínguez (ESPINOSA, 1988). As demais obras espinosanas são referenciadas pelo número de página das edições utilizadas.

‘escritto, nem darlhe nenhum favor, nen debaixo de tecto com elle, nen junto de quatrocovados, nen leer papel feito ou escrito por elle.

Preocupado com a fama de ateu que o ronda e sobretudo com os reveses que a liberdade de expressão sofre devido à intervenção dos religiosos em assuntos civis, em 1665 Espinosa passa a trabalhar numa obra diferente, inusitada mesmo para um grande filósofo seiscentista, o *Tratado teológico-político*, que será publicado cinco anos depois. Não demorará muito para os pastores protestantes conseguirem da autoridade secular um édito que proíbe o tratado nos seguintes termos:

Para prevenir contra este veneno pernicioso e impedir, na medida do possível, que alguém possa ser por ele induzido ao erro, julgamos nosso dever declarar esse livro de acordo com o que foi descrito e reputá-lo blasfematório e pernicioso para a alma, cheio de teses infundadas e perigosas e de abominações em detrimento da verdadeira religião. Como consequência, por este ordenamento, interditamos a todos e a cada um imprimir, divulgar ou vender tal livro e outros que lhe sejam semelhantes, sob pena de castigos previstos pelos éditos do país.

Duas condenações ultrajantes, dois exemplos da construção da fama monstruosa. E isso porque nem se conhecia ainda o espinosismo em sua totalidade.

Após abandonar a comunidade em que nasceu, Espinosa passou a vida indo para cá e para lá atrás de tranquilidade. Publicou uma única obra com seu nome (os *Princípios da filosofia cartesiana*); o *Tratado teológico-político* apareceu sob anonimato, e já perto de morrer desistiu de dar a lume a *Ética* (o resultado do trabalho de 15 anos!) porque o clima contra ele era dos mais adversos. Só poucos meses após a morte do filósofo amigos publicaram suas *Obras póstumas*, com nome de impressor falso e a assinatura “B. de s.” Seus trabalhos só voltaram a ser editados no século XIX.

Espinosa morreu em 1677: judeu, excomungado, talhador de lentes, ateu, monstro; “espinosista” virou xingamento. Isso não é exclusividade de Espinosa, é verdade. Era uma época ainda assombrada o início da modernidade; René Descartes (1596-1650) também teve suas querelas, Thomas Hobbes (1588-1679) precisou fugir da Inglaterra, Giordano Bruno (1548-1600) e Galileu Galilei (1654-1642) foram condenados pela Inquisição. Mas insistamos na especificidade da perseguição a Espinosa que se prolongou por séculos. O interessante desse desprezo pelo filósofo, a sua particularidade, é que a abominação proveio não só da parte dos teólogos como também de outros filósofos. Marilena Chaui, em seu *Espinosa, uma filosofia da liberdade*, observa muito justamente: “diferentemente de outros contemporâneos seus — como Galileu, Descartes e Hobbes —, cujas obras também foram condenadas como perigosas para a ordem estabelecida, Espinosa não foi execrado apenas por autoridades políticas e eclesiásticas, e sim também pelos próprios filósofos e cientistas de seu tempo [...]. Poucos pensadores foram tão odiados quanto ele” (CHAUI, 1995, pp. 8-9). O filósofo alemão Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716), que encontrara Espinosa e tinha verdadeira ânsia para conhecer a *Ética*, quando indagado normalmente desconversava, dizia não ter conhecido o autore costumava tachar de “espinosistas” todos os inimigos teóricos, particularmente Descartes; ele se comprazia em caracterizar o sistema cartesiano como prosclênio do espinosismo. Nicolas Malebranche (1638-1715), filósofo francês, dizia que a *Ética* era uma “máquina infernal” e que o leitor corria o risco de ser enredado em suas engrenagens, tanto que era melhor não a ler (cf. MALEBRANCHE, 2009).

A obra infernal foi redigida, ao que tudo indica, entre 1661 e 1675. Neste período, de acordo com as fontes mais antigas e as pesquisas

mais recentes (BUYSE, 2013, pp. 45-46), Espinosa era frequentemente visitado por jovens universitários interessados em estudar o pensamento de Descartes e conhecer os fundamentos da nova ciência, em pleno desenvolvimento à época. A um dos universitários que o procurou, o estudante da Universidade de Leiden Johannes Caesarius, Espinosa ditou boa parte da única obra que publicou em vida com sua assinatura, os já mencionados *Princípios da filosofia cartesiana*, de 1663 (ESPINOSA, 1988, carta9; GIV, p. 42; Carta 13; GIV, p. 63). Além de polir lentes para telescópios, tarefa que lhe interessava profundamente como estudioso da óptica, o filósofo estava intimamente ligado à prática de divulgação do conhecimento científico; sua correspondência demonstra que ele recebia e repassava notícias de descobertas científicas.

A fama de dedicado cientista e habilidoso educador cruzou fronteiras e chegou à Alemanha. Aos quarenta anos, ele foi convidado a lecionar Filosofia na Universidade de Heidelberg. O convite foi feito por um professor da academia, no dia 16 de fevereiro de 1673, com uma ressalva expressa: que Espinosa não transgredisse os limites de respeito à religião ali estabelecidos. A sombra de sua monstruosidade já ia encobrindo a sua reputação. A 30 de março, em resposta ao conselheiro do Eleitor Palatino de Heidelberg, Espinosa recusa a proposta; confessa nunca ter cogitado ministrar lições públicas e, a viver enfadado com os problemas da vida de professor, preferia continuar a buscar serenamente a tranquilidade de ânimo (ESPINOSA, 1988, carta 48, GIV, p. 235).

A redação da *Ética* foi concomitante a encontros e trocas de cartas de Espinosa com um grupo heterogêneo de jovens que, despidos ao máximo de preconceitos, investigavam livremente a verdade. O assim chamado *collegium* espinosano, que em nada se assemelhava ao “colégio” atual, pode ser considerado um expoente

da atividade pedagógica de Espinosa fora das grandes instituições de ensino patrocinadas pelo Estado e comandadas ideologicamente pelas instituições religiosas. Simon de Vries, um dos mais próximos amigos de Espinosa, explicou o funcionamento do *collegium* em uma carta:

No que diz respeito ao colégio, ele está organizado da seguinte forma: um de nós (por turno) lê uma passagem, a explica segundo seu critério e, além disso, demonstra todas as proposições conforme a ordem que você deu. E se acontece que a resposta que um dá não satisfaça a outro, pensamos que vale tomar nota disso e escrever-lhe, para que nos esclareça, se possível, a fim de que, com sua ajuda, possamos defender a verdade contra os supersticiosamente religiosos e cristãos e manter-nos firmes frente aos ataques de todo mundo (ESPINOSA, 1988, carta 8, GIV, p. 39).

Em seu trato epistolar com o amigo, Espinosa discute os fundamentos da verdadeira definição e do método geométrico, chaves para o entendimento global da *Ética*, então em elaboração. Algumas peculiaridades textuais do *Tratado da emenda do intelecto* — pequena obra que nas obras póstumas do filósofo é declarada inacabada — sugerem que Espinosa escrevia e filosofava para os amigos: por exemplo, a palavra *Philosophia* que muitas vezes aparece como sinônimo da *Ética* é frequentemente referida por Espinosa nesse opúsculo como *nostra Philosophia* (“nossa Filosofia”), em provável alusão ao coletivo do *collegium* (DOMÍNGUEZ, 1988, p. 13).

A montagem da máquina infernal de Espinosa esteve envolvida, do começo ao fim, pela aura do ensino e da educação. Antes mesmo da *Ética*, Espinosa já pressentia que sua atividade filosófica, naquilo que também possuía de pedagógica, viria a ser tida como monstruosa. Ao encerrar o *Breve tratado sobre Deus, o homem e seu bem-estar*, ele faz uma advertência aos amigos para os quais o elaborara: que não comunicas-

sem aquelas ideias abertamente, tendo em vista o perigo da perseguição política e religiosa de seu século, ocupado em julgar cruelmente tudo quanto parecesse novo (ESPINOSA, 2012, p. 153). Do mesmo modo, o *Compêndio de gramática da língua hebraica*, outra peça constante do *corpus spinozanum*, foi escrito para amigos interessados em conhecer a língua em que foram compostas as Sagradas Escrituras. Os conhecimentos do hebraico, obtidos precocemente tanto em casa quanto na escola, permitiram a Espinosa elaborar uma interpretação original do Antigo Testamento, a qual veio a se consolidar no *Tratado teológico-político*, livro cujo desfecho constitui uma tenaz defesa da liberdade de pensamento e da liberdade de dizer ou ensinar o que se pensa. Apesar de tudo isso, Espinosa jamais escreveu uma obra sobre a educação, quer um tratado ao modo do *Emílio* de Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), quer um livrinho contendo *Alguns pensamentos sobre educação*, como fez John Locke (1632-1704).

Que interesse haverá, portanto, em estudar no âmbito da educação o pensamento filosófico de Espinosa, autor de uma *Ética* monstruosa? Acreditamos que três sentidos se apresentam para tal investigação. O primeiro é buscar a compreensão da forma pela qual uma ética como a espinozana, instituída contra a moral, pode ser pensada no campo pedagógico. O segundo é procurar entender como se estabelece uma ética contra a moral da recompensa e da punição, típica do filósofo moralista, no domínio das relações de ensino e aprendizagem. O terceiro sentido, finalmente, consiste em identificar qual vem a ser a finalidade prática de uma educação dirigida não a entrar, mas a cultivar os corpos e as mentes, isto é, uma educação orientada à consecução da liberdade e da felicidade humanas.

Iniciaremos nosso trajeto expondo as razões da monstruosidade da filosofia de Espinosa. Em seguida, detalharemos os motivos do impacto do pensamento espinosano sobre a filosofia, descrevendo como se define, segundo ele, Deus, o ser humano e a criança. Posteriormente, serão explicados os elementos da ética espinosana que esvaziam a filosofia prática de todo seu conteúdo moral com o fito de mostrarmos, enfim, como no interior da *Ética* se pode ler a defesa de uma prática educativa calcada não em punições ou recompensas, mas no desejo de conhecer e na busca da vida livre e feliz.

## 2. AS RAZÕES DA MONSTRUOSIDADE ESPINOSANA

Afinal, por que tanta raiva? Qual a monstruosidade espinosana?

Um caso exemplar da correspondência nos esclarece bem. Espinosa conheceu e passou a se corresponder com Henry Oldenburg (1620-1677), secretário da Sociedade Real de Londres, que reunia alguns dos principais homens de saber da Inglaterra, os quais se reputavam esclarecidos e sensatos, amantes da sabedoria e da verdade. Em meados da década de 1660, Oldenburg tem notícias de que Espinosa se dedica a um tratado sobre as Escrituras. Este lhe confessa que está incerto sobre a publicação, tem receio da reação dos leitores. Oldenburg busca convencê-lo a deixar de lado o temor: “Por que vacila, meu amigo, o que teme? Intente, comece, termine uma tarefa tão importante e verá como todo o coro dos verdadeiros filósofos o apoia” (ESPINOSA, 1988, carta 31, GIV, p. 168).

Após algumas cartas, a correspondência se interrompe. Ela só é retomada em 1675, depois que o *Teológico-político* foi publicado e Oldenburg o leu. O tom é bem diferente. O “coro dos verdadeiros filósofos”

não saiu em defesa de Espinosa e Oldenburg insistentemente lhe cobra moderação. Informado do propósito espinosano de publicar “seu tratado de cinco partes”, a *Ética*, alerta: “Rogo-lhe que me permita advertir-lhe, pela sinceridade de meu afeto com você, que não ponha nele nada que pareça debilitar de alguma forma a prática da virtude religiosa” (ESPINOSA, 1988, carta 62, GIV, p. 273).

Em novembro do mesmo ano, o correspondente volta a aconselhar Espinosa, que então prepara notas explicativas a serem acrescentadas a uma nova edição do *Teológico-político*:

Não posso menos que aprovar seu plano de aclarar e suavizar aquelas ideias do *Tratado teológico-político* que atormentaram os leitores. Tais me parecem ser, em primeiro lugar, o que ali se diz, de forma ambígua, sobre Deus e a natureza, já que são muitos os que opinam que você os confunde. A isso se acrescenta que a muitos parece que você suprime a autoridade e o valor dos milagres, ao passo que quase todos os cristãos estão persuadidos que eles são o único fundamento sobre que se pode levantar a certeza da revelação divina. Ademais, dizem que você oculta sua opinião acerca de Jesus Cristo, redentor do mundo e único mediador dos homens, e acerca de sua encarnação e satisfação. E pedem que você expresse claramente sua opinião sobre esses três pontos. Se você fizer isso e suas opiniões forem bem aceitas pelos cristãos sensatos e razoáveis, penso que seus assuntos estarão a salvo (ESPINOSA, 1988, carta 71, GIV, p. 304).

Ora, Espinosa não deixará de ao longo da vida (e sobretudo na *Ética*) exprimir suas opiniões sobre tais assuntos. Contudo, para desconsolo de Oldenburg e dos “verdadeiros filósofos”, nenhuma de suas opiniões podem ser aceitas por pessoas “sensatas”; elas vão sim é dar acabamento à imagem de ateu monstruoso, de completa *insensatez* da filosofia espinosana. O único coro que se levanta é o dos que pedem a execração completa do espinosismo. Na carta de Oldenburg descobrimos uma

pista precisa para começar a entender o porquê da “monstruosidade” espinosana. Salientemos as três teses que ele elenca como inaceitáveis: 1) identificação entre Deus e natureza; 2) negação dos milagres e da revelação; 3) negação da divindade de Cristo e, portanto, da redenção. Nenhum “cristão sensato e razoável”, alega o correspondente, poderia acatar isso. Pudera! O traço monstruoso mais geral de Espinosa é propor ao leitor um universo inteiramente diferente do tradicional universo *judaico-cristão* que conhecemos. Três dos principais pilares dessa concepção de mundo são abalados por Espinosa: a imagem de um Deus pessoal, transcendente, criador do mundo; a ocorrência de milagres, intervenções extraordinárias desse Deus; a possibilidade de uma redenção, isto é, da salvação por meio da religião e de uma vida pós-morte. No fundo, o espinosismo põe em xeque toda uma civilização e seus valores mais arraigados, aqueles mesmos que servem para conferir um sentido às coisas e à existência humana. E Espinosa, nesse aspecto, é crudelíssimo. As crenças que moldam o universo judaico-cristão não são, segundo sua filosofia, mais que produtos dos preconceitos e da superstição; uma superstição disseminada que se manifesta em todos os setores da vida, inclusive o saber, onde se camufla sob forma sutil — razão por que não nos deve espantar o fato de que a filosofia espinosana tenha sido objeto de ojeriza não só de teólogos mas também de “verdadeiros filósofos” como Leibniz, Malebranche, Oldenburg.

Em termos gerais, podemos definir a monstruosidade espinosana como a denúncia de nossa civilização judaico-cristã (e de tudo que ela implica) e o assinalamento dessa civilização como uma estrutura explicativa do real nascida da superstição e que é ela mesma uma forma atroz de superstição.

Monstruosa, para muitos, é tal denúncia. Gratuita, porém, ela está longe de ser. No âmbito da filosofia espinosana, dois motivos animam a operação: primeiro, um racionalismo absoluto, o compromisso inegociável com a busca da verdade; segundo, a orientação da filosofia para a felicidade e a liberdade. Um motivo eminentemente teórico e um motivo eminentemente prático, os quais se conjugam no espinosismo de maneira sólida, dando forma a uma filosofia toda particular cuja obra-prima resultante de toda uma vida de trabalho receberá um nome apropriado: *Ética*. Embora um pouco inusitado para o século XVII, o nome “ética” traduz a indissociabilidade dos objetivos práticos e teóricos da empresa, e tem o mérito de estampar já no cabeçalho do livro toda a alegada “monstruosidade” da filosofia de Espinosa. O âmago dessa enorme construção filosófica é uma nova concepção de Deus, apresentada na primeira parte do livro.

### 3. O DEUS DE ESPINOSA

Existe uma única substância e esta substância é Deus. Dentre as inúmeras teses inovadoras trazidas pelo espinosismo, talvez nenhuma seja tão característica dessa filosofia nem tenha provocado tanto escândalo entre os seus contemporâneos quanto essa. Na economia do sistema espinosano, é da unicidade substancial que decorrem todas as outras verdades; no seu todo, o espinosismo pode ser entendido como o estudo amplo e rigoroso das implicações da afirmação de que há uma única realidade, Deus, e que todas as coisas são Deus na medida em que são modificações de Deus. A tese rompe inteiramente com a tradicional concepção de um Deus pessoal, bom, dotado de vontade, que cria um mundo que é diferente dele e do qual está separado.

Substância, conforme Espinosa, é aquilo que existe em si mesmo e é concebido por si mesmo, ou seja, algo inteiramente independente de qualquer outra coisa, no que se refere tanto à sua existência quanto à sua essência (e portanto sua inteligibilidade). Por contraposição, pensemos num ser humano qualquer. Um ser humano não existe por si mesmo, mas por outro (seja qual for este outro: seus pais, um deus, etc.); justamente por depender de outro, o conceito desse ser humano depende não apenas de si mesmo como também do outro que causou sua existência; a essência completa desse ser humano deve envolver outra coisa que não ele. Logo, ele não é substância; se o fosse, existiria e seria concebido só a partir da própria força e potência de seu ser.

Como se vê, o ponto fundamental para determinarmos o estatuto substancial de algo é a causa desse algo; causa que, para a filosofia moderna, vincula-se imediatamente à compreensão: uma coisa é verdadeiramente conhecida quando é conhecida pela sua causa. Dado isso, indaguemos: qual é a causa de uma substância? Não pode ser uma causa diferente dela, pois nesse caso não seria substância — como ocorre a um ser humano qualquer. Tampouco pode ser ela sem causa; como a compreensão verdadeira se dá pela causa, seria o mesmo que dizer que uma substância é inteiramente incompreensível. A única resposta possível é: uma substância tem causa e tal causa não lhe é exterior; uma substância é causa de si mesma, ou seja, sua causa está envolvida em sua própria essência e existe necessariamente. Uma substância existe sempre, não conhece início ou fim, é pura afirmação de sua própria existência; por isso, ainda, deve ser dita eterna (é o que existe necessariamente) e infinita (não é limitada por nada exterior a ela).

Deus é uma substância. Logo, Deus é causa de si, eterno e infinito. Mas não só. Falta um dado capital: Deus não é apenas *uma* substância,

Deus é a substância. “Além de Deus”, afirma Espinosa, “nenhuma substância pode ser dada nem concebida” (ESPINOSA, 2015b, EI, p14, p. 67). Como se chega aí? Na sexta definição da primeira parte da *Ética*, Deus será definido como o “ente absolutamente infinito”, aquele a cuja essência “pertence tudo o que exprime uma essência e não envolve nenhuma negação”. Noutros termos, pertence à essência divina tudo que existe, existiu e existirá, tudo de que se possa dizer “é algo” (seja um ser humano, uma ideia, um fato); todavia, sendo a substância única pura positividade, não pode pertencer-lhe o que envolve negação, isto é, o que é contraditório e não pode existir (por exemplo, um círculo quadrado). Tudo o que é, está necessariamente contido na essência de Deus, que por isso mesmo pode ser dito a totalidade das coisas, o real; nada havendo fora de Deus. A chave para entender isso é a já mencionada autocausalidade divina; pois, “no sentido em que Deus é dito causa de si, cumpre dizê-lo também causa de todas as coisas” (ESPINOSA, 2015b, EI, p25, cor., p. 91). É por um único ato que Deus causa a si e a todas as coisas; autoproduzindo-se, ele produz em simultâneo todas as coisas, as quais são consequências necessárias de sua essência e modificações de seu próprio ser. Um exemplo geométrico talvez facilite a compreensão desse necessário envolvimento. Dado um triângulo, em simultâneo se dá a propriedade de que a soma de seus ângulos é  $180^\circ$ ; ora, sem a figura, não há a propriedade; mas também, em troca, sem a propriedade, não se tem a figura. A relação entre figura e propriedade é de absoluta simultaneidade e necessidade.

Temos o mesmo na relação entre Deus e seus efeitos. Nele, causar-se é produzir no seio do mesmo, com necessidade, a diversidade, diferenciando-se em infinitos efeitos. Deus não escolhe produzir isso ou aquilo; tudo se segue de sua essência tal como uma propriedade segue-se

de uma figura geométrica. O que se segue, os efeitos, são modificações da substância, são o que Espinosa chama de *modos*. Se a substância é o que é em si e concebido por si, um modo é o que é em outro e concebido por outro. Tudo o que há, é ou substância ou modo, ou a substância que se modifica ou as modificações dessa substância. É a isso que chamamos de realidade. Rigorosamente falando, no espinosismo o real não tem um Deus, muito menos um criador; o real é Deus.

#### 4. O SER HUMANO DE ESPINOSA

O que é, de acordo com Espinosa, um ser humano? É um modo finito, uma modificação determinada da substância única (Deus ou a natureza); mais precisamente, um modo que é modificação de dois atributos da substância, o atributo extensão e o atributo pensamento. O ser humano é pensamento e extensão, é corpo e é mente. À diferença de Descartes, porém, Espinosa não concebe a mente como uma substância; para ele, a mente é ideia do corpo, ideia que é potência de produzir ideias, as quais entre outras coisas exprimem tudo que se passa no seu corpo. É pelo corpo, pois, que devemos começar.

Um corpo, qualquer corpo, é um complexo de outros corpos menores em número infinito. Quando falamos de “indivíduo” (não necessariamente humano, uma coisa individual qualquer) queremos dizer que um corpo é constituído por outros corpos que possuem uma proporção de movimento e repouso característica, a qual os faz constituir um corpo distinguível de outros. Como um corpo nunca está sozinho, mas em permanente relação com outros corpos que ele afeta e pelos quais é afetado, essa proporção característica da coisa varia incessantemente, em maior ou menor grau, e no limite da variação a coisa é destruída como

tal, tornando-se outra coisa (é a morte). Por isso, pode variar e com isso o corpo sofre transformações; no limite da variação e da transformação o corpo é destruído, torna-se outro(s) corpo(s) (é o que chamamos morte, evento ocasionado sempre a partir do exterior). A variabilidade é ininterrupta e necessária; porém, “cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser” (ESPINOSA, 2015b, EIII, p. 6, p. 251), isto é, continuar existindo, mantendo ou fortificando a sua proporção de movimento e repouso característica. Este esforço (*conatus*) vital é definido por Espinosa como a “essência atual da própria coisa” (ESPINOSA, 2015b, EIII, p7, p. 251) e confere ao corpo uma determinada potência de agir e existir que, também ela, pode variar.

Tal esforço, tal potência manifesta-se também na mente. Sendo ideia de um corpo, de seu corpo, como dissemos, a mente exprime em ideias tudo que se passa nesse corpo de que ela é ideia; noutros termos, ela tem consciência de tudo que se passa em seu corpo, inclusive do esforço de perseveração do corpo; a mente é também um esforço, um *conatus*, que exprime sob o pensamento o mesmo esforço que o corpo exprime sob a extensão. No corpo, o *conatus* chama-se *apetite*, esforço em busca de qualquer coisa que se acredite aumentar a própria potência; já na mente o mesmo esforço chama-se *vontade*, a partir da qual tem-se o que é denominado *desejo*, que nada mais é que o mesmo apetite do corpo acompanhado da consciência tanto do esforço quando do objeto que se acredita poder aumentar a potência de agir do corpo e da mente (ESPINOSA, 2015b, EIII, p. 9, esc. p. 257).

As afecções de um corpo podem ser, relativamente a tal corpo, boas ou más; ou seja, podem fortificar a sua proporção de movimento e repouso características e portanto servir à sua perseveração na existência (a alimentação, por exemplo) ou podem enfraquecer e até destruir tal

proporção produzindo uma outra (o envenenamento, por exemplo). Na mente se dará sempre uma ideia dessa passagem, ideias dos aumentos ou diminuições da potência do corpo; tais ideias podem exprimir ou *alegria* ou *tristeza*; palavras que têm sentido preciso, conforme as definições espinosanas: “alegria é a passagem do homem de uma menor a uma maior perfeição”; “tristeza é a passagem do homem de uma maior a uma menor perfeição” (ESPINOSA, 2015b, EIII, def. af., 2-3, p. 341). Tais ideias das variações da potência de agir do corpo, bem como outras que daí derivam, são chamadas por Espinosa de *afetos*. Assim ele os define: “Por Afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções” (ESPINOSA, 2015b, EIII, def. 3, p. 237).

Os afetos de alegria e tristeza, enquanto ideias que a mente produz das afecções do corpo, ao lado do desejo, são afetos primordiais; aqueles que, com a intervenção da memória, vão dar origem a outros afetos; assim, por exemplo, a demonstração de que a mente, ao imaginar “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, 2015a, EIII, p13, p. 259). Isto permite a Espinosa deduzir os afetos de amor e ódio paralelos ao desejo, no qual opera sempre uma tendência do modo finito ao seu exterior. Os afetos de amor e ódio não são mais que afetos de alegria e tristeza acompanhados da ideia de uma causa exterior. O amor é a alegria acompanhada da ideia da causa exterior que me alegra; com efeito, possuo uma atração que faz com que eu me esforce por ter determinada coisa sempre presente e assim dar continuidade à situação de aumento de minha potência de agir e existir — quero ficar perto da pessoa amada, da coisa amada. Pelo contrário, o ódio é

a tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior que me causa repugnância, visto que contribui para a diminuição de minha potência de agir e existir — quero ficar o mais longe possível da pessoa ou da coisa que me causa ódio.

Alegria, tristeza, amor, ódio, desejo. A partir desses afetos é que se deduzirão todas as ramificações da intrincada vida afetiva dos seres humanos, sempre em busca do fortalecimento de sua potência. Fortalecer a nossa potência de agir, de afetar e ser afetado; fortalecer ao máximo o nosso *conatus*; afigura-se assim o imperativo ético fundamental do espinosismo, que poderíamos resumir num único mandamento: *Alegrai-vos e fazei de tal forma que esta alegria seja a mais constante possível.*

Recordemos: o corpo é afetado, dá-se no corpo uma afecção, uma mudança que ou mantém ou fortifica ou enfraquece a sua proporção de movimento e repouso característica. O primeiro caso é indiferente, deixemos de lado. Nos outros, há um aumento ou diminuição da potência de agir do corpo. Tais afecções são de imediato percebidas pela mente; ou melhor, para não imaginarmos aqui uma mente substancial que fica a observar a corpo, tais afecções exprimem-se na mente como ideias; a mente é ideia de um corpo e de tudo que ocorre nele. Tais ideias, na mente, das afecções, no corpo, exprimem o aumento ou a diminuição da potência do corpo e da mente e são, assim, alegres (aumento) ou tristes (diminuição). Se o imperativo básico é alegrar-nos, isto quer dizer: buscar sempre afecções/afetos alegres, buscar encontros alegres e preencher ao máximo a nossa potência de agir com alegrias, isto é, aumentos dessa potência; por outro lado, afastar ao máximo as tristezas, fugir aos encontros tristes e a tudo que acarreta diminuição de nossa potência. No plano ético, ou seja, aquele que se refere à nossa felicidade e à nossa liberdade, a questão crucial é dar cumprimento a esse imperativo da melhor forma possível.

## 5. A CRIANÇA DE ESPINOSA

No final do capítulo 17 de *Espinosa e o problema da expressão*, Deleuze (1968, p. 267) empregou a fórmula *devir-ativo* (*devenir-actif*) para traduzir esse imperativo ético de alegrar-nos e passarmos, tanto quanto possível, da tristeza à alegria, de uma potência menor a uma maior. O corpo infantil é uma referência precisa para examinarmos esta passagem (*transitio*), uma vez que é simultaneamente o exemplo pontual do que Espinosa chamou de *servidão* e do que ficou conhecido, a partir de Deleuze, como *devir-ativo* espinosano.

A servidão se define, segundo Espinosa, pela impotência humana de moderar os afetos. O servo, incapaz de viver *sui juris* (sendo senhor de si), conhece muito pouco o próprio ser, as coisas e Deus; ele é, por isso, impotente para afastar as tristezas e fugir aos afetos contrários. O servo vive na dependência de algo ou de alguém que está fora dele, não pode conservar o próprio corpo sem se curvar ao mundo exterior, e sua potência varia de acordo com os desvãos da fortuna, arrastado pelo turbilhão afetivo para lá e para cá, sem uma firme disposição interna a agir.

A identificação da infância como exemplar mais bem lapidado de servidão na obra de Espinosa pode encontrar suas fontes e origens na vida do filósofo. Sabemos que desde muito jovem ele devia estar acostumado ao convívio com crianças e deve ter habitado uma casa cheia de outras crianças (NADLER, 2003, p. 45). Certas notícias dão a entender que, por algum tempo, ele foi constrangido por necessidade financeira a trabalhar com os pequenos (RAVÀ, 2013, p. 269). Não é um despropósito supor que Espinosa tenha ido além da mera observação assistemática da infância. Como veremos adiante, em pontos difusos de sua obra surgem constatações perspicazes sobre o desenvolvimento e o comportamento

infantil que nos autorizam a ver no filósofo um espírito empenhado em detida observação da vida e do corpo das crianças pequenas.

Neste momento, porém, interessa-nos lera parte final da *Ética*, em seus últimos laços argumentativos. Ali, Espinosa nos oferece um raciocínio que permite capturar, de uma só vez, a dupla exemplaridade do bebê: *servo e devir-ativo*.

Quem tem um Corpo como o do bebê ou do menino, apto a pouquíssimas coisas e maximamente dependente de causas externas, tem uma Mente que, em si só considerada, quase não é cônica de si, nem de Deus, nem das coisas. Ao contrário, quem tem um Corpo apto a muitíssimas coisas, tem uma Mente que, em si só considerada, é muito cônica de si, de Deus e das coisas. Portanto, esforçamo-nos antes de tudo, nesta vida, para que o Corpo da infância, o quanto sua natureza permite e a isso o conduz, transforme-se num outro que seja apto a muitíssimas coisas, e que se refira a uma Mente que seja muito cônica de si, de Deus e das coisas. (ESPINOSA, 2015b, EV, p39, esc., p. 573).

A primeira parte do trecho aponta com nitidez as causas que fazem do bebê um modelo de servidão; seu corpo está pouco apto ao encontro com o mundo, ele depende ao máximo do cuidado da geração adulta que o cerca, sua mente conhece pouquíssimas coisas, *quase* não tem conhecimento de si, das coisas e de Deus. O bebê difere radicalmente de um corpo apto a ter sua potência aumentada no contato com o mundo, a do ser humano chamado *livre*, senhor de si. A segunda parte do texto evidencia outro lugar para o corpo infantil, o lugar do tornar-se ativo.<sup>2</sup>

2 Não vemos aqui qualquer semelhança com a concepção adultocêntrica da criança como “vir a ser”, isto é, a visão teleológica de que “a infância é, essencialmente, um período de promessa: seu significado principal reside naquilo que ela virá a ser” (CARVALHO & BERALDO, 1989, p. 57). O devir-ativo espinosano, ao contrário, toma a criança como

Agora importa perceber na criança o *processo* pelo qual ela se torna ativa em seu comércio com as coisas exteriores.

A pergunta decisiva é: como o bebê devém ativo e livre, se ele parte da impotência *quase* absoluta? Enfatizamos a palavra “quase” justamente para marcar a fonte do devir-ativo, isto é, aquele mínimo de potência a partir do qual é preciso fazer nascer mais potência. Por esta razão, Espinosa declara (em tom praticamente imperativo) nos *esforçarmos* pela *transformação do corpo da infância*, isto é, um corpo de início maximamente dependente do exterior, convertendo-o em *outro corpo*, apto a muitas coisas, com uma mente que venha a ter conhecimento de si mesma e das coisas que a circundam. Cabe notar ainda, no argumento disposto, o papel de restrição da sentença “quanto sua natureza permite e a isso o conduz”, posta em referência ao corpo infantil; com esta restrição, Espinosa sugere que, em nosso esforço por transformar o corpo do bebê em um corpo adulto, devemos respeitar a natureza corporal de cada indivíduo, suas formas e limites.

Notamos nessa passagem da *Ética* a defesa de um projeto de trabalho pedagógico com a criança calcado na educação do corpo e acima de tudo no respeito à corporeidade infantil. Poderíamos encontrar um delineamento do projeto de educação corporal espinosano em uma crítica que o filósofo francês Henri Bergson (1859-1941) fez aos métodos de ensino do começo do século xx. Segundo ele, “um saber imediatamente livresco” constrange e limita o desempenho de atividades infantis que carecem apenas de “um impulso” para se desdobrar; ao contrário, a inteligência da criança ganha mais força quando ela aprende com

modelo de potencialização em crescimento contínuo, processo comum a qualquer ser humano que experimenta a passagem de uma potência menor a uma maior.

as próprias mãos a trabalhar a matéria. Bergson centra sua atenção na mão da criança e naquilo que designa *educação da mão*. “A mão da criança experimenta-se naturalmente em construir. Ajudando-a, fornecendo-lhe pelo menos ocasiões para tanto, obteríamos mais tarde do homem feito um rendimento superior; aumentaríamos singularmente o que há de inventividade no mundo” (BERGSON, 2006, p. 96, trad. modificada).<sup>3</sup>

Naturalmente, ao contemplarmos o raciocínio de Bergson não encontramos as mesmas palavras que ocorreriam a Espinosa para descrever a natureza de seu projeto pedagógico. Entretanto, ao partir da concepção de que a inteligência se produz materialmente, pela manipulação da matéria, e ao propor a continuidade entre corpo e mente, o filósofo francês parece pensar junto a Espinosa.<sup>4</sup> É bem verdade que, no caso de Espinosa, o que ele afirma sobre a mão deve valer para o corpo todo e cada uma de suas partes. Contudo, a articulação entre as duas formas de pensar a educação do corpo da criança pode explicar o motivo pelo qual a parte mais essencial da crítica bergsoniana soa muito semelhante

3 Bergson fez esta observação muito antes da proliferação do discurso construtivista no campo da Educação. Nele a ideia de *construção* remete às práticas naturais de relação do corpo da criança com o mundo material e humano que a rodeia.

4 Não é absurdo aproximar a posição de Bergson daquela sustentada por Espinosa no *Tratado da emenda do intelecto*. Nos parágrafos 30 e 31 deste escrito, Espinosa promove a correspondência entre os “instrumentos inatos” do corpo e a “força nativa” do intelecto. Ao esclarecer que a busca do melhor método para investigar o verdadeiro não se faz pelo recurso a outro método que venha justificá-lo, Espinosa emprega a seguinte comparação: “Do mesmo modo pelo qual os homens, de início, foram capazes de fazer com instrumentos inatos algumas coisas fáceis, ainda que laboriosa e imperfeitamente, e uma vez confeccionadas estas, confeccionaram outras mais difíceis com menor labor e mais perfeitamente, (...) assim também o intelecto, com sua força nativa, faz para si instrumentos intelectuais com os quais adquire outras forças para outras obras intelectuais, e com essas obras, outros instrumentos, ou seja, um poder de investigar mais adiante” (ESPINOSA, 2015a, pp. 43-45).

àquela de Espinosa no escólio da proposição 39 da parte v da *Ética*: “Exercitemos (...) a criança no trabalho manual e não abandonemos esse ensino a um técnico. Enderecemo-nos a um verdadeiro mestre, para que ele aperfeiçoe o toque a ponto de fazer dele um tato: a inteligência subirá da mão para a cabeça” (BERGSON, 2006, p. 96). Aí, a educação é um processo que deve ter como ponto de partida e como alvo o corpo. Para educá-lo não é necessário um mero técnico ou um moralista ditador de regras, mas um “verdadeiro mestre” que possa aperfeiçoar o mero toque transformando-o em um verdadeiro sentido corporal.<sup>5</sup>

Delineia-se aqui, tanto em Espinosa quanto em Bergson, um mestre que trabalha o corpo da criança, levando ao aperfeiçoamento de suas disposições corporais.<sup>6</sup> De acordo com a ética espinosana, na mesma linha da crítica bergsoniana, não é pela prescrição de regras providas de maneira transcendente do mundo adulto que a criança devém ativa. Inversamente, como veremos a seguir, a ética para Espinosa é uma forma

5 Não é lícito deduzir, a partir da leitura do fragmento acima, uma vaga crítica à educação pelos livros. O filósofo francês está criticando uma educação *imediatamente* calcada em práticas livrescas, ou seja, sem as mediações com o âmbito da vida. A negligência relativamente ao corpo nesse modo de educar suprime ou faz passar despercebida a relação construtiva da corporeidade da criança com o mundo; comprime-se, como escreve Bergson, práticas que, no corpo da criança, careciam apenas de um *impulso* para seu pleno desenvolvimento.

6 É necessário ter cuidado para não identificar o sentido espinosano que conferimos à expressão “aperfeiçoamento das disposições corporais” ao ideal kantiano de educação como desenvolvimento das “disposições naturais para o bem” (KANT, 2000, p. 19). Kant compreendia que o aperfeiçoamento das disposições naturais para o bem implicava, já de início, o disciplinamento do corpo infantil, enquanto ato de extirpação da “selvageria” ou da animalidade nativa da criança. Instituída a disciplina, abre-se espaço para a instrução (pp. 12-13). Espinosa, ao contrário, reivindica uma transformação do corpo, *tanto quanto puder*, em outro corpo mais potente, em consonância com o escólio da proposição 39 da parte v da *Ética*.

de conhecimento da natureza e do ser humano (uma parte da natureza) que não cede à tentação do dever-ser.

## 6. UMA ÉTICA CONTRA A MORAL

Todos sabemos, de antemão, algo acerca do que seja a ética, que conjunto de questões gira em seu entorno e quais as funções que esse ramo de saber tradicionalmente desempenhou. É desnecessário, pois, reproduzir aqui generalidades que um bom dicionário de filosofia pode fornecer. Nosso propósito, ao contrário, justamente porque já trazemos conosco uma imagem do que seja a ética, é indicar o quanto Espinosa se afasta dessa concepção comum, já que não se apresenta como uma moral, e confere outros contornos ao campo ético.

Entendamos por moral (funde-se ela sobre uma religião, um saber, ou sobre qualquer outra coisa) um sistema de julgamento de ações que recorre a valores e regras, e que, conferindo realidade a tais valores ou regras, prescreve certos tipos de ações; uma moral é um discurso do dever-ser, logo não é uma forma de conhecimento do ser, do real. A ética espinosana *não é uma moral*, e não apenas não é uma moral como esvazia de sentido todo discurso moralista, colocando-se *contra a moral*. Espinosa assim o faz mediante a articulação de duas teses.

### 1) *A crítica dos valores, inclusive aqueles fundamentais de Bem e Mal*

O que é um valor? Se concebemos a moral como um sistema de julgamento de ações, é preciso haver critérios de julgamento. Tais critérios são os *valores*; estes expressam *medidas, padrões* que servem à avaliação das ações e determinam o *juízo*, a *sentença* sobre a correção ou não de cada ação.

Exemplifiquemos com o caso dos valores Bem e Mal. Na medida em que o ser é pura positividade, Espinosa se alinha a uma antiga tradição que afirma que o Mal não tem realidade, sendo apenas uma ilusão da parte daquele que não consegue enxergar o perfeito funcionamento das coisas. É uma concepção que um filósofo cristão como Leibniz pode abraçar inteiramente sustentando que “o mal, propriamente falando, não é nada”, apenas uma “privação do ser” (Apud GAUDEMAR, 2001, verbete “mal”). A originalidade de Espinosa está em, graças à mesma positividade do ser, dar um segundo passo que radicaliza a tradição: se o Mal não tem realidade, tampouco o Bem pode ter. Se tudo que é real é Deus ou modificação de Deus, que sentido haveria em dizer que isso é bom ou aquilo é mau? Nenhum. Para o espinosista, nas palavras de Gilles Deleuze, “o Bem não tem mais sentido que o Mal: não há nem Bem nem Mal na Natureza” (DELEUZE, 1968, p. 232). Em rigor, tomados absolutamente (com maiúsculas!), são apenas universais forjados pela imaginação e que nada dizem das coisas, apenas do modo como nós sentimos, vivenciamos, julgamos as coisas. Bem e Mal, tais como os demais valores que servem ao discurso moral (o Justo, o Injusto, o Certo, o Errado; como ainda outros valores nem tão religiosos, como o Normal e o Patológico), são apenas universais forjados por nossa imaginação, e portanto dependentes da individualidade (Espinosa diz do “engenho”) de cada um, e não podem sustentar um discurso que ultrapasse os limites dessa individualidade. Ao abandonar esse campo, a ética espinosana situa-se para além do Bem e do Mal, assim como dos demais valores escritos com maiúsculas, isto é, compreendidos de forma absoluta e inscritos na própria realidade. Segundo tal ética, é impossível a elaboração de um receituário de boas e más ações, um código que prescreva universalmente o que seja uma conduta “ética” ou uma conduta “não ética”.

2) *A ética é uma forma de conhecimento e investiga a natureza (de que o ser humano é uma parte)*

Ao contrário da moral que versa sobre “entes de imaginação” (aqueles valores absolutos e universais com maiúsculas), a ética espinosana busca *compreender* (no sentido mais forte de inteligir, o que denota uma ação intelectual) o comportamento, as formas de ser e desenvolver-se das naturezas humanas conforme a singularidade de cada uma; nesse sentido, ela é um método de compreensão e explicação das *formas de existir* dos seres humanos. Frisemos aqui a ideia de singularidade. Diferentemente da moral, que se compraz em universais e valores irrealis, a ética dirige-se ao real, e este não conta senão com seres singulares; dada uma singularidade, trata-se de perguntar como um ser pode alcançar o pleno desenvolvimento de sua própria natureza singular. Portanto, o lema básico dessa ética é, ao invés de julgar e condenar, compreender: “não rir, não lastimar, não detestar, mas compreender” (ESPINOSA, 2009, I, § 4, p, 8).

Com isso se entende a impossibilidade, desde o ponto de vista espinosano, de um saber ético apregoar ações “éticas” ou “não éticas”. A nossa “ética” corriqueira só pode falar assim porque não é um saber, mas uma espécie de comédia de erros e acertos — no *Tratado político* (ESPINOSA, 2009, I, §1, pp. 5-6.) Espinosa afirma que os filósofos “em vez de uma ética, escreveram uma sátira”. De fato, não haveria sentido em falar dessa maneira sem a investigação da natureza e das naturezas, sem a compreensão de que tudo que se dá ocorre segundo causas determinadas? Digamos, por exemplo, que alguma dessas ações tachadas de “não éticas” pertencesse à minha natureza, à minha essência; então o “não ético” dos moralistas seria para mim uma *virtude*; reiteremos: ser não ético, nesse caso, significaria ser *virtuoso*, quer dizer, ser *ético*, pois se trata do livre desenvolvimento da minha natureza, daquilo que sou necessariamente.

Em sua correspondência, Espinosa oferece um exemplo (absurdo, é verdade) que deixa isso claro, marcando a necessária consideração da singularidade de cada ser.

Se um homem percebe que pode viver mais comodamente pendurado na forca que sentado à sua mesa, ele agiria como um insensato ao não se pendurar; do mesmo modo, quem percebesse claramente que pode usufruir de uma vida ou de uma essência melhor cometendo crimes que sendo virtuoso, seria também insensato se se abstivesse de cometer crimes. Pois, com relação (*respectu*) a uma natureza humana tão pervertida, os crimes seriam virtude (ESPINOSA, 1988, carta 23, GIV, p. 152).

Resumindo, a ética espinosana não é uma moral porque se firma como um saber e não pretende elaborar um discurso do dever-ser. A ética envolve uma ontologia e a ontologia, por sua vez, tem um eminente valor ético. É preciso conhecer a natureza das coisas, é preciso conhecer a natureza humana e a natureza de cada um: sua singularidade, sua essência, isto é, conforme já vimos, seu desejo. É nesse âmbito que se põe o problema ético fundamental, que admite várias formulações: como nos alegrarmos? como nos tornarmos mais potentes? como devir-ativos?

## 7. UMA EDUCAÇÃO CONTRA A SERVIDÃO

Recusar valores absolutos (Bem e Mal, por exemplo) não implica recusar que os valores, desde que tomados de modo relativo, isto é, com relação a (*respectu*, com diz a carta há pouco citada) uma natureza humana específica, a uma singularidade possam ter um sentido importante (bem e mal, bom ou ruim, por exemplo, sempre com minúsculas). O bem e o mal – para insistirmos nesse caso paradigmático – nada mais são do que modos de pensar relativos àquilo que julgamos útil ou nocivo para a

nossa conservação. No início da parte IV da *Ética*, explica-nos Espinosa: “por bem entenderei isso que sabemos certamente nos ser útil”, por “mal entenderei isso que sabemos certamente impedir que sejamos possuidores de um bem qualquer” (ESPINOSA, 2015b, def. 1-2, p. 379). *Certo scimus*, escreve Espinosa, *sabemos certamente*. Bem e mal correspondem àquilo cuja utilidade ou nocividade conhecemos com certeza porque, até a parte IV, foi sendo cada vez mais desenvolvido e ampliado nosso conhecimento da natureza humana, conhecimento do qual emerge a própria ética que se coloca contra a moral e os moralistas.

Ao avançar nas páginas da *Ética*, o leitor vai se deparando com um dos principais saberes da prática, qual seja, o de que na vida comum não sabemos sempre *com certeza* o que nos é bom ou mau, o que nos causa alegria ou tristeza. Não somos dotados de uma mente capaz de decidir livremente, isto é, desconhecendo determinações, a respeito do bem e do mal em cada uma das escolhas do cotidiano; dependemos sempre das coisas exteriores e da maneira como elas nos afetam na vida ordinária. Não obstante, ilusoriamente, porque conhecemos nossas ações, julgamo-nos capazes de sempre, conforme nosso livre arbítrio, tomar a melhor decisão.

Os homens equivocam-se ao se reputarem livres, opinião que consiste apenas em serem cômicos de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados. Logo, sua ideia de liberdade é esta: não conhecem nenhuma causa de suas ações. Com efeito, isso que dizem, que as ações humanas dependem da vontade, são palavras das quais não têm nenhuma ideia. Pois todos ignoram o que seja a vontade e como move o Corpo (ESPINOSA, 2015b, EII, p. 35, esc., p. 191).

Inspirando-nos numa famosa analogia de Espinosa, a do verme no sangue (ESPINOSA, 1988, carta 32, GIV, p. 170-171), podemos supor que

estamos no universo como uma mariposa que ronda uma lâmpada acesa no interior de um ambiente situado ao lado de outro cômodo similar, mas que dispõe de uma lâmpada apagada. Se, observando este fenômeno, apagarmos a lâmpada acesa e acendermos a que antes estava apagada, veremos a mariposa seguir para o lugar que então se iluminou. Se a mariposa acreditasse, como os seres humanos, que detém a capacidade de livre escolha, imaginaria que passou ao ambiente iluminado por uma livre decisão de sua mente, já que prefere (para o bem de sua conservação) o calor da lâmpada acesa ao frio da lâmpada apagada. Ela teria, pois, consciência de sua ação, mas desconheceria suas causas verdadeiras: não se daria conta de que passou de um ambiente a outro não porque assim livremente quis, mas porque nós assim determinamos, ou seja, a partir de nossa vontade de apagar uma lâmpada e acender outra. O mesmo se passa com os seres humanos, uma vez que se julgam livres e se imaginam possuidores de uma mentecapaz de livremente decidir, mas ignoram o modo pelo qual as coisas exteriores os constroem a agir como agem.

As pessoas amiúde consideram imediatamente boas algumas coisas, embora delas decorram grandes tristezas, como, por exemplo, comer demais; ou então consideram imediatamente más coisas que vêm a ser causa de alegria, como um remédio que, embora amargo, cura um mal-estar. Todavia, quanto mais conhecemos nossa natureza e a natureza das coisas que nos circundam, tanto mais superamos o conhecimento inadequado e aparente do que nos alegra e é útil para a nossa conservação.

Nessa perspectiva os afetos são concebidos sob uma expressiva relatividade cujo limite se encontra no domínio do hábito, da cultura e da educação. Tomemos o caso do afeto de arrependimento. “O Arrependimento”, escreve o filósofo, “é a Tristeza conjuntamente à ideia de um feito que cremos ter realizado por um decreto livre da Mente”.

A definição é objetiva: o arrepende-se advém da ideia de um fato que acreditamos ter feito por um livre decreto ou escolha da mente, como se a mente fosse livre e tivesse podido decidir diferentemente. Alguém se arrepende quando se entristece diante da ideia de ter podido decidir diferentemente mas não ter feito isso. Na sequência imediata da definição, Espinosa explica: “isso depende (*pendere*) antes de tudo da educação”. Os pais, prossegue ele, censurando e repreendendo os filhos quanto aos atos ditos perversos e, em contrapartida, louvando e enaltecendo os atos ditos corretos, “fizeram que as comoções de Tristeza se unissem aos primeiros e as de Alegria aos segundos”. Portanto, “conforme cada um foi educado, arrepende-se de um feito ou glorifica-se pelo mesmo” (ESPINOSA, 2015a, EIII, def. af., 27, explicação, p. 353).

De acordo com Espinosa, se por causa da censura dos pais (e de religiosos ou de moralistas)<sup>7</sup> um indivíduo aprendeu que a realização de determinada ação corresponde a *agir perversamente*, quando ele assim agir e ao mesmo tempo julgar que podia ter decidido *agir corretamente*, conforme a prescrição geral, ele então se entristecerá. Deve-se notar, porém, que Espinosa não deriva disso a necessidade moralizante de incutir na juventude os valores corretos de agir perverso e agir reto para que daí decorra a excelência. O filósofo apenas demonstra quão dependente da educação está a constituição de seres humanos sujeitos à tristeza ou capazes de se alegrarem e de se tornarem ativos.

7 A inclusão dos religiosos e dos moralistas se deve ao fato de Espinosa estender a experiência da educação para a religião e os costumes. Além da educação, isso “também é comprovado pela própria experiência. Pois o costume e a Religião não são os mesmos para todos, mas, ao contrário, o que é sagrado para uns é profano para outros, o que é honesto para uns é torpe para outros” (ESPINOSA, 2015b, EIII, def. af. 27, explicação, p. 353).

Espinosa se opôs a uma educação para a servidão tanto quanto foi possível e sempre que teve oportunidade.<sup>8</sup> A servidão, impotência humana para moderar os afetos e dependência máxima das causas exteriores, como a situação da criança muito pequena, deve ser o *ponto de partida do processo educacional* e não seu ponto de chegada. No quinto capítulo do *Tratado teológico-político* o filósofo sustenta que, numa sociedade na qual somente um detém o poder absoluto, todos só executarão as ordens dadas pelo tirano se tiverem sido educados, desde a mais tenra idade, para estarem sempre dependentes da voz daquele que comanda (ESPINOSA, 2003, p. 87). No sexto capítulo do *Tratado político* (VI, § 7), ao tecer alguns comentários quanto às diferenças entre o inimigo interno e o inimigo externo de um império, ele recorda a prática comum de certos reis que, temendo a astúcia dos filhos e a admiração que eventualmente eles venham a suscitar nos súditos, mandam educá-los de tal modo que se tornem verdadeiros ignorantes facilmente manipuláveis.

Na medida em que os seres humanos nascem com um corpo muito pouco apto à multiplicidade, são naturalmente inclinados a tristezas, e podem facilmente aderir ao ódio ou à inveja. E nisso também, segundo Espinosa, a educação intervém diretamente. Na terceira parte da *Ética* (ESPINOSA, 2015b, E III, p55, esc., p. 325), ele reconhece que os seres humanos “são por natureza inclinados ao Ódio e à Inveja, ao que se ajunta a própria educação”. E isso por um motivo preciso: “os pais costumam incitar os filhos à virtude somente com o estímulo da Honra e da Inveja”. Poderíamos espelhar, por nossa conta, a situação em sentido inverso: os pais ou educadores que exortam os filhos ou os aprendizes contra ações

8 Ver, por exemplo, a afirmação da conveniência de educar os seres humanos para que sejam livres e vivam de acordo com sua própria razão (ESPINOSA, 2015b, EIV, apêndice, 9, pp. 197-199).

viciosas unicamente pelo medo da punição, e não pelo desejo de agir virtuosamente. Espinosa sublinha, no capítulo 13 do apêndice da parte IV, quão inconvenientes são aqueles que, como os moralistas e certos mestres, limitam-se a apontar as fraquezas e não ensinam o bem agir: “São molestos para si e para os outros aqueles que aprenderam mais a censurar os homens e reprovar os vícios do que a ensinar-lhes as virtudes”; são pessoas desagradáveis, portanto, que se acostumaram “mais a abalar os ânimos dos homens do que a firmá-los”. Nesta passagem Espinosa dá como exemplo crianças ou jovens que, descontentes com as reprimendas e desavenças familiares, preferem viver longe, nem que seja em uma situação extremamente periclitante, a continuar com as comodidades do lar e as reclamações dos pais. Constatação semelhante aparece em uma das páginas finais do *Breve tratado*:

Se eu ensino o meu próximo a amar a lascívia, a honra, a avareza, seja que eu também as ame ou não, de qualquer maneira sou golpeado e abatido, isso é claro. Porém não se o único fim que tento alcançar é poder fruir a união com Deus, produzir ideias verdadeiras e fazer conhecer essas coisas a meus próximos (ESPINOSA, 2012, p. 152).

Ou seja, o conhecimento da natureza e a produção de ideias verdadeiras acrescida ainda do desejo de ensiná-las aos outros devem ser o fim único de nossas ações, nossa felicidade e salvação.

Tais considerações evidenciam que na *Ética* e mesmo no *Breve tratado* (denominado geralmente “esboço da *Ética*” ou “*Ética* holandesa”) as ações humanas devem ser guiadas pelo desejo de praticar a virtude e não pelo desejo de prêmio ou pelo receio do castigo que deriva dessa ação. Contra os moldes da educação europeia do século XVII, calcada no ideal da necessidade pedagógica de promover prêmios e castigos — na

esteira da própria concepção judaico-cristã de mundo —, o grande livro de Espinosa se revela novamente monstruoso.

O filósofo holandês foi recorrentemente acusado de negar, com esses argumentos, o poder de livre decisão da mente e, com isso, deitar por terra toda a doutrina cristã do livre-arbítrio, fundamento primeiro do direito de punir e de premiar aquele que peca ou não peca contra as Escrituras ou contra a cidade. Em resposta a essa objeção, Espinosa explica que não espera, como seus críticos pensam, que “o homem pratique a virtude não por preceitos ou pela lei divina, nem por esperança de prêmio nem por medo de castigo”. Ao contrário, sustenta ter declarado em sua obra que o “supremo preceito consiste em amar a Deus como o sumo bem”, não por medo de algum suplício, já que o amor não pode brotar do medo, nem por amor a outra coisa com a qual desejamos nos deleitar, como, por exemplo, um troféu, já que então estaríamos amando não a Deus, mas na verdade à coisa que desejamos (1988, carta 43, GIV, p. 223).

O espinosismo se apresenta, pois, como caminho para uma prática pedagógica ancorada não em recompensas ou penas, mas no conhecimento e na prática da virtude, entendida como busca de um tornar-se cada vez mais ativo. Assim experimentamos felicidade e liberdade como verdadeira salvação. Este é, aliás, o ensinamento final da monstruosa *Ética*. A última proposição da parte v, em sua primeira sentença, assegura: “a felicidade não é prêmio da virtude, mas a própria”.

## 8. ÉTICA ESPINOSANA E EDUCAÇÃO CONTEMPORÂNEA

O percurso aqui trilhado partiu da imagem histórica do espinosismo como monstruosidade filosófica. Mesmo diante de tantas e tamanhas

monstruosidades reais que contemporaneamente surgem no campo da educação, sobretudo no Brasil, o horror de Espinosa pode se apresentar como uma autêntica inovação. Duas razões gerais contribuem para essa possibilidade.

A primeira se deve à original perspectiva aberta por Espinosa em plena Modernidade para pensar a ética na educação fora do registro tradicional da moral do livre-arbítrio, da ética como conjunto de regras prescritas, portadora da concepção de que o direito de punir e de premiar é atribuição natural do fazer pedagógico. Há uma vertente ética espinosana que atravessa a esfera das relações de ensino e aprendizagem e está orientada a cultivar o corpo da criança, não em repreendê-lo e discipliná-lo; está, por conseguinte, bem mais ocupada em *ensinar* o agir virtuoso do que em *reprovar* o agir perverso. Ao professor que não se limita a ser um técnico do ensino, mas se arrisca a ser um verdadeiro transformador de corpos, capaz de alegrar e de ser alegrado nessas transições e oscilações, Espinosa propõe que, ao invés de rir, lastimar ou detestar as emoções dos estudantes, sejam elas quais forem, as compreenda, “não como vícios, mas como propriedades da natureza humana” (ESPINOSA, 2009, I, § 4, p. 8) que devem ser conhecidas em suas causas, jamais reprimidas em seus efeitos. É uma prova de máximo respeito à singularidade de cada ser humano.

A segunda razão, por seu turno, se deve à sugestão espinosana de pensar a atividade pedagógica como processo de transição contínua de uma potência menor para uma potência maior, ou seja, como crescente alegrar-se. Não há nisso qualquer apelo à imagem que o senso comum forma da alegria, mas ao conceito filosófico. Não espanta que a definição de alegria dada na *Ética*, como transição ou movimento de aumento da potência, esteja logo no início da obra que mais aprofundou o estudo

da alegria no campo pedagógico, *A alegria na escola*, de Georges Snyders (1988, p. 19). Snyders, autor da vertente pedagógica reputada progressista, procurou pensar a alegria na escola a partir de princípios intimamente alinhados à *Ética* espinosana (FRAGOSO, 2001). Espinosa criticou com veemência as instituições por parecerem mais destinadas a entrar (coercere) e entristecer do que a cultivar (excolere) e alegrar os estudantes.

As academias, fundadas a expensas da República, instituem-se nem tanto para cultivar os engenhos como para os coartar. Mas, numa República livre, tanto as ciências como as artes serão otimamente cultivadas, se for concedida a quem quer que peça, permissão para ensinar publicamente à sua custa e com risco da sua fama. (ESPINOSA, 2009, VIII, § 49, p.118).

A proposição do ensino das ciências e das artes praticado em uma República como atividade de um indivíduo livre para ensinar publicamente e de forma autônoma, fora das instituições tidas como ilustres e mantidas pelo Estado, encontra um tema profundamente contemporâneo, o da *educação menor* (GALLO, 2003, pp. 71-85).<sup>9</sup> Diferentemente de uma educação maior, representada pelas grandes instituições de ensino e pelas grandes políticas educacionais, definidas pelo poder e a serviço do poder, a educação menor se caracteriza como um ato de singularização e militância pela produção de algo novo; a educação menor é, consequentemente, micropolítica e reside na ação pontual do professor em sala de aula ou em um espaço como o *collegium* do grupo de amigos de Espinosa, isto é, um território de cultivo da alegria e não da imposição cerceadora típica da educação maior, “instituída e que quer instituir-se” (p. 78).

9 Sobre o tema da educação menor e da amplitude que vem tomando nos últimos dez anos, ver *Educação menor: conceitos e experimentações*, livro organizado pelo Grupo Transversal (2015).

As duas razões que explicam a pertinência da ética espinosana no âmbito da educação implicam, como afirmaram Geraldi, Benites e Fichtner (2006), uma radicalização ética na educação, entendida como transformação radical dos paradigmas fundamentais que até agora sustentaram a chamada educação pública. Trata-se de uma constante busca por retirar os aprendizes da condição de servos e de receptores passivos do conhecimento para investi-los na condição de senhores de si e fazê-los experimentar, na prática, a liberdade de aprender, ensinar e serem autores do próprio conhecimento.

A ênfase de Espinosa na educação do corpo da criança, conforme expusemos acima, embora ainda não tenha sido devidamente aprofundada pelos estudos filosófico-educacionais, tem lançado as bases de novas pesquisas no campo da Psicologia da Educação.<sup>10</sup> O resgate da teoria das emoções do psicólogo russo Lev Semenovitch Vigotski (1896-1934), cada vez mais intensa nos últimos anos, requer uma aproximação da teoria espinosana do afeto como transição, em sentido anticartesiano, e oposto, portanto, aos princípios da teoria organicista, sobre os quais ainda hoje repousam grande parte dos estudos da infância.

William James (em 1884) e Carl Lange (em 1885) desenvolveram, de forma independente, a chamada teoria organicista das emoções. O primeiro, de acordo com Vigotski (2004), julgou sua teoria completamente nova e sem precedentes históricos (pp. 6-7). O segundo reconheceu Espinosa como um precursor, estabelecendo como fundamentos de suas proposições a definição espinosana de afeto, justificando-a como aquela

<sup>10</sup> Sobre a presença de Espinosa em pesquisas recentes tanto da Psicologia quanto da Educação, ver, por exemplo, alguns dos artigos publicados no Dossiê *Infância e Educação em Espinosa*, organizado por Santiago & Oliveira (2013).

que não sujeita a expressão física dos afetos ao movimento da alma, mas dá prioridade absoluta ao aspecto fisiológico dos processos. A teoria organicista se contrapõe à teoria clássica das emoções: enquanto esta admitia simplesmente a manifestação corporal como parte integrante de todo processo emocional, os organicistas passaram a defender as manifestações corporais como fonte das emoções (VIGOTSKI, 2004, p. 18). Vigotski, por sua vez, criticou o que chamou de “cegueira histórica” da concepção organicista, e explicou que seus preceitos básicos se fundavam em Descartes, não em Espinosa: “Lange e James repetem Descartes quase palavra por palavra” (VIGOTSKI, 2004, p. 11). É Espinosa, pensador do afeto como transição, quem permitiria um giro histórico decisivo na psicologia futura.<sup>11</sup>

Esta última parte do texto não tem a pretensão de aprofundar as aberturas da filosofia e da ética de Espinosa no campo da educação contemporânea, apenas de pontuá-las. Acreditamos que o leitor, familiarizado com o contexto histórico-filosófico do espinosismo como monstruosidade, nos termos em que o apresentamos aqui, e de posse dessas referências bibliográficas capitais que o convidamos a conhecer, poderá por si mesmo alargar tais estudos e se permitir criar outras e novas pontes.

II Na *Teoria das emoções* se lê objetivamente: “Cremos que a teoria espinosana das paixões pode apresentar para a psicologia contemporânea um verdadeiro interesse histórico, não no sentido da elucidação do passado histórico de nossa ciência, mas no sentido de um giro decisivo de toda a história da psicologia e de seu desenvolvimento futuro (VIGOTSKI, 2004, p. 59).

## SPINOZA'S ETHICS AND PHILOSOPHY OF EDUCATION

ABSTRACT: The objective of this text is to present the interest and some possibilities of dialogue between Spinoza's ethics and the philosophy of education. To this end, we propose a presentation of Spinoza's philosophy with emphasis on certain aspects that may be useful in establishing this dialogue, for example the privileged place of the child in some passages in *Ethics*. Finally, we suggest an articulation between Spinoza's concept of joy and the pedagogical practice, discussing the central problem of becoming active.

KEYWORDS: Spinoza , ethics , education , servitude , becoming active.

### REFERÊNCIAS

- BERGSON, H. (2006). *O pensamento e o movente*. Tradução de Bento Prado Neto. São Paulo: Martins Fontes.
- BUYSE, F. (2013). "Spinoza, Boyle, Galileo: was Spinoza a strict mechanical philosopher?", In: *Intellectual History Review*, n. 22, pp. 45-64.
- CARVALHO, A.; BERALDO, K. (1989). "Interação criança-criança: ressurgimento de uma área de pesquisa e suas perspectivas", In: *Cadernos de Pesquisa* (Fundação Carlos Chagas), n. 71, pp. 55-61.
- CHAUÍ, M. (1995). *Espinosa, uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna.
- DELEUZE, G. (1968). *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Minuit.
- DOMÍNGUEZ, A. (1988). "Introducción", In: ESPINOSA, B. *Correspondencia*. Tradução de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza.
- ESPINOSA, B. (1972). *Opera*. Edição de Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winters Universit tBuchhandlung, 4 vol.
- \_\_\_\_\_. (1988). *Correspondencia*. Tradução de Atilano Domínguez.

Madrid: Alianza.

\_\_\_\_\_. (2003). *Tratado teológico-político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2009). *Tratado político*. Tradução de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: WMF Martins Fontes.

\_\_\_\_\_. (2012). *Breve tratado sobre o homem e seu bem-estar*. Tradução de Luís César Oliva e Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Belo Horizonte: Autêntica.

\_\_\_\_\_. (2015a). *Tratado da emenda do intelecto*. Tradução de Cristiano Rezende. Campinas: Editora da Unicamp.

\_\_\_\_\_. (2015b). *Ética*. Tradução do Grupo de Estudos Espinosanos. São Paulo: EDUSP.

FRAGOSO, E. A. R. (2001). Breve relato do conceito de Alegria em Georges Snyders e Benedictus de Spinoza. In: OLIVEIRA, Diene Eire Mello Bortotti de; FRAGOSO, Emanuel Angelo da Rocha; SALERNO, Soraia Chafic El Kfoury (Orgs.). *Educação: Identidades e Contexto*. UNOPAR Editora: Londrina, pp. 15-20.

GALLO, SÍLVIO (2003). *Delenze e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica.

GAUDEMAR, M. (2001). *Le vocabulaire de Leibniz*. Paris: Ellipses.

GERALDI, W.; BENTES, M.; FICHTNER, B. (2006). “A radicalização ética na educação pública”, In: *Transgressões Convergentes: Vigotski, Bakhtin, Bateson*. Campinas: Mercado de Letras, pp. 132-151.

GRUPO TRANSVERSAL (org.) (2015). *Educação menor: conceitos e experimentações*. Curitiba: Prismas, Appris.

KANT, I. (2000). *Sobre a pedagogia*. Tradução de Francisco Fontanella. Piracicaba: Unimep.

MALEBRANCHE, N. (2009). “Cartas a Dortous de Mairan”, In: *Conatus — Filosofia de Spinoza*, n. 6, Tradução de Cleiton Münchow.

NADLER, S. (2003). *Espinoza — vida e obra*. Tradução de José Espadeiro

Martins. Lisboa: Publicações Europa-América.

RAVA, A. (2013). “A pedagogia de Espinosa”, In: *Filosofia e Educação — Revista digital do Paideia*, n. 5, Tradução de Fernando Bonadia de Oliveira, Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Homero Santiago e Kacia Natalia de Barros.

SANTIAGO, H.; OLIVEIRA, F. B. (orgs.) (2013). “Infância & Educação em Espinosa”, In: *Filosofia e Educação — Revista digital do Paideia*, n. 5.

SNYDERS, G. (1988). *A alegria na escola*. Tradução de Bertha Guzovitz Maria Caponero. São Paulo: Manole.

VIGOTSKI, L. (2004). *Teoria de las emociones — estudio historico-psicologico*. Tradução de Judith Viaplana. Madrid: Akal.