



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Marcio Francisco Teixeira de Oliveira

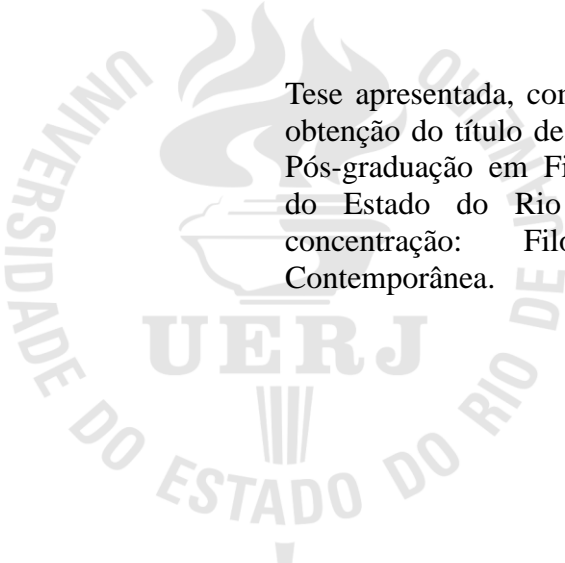
Espinosa e a formação humana

Rio de Janeiro

2022

Marcio Francisco Teixeira de Oliveira

Espinosa e a formação humana



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Marcos André Gleizer

Rio de Janeiro

2022

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

S758 Oliveira, Marcio Francisco Teixeira de.
Espinoza e a formação humana / Marcio Francisco Teixeira de Oliveira. –
2022.
147 f.

Orientador: Marcos André Gleizer.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Spinoza, Benedictus de, 1632-1677 – Teses. 2. Filosofia – Teses. 3. Afetividade – Teses. 4. Conhecimento – Teses. I. Gleizer, Marcos André, 1961- . II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 1(492.6)

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Marcio Francisco Teixeira de Oliveira

Espinosa e a formação humana

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Aprovada em 11 de novembro de 2022.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Marcos André Gleizer (Orientador)

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Cristiano Novaes de Rezende

Universidade Federal de Goiás

Prof. Dr. Fernando Bonadia de Oliveira

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof.^a Dr.^a Lílian de Aragão Bastos do Valle

Faculdade de Educação - UERJ

Prof. Dr. Ulysses Pinheiro

Universidade Federal do Rio de Janeiro

Rio de Janeiro

2022

AGRADECIMENTOS

Ao querido orientador Marcos André Gleizer, por sua disponibilidade e apoio nos anos de mestrado e de doutorado, por ser exemplo de professor e pesquisador.

Ao corpo docente do PPGFIL-UERJ, com o qual tive a oportunidade de aprender. E ao seu corpo técnico, sempre solícito.

Aos professores Cristiano Rezende, Fernando Bonadia, Lílian do Valle e Ulysses Pinheiro, pelos gentis apontamentos e orientações nas bancas de qualificação e de defesa.

Ao Jardim Escola Meu Encanto, à Escola Municipal Cientista Mario Kroeff e ao Colégio Estadual Amaro Cavalcanti, pela formação que pude vivenciar nessas comunidades escolares.

Aos colegas de departamento e aos membros da Faculdade de Educação da UERJ, com os quais tenho a honra de trabalhar e de conviver.

Aos meus familiares, que sempre me apoiaram e cuidaram de mim:

Aos meus pais, Amélia e Marcionilo;

À minha irmã, Amanda;

Às avós e avôs, tias e tios, primas e primos;

Ao meu querido sobrinho Igor;

À Cremosinha, sempre ao meu lado na redação da tese.

À Victoria Lacerda, pelo tempo que passamos juntos, pela felicidade que tenho em ter você como namorada, amiga, companheira para todas as horas e interlocutora nos questionamentos filosófico-existenciais.

A todos os meus queridos amigos:

Beno Selhorst, Bianca Leite, Camila Bogéa, Camilla Bantim, Cristiane Mesquita, Danilo Bantim, Diogo Bogéa, Enio Lobo, Maurício Oliveira, Natália Amarante, Tânia Mayer e Yasmin Selhorst, pelos momentos partilhados e por poder contar com o apoio de vocês.

Aos profissionais que contribuíram com minha saúde física e psíquica:

Aos professores Renata Touret e Luciano Touret, pelos treinos de pilates e de corrida;

A Guilherme Miotto, por auxiliar no meu processo de autoformação.

E, ainda que alguns nomes me fujam à memória, gostaria de agradecer a todos os que estiveram e que estão ao meu lado. Todos vocês contribuem para que minha vida seja

vislumbrada como um feliz acontecimento, apesar dos dissabores experimentados. Este trabalho não teria sido realizado sem o apoio e a colaboração de todos vocês.

Quando, pois, veem que na natureza ocorre algo que esteja menos de acordo com o que concebem como modelo das coisas desse gênero, acreditam que a própria natureza fracassou ou errou e que deixou essa coisa imperfeita. Vemos, assim, que, mais por preconceito do que por um verdadeiro conhecimento delas, os homens adquiriram o hábito de chamar de perfeitas ou de imperfeitas as coisas naturais.

Baruch Espinosa

RESUMO

OLIVEIRA, Marcio F. T. *Espinosa e a Formação Humana*. 2022. 147 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

Este trabalho tem como objetivo fornecer elementos de reflexão sobre o processo de formação humana a partir da filosofia de Espinosa. A obra de Espinosa pode ser compreendida como um trabalho de investigação que procura entender o que é o ser humano e o que pode colaborar para que sua vida seja mais potente, apesar dos riscos e dissabores que são necessariamente experimentados ao longo da sua existência. Segundo Espinosa, os seres finitos não podem ter uma potência absoluta, então sua vida é experimentada como aumento ou diminuição da potência de agir. O filósofo articula esta perspectiva ontológica aos aspectos cognitivo, afetivo e social. A tese está estruturada em três capítulos. O primeiro trata da força dos gêneros de conhecimento para o alcance de uma vida mais potente, ao dissertar sobre as contribuições e perigos da imaginação e sobre a importância do conhecimento adequado (razão e intuição). O tema da afetividade é objeto de discussão do segundo capítulo, afinal, o processo de formação humana não pode ser lido apenas como uma alteração intelectual, mas corresponde – no melhor dos casos – ao gozo de uma vida afetiva mais feliz. Esse capítulo aborda a importância da múltipla afetação para lidar com os riscos da fixação na imaginação singular. O terceiro capítulo discute a relevância da dimensão sociopolítica para a formação humana, argumentando que as práticas de formação que conduzem à autonomia devem estar abertas à experiência democrática, porque a democracia não disfarça o conflito, mas o admite como matéria-prima para a negociação de alianças e resistências que melhor contribuam para o pleno desenvolvimento da potência individual e coletiva.

Palavras-Chave: Espinosa. Formação Humana. Conhecimento. Afetividade. Sociedade.

ABSTRACT

OLIVEIRA, Marcio F. T. *Espinosa and the Human Formation*. 2022. 147 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2022.

This work aims to provide some elements for the reflection concerning the process of human formation based on Spinoza's philosophy. Spinoza's work can be comprehended as an investigation that seeks to understand what is the human being and what can contribute to render his life more powerful, despite the risks and bitterness that are necessarily experienced throughout his existence. According to Spinoza, finite beings cannot have an absolute power, so their life is experienced as an increase or a decrease of their power of acting. The philosopher articulates this ontological perspective with cognitive, affective and social aspects. The thesis is structured in three chapters. The first deals with the power of the kinds of knowledge to promote a more powerful life, by discussing the contributions and dangers of imagination and the importance of adequate knowledge (reason and intuition). The theme of affectivity is the subject of discussion in the second chapter. After all, the process of human formation cannot be read only as an intellectual transformation, but corresponds – in the best case – to the enjoyment of a happier affective life. That chapter deals with the importance of multiple affection as a means to deal with the risks of fixation in singular imagination. The third chapter discusses the relevance of the sociopolitical dimension for human formation, arguing that the practices of formation that lead to autonomy must be open to the democratic experience, since democracy does not disguise conflict, but admits it as raw material for the negotiation of alliances and resistances that best contribute for the full development of individual and collective power.

Keywords: Spinoza. Human formation. Knowledge. Affectivity. Society.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO.....	9
1	MODOS DE CONHECER E AUMENTO DA POTÊNCIA HUMANA.....	45
1.1	Conhecimento encarnado.....	50
1.2	O desejo de conhecer e de fazer conhecer.....	52
1.3	Conhecimento intuitivo.....	56
1.4	Conhecimento imaginativo.....	59
1.5	Conhecimento racional.....	64
2	FORMAÇÃO HUMANA E AFETIVIDADE.....	73
2.1	Formação como objeto de desejo.....	78
2.2	A admiração.....	89
2.3	A múltipla afetação.....	92
2.4	O desejo de formar um modelo de humano.....	97
3	FORMAÇÃO HUMANA COMO PRÁTICA SOCIAL E POLÍTICA.....	104
3.1	Esforço de resistência e de aliança.....	108
3.2	Formar para a amizade.....	111
3.3	Formar para a tolerância.....	115
3.4	Formar para a negociação.....	130
	CONCLUSÃO.....	134
	REFERÊNCIAS.....	141

INTRODUÇÃO

Espinosa realiza em suas obras um trabalho de investigação sobre aquilo que prejudica ou colabora para a fruição de uma vida mais potente, ele questiona o que pode ser feito para que esta vida mais potente seja alcançada, tanto do ponto de vista individual como social. Partindo de uma perspectiva ontológica, o filósofo investiga a força do conhecimento, da afetividade e da sociabilidade sobre a variação da potência de agir. Esta tese terá como objetivo discutir a formação humana sob uma perspectiva espinosista, abordando em cada capítulo o alcance dessas forças sobre os processos formativos.

A formação humana pode ser discutida a partir do seguinte pressuposto: muitas experiências que acontecem ao longo de toda a vida correspondem à variação da potência de agir, à aquisição ou perda de autonomia. Por mais que não impliquem sempre na alteração da potência (porque podem apenas conservá-la em seu estado atual), estas experiências costumam ser matéria-prima para a formação dos indivíduos. No melhor dos casos, elas levam ao desenvolvimento da capacidade dos indivíduos para atuar no mundo de maneira mais autônoma, apesar das diversas pressões externas que lhes pretendem lançar à heteronomia. Inversamente, podem ser ocasião para imposição de modos de ser, para a conformação às forças externas. Pensar a formação humana significa colocar essas experiências em questão. É possível viver de modo descuidado e desatento, mas também é possível assumir um trabalho de cultivo de si, um compromisso não apenas consigo, mas com a sociedade em que se vive. Refletir sobre a formação humana pode colaborar para esse trabalho.

Afinal, por que formar alguém? Para impor ao outro as regras do jogo, ou para ajudá-lo a criar a si mesmo? Seria possível doutrinar para a plena heteronomia ou, ao contrário, cultivar uma radical autonomia? Ou, ainda, entre essas opções deve ser considerado um “gradiente”, um processo que, em diversos graus, tanto doutrina como forma para a autonomia? Essas questões serão respondidas em seu devido momento. Mas, para chegar a sua resolução é preciso considerar que elas carecem de uma reflexão antropológica: o que é o humano? O que é esse ser que se deseja formar? Um projeto de formação que não coloca em questão os traços comuns e as singularidades que envolvem a constituição física, intelectual, afetiva e política dos indivíduos a quem esse projeto se destina guarda consigo um grande risco de fracassar, justamente por ter desconsiderado ou deixado de questionar o que se entende por sua natureza. E, mais, esse ser não terá de lidar apenas com as questões relacionadas a sua própria humanidade. O humano não está sozinho, pairando no ar, ele pisa

um solo que compartilha com muitas outras espécies, e ele sempre estará sujeito às leis invariáveis da natureza. Não é desejável considerar a formação humana colocando a natureza humana em uma bolha, fazendo-a completamente independente do meio em que vive. Ao menos, não é o que se espera fazer neste trabalho. Assim, no melhor dos casos, os projetos formativos devem levar a uma reflexão sobre o humano que o coloque em relação com a natureza inteira, afinal, tal relação é intrínseca à sua experiência existencial.

A obra de Espinosa tem na formação humana uma questão central: investigar a variação da potência de agir e procurar saber o que pode colaborar para o desenvolvimento desta potência. De acordo com o filósofo, a educação seria uma esfera privilegiada para a realização desta tarefa. No capítulo 9 do apêndice da quarta parte da *Ética* e nos parágrafos 14 e 15 do Tratado da Emenda do Intelecto (*TIE*), ele afirma que:

Nada pode combinar melhor com a natureza de uma coisa do que os outros indivíduos da mesma espécie. Por isso (pelo cap. 7), nada existe que seja mais útil ao homem, para conservar o seu ser e desfrutar de uma vida racional, do que o homem que se conduz pela razão. Além disso, como não conhecemos nada, entre as coisas singulares, que seja superior ao homem que se conduz pela razão, em nada pode, cada um, mostrar melhor quanto valem seu engenho e arte do que em educar os homens para que vivam, ao final, sob a autoridade própria da razão. (Grifo nosso) (SPINOZA 2008, p.353) [EIVAp.]

[§14] Aqui está, então, o fim ao qual tendo, a saber: adquirir tal natureza e esforçar-me para que muitos a adquiram comigo; isto é, também pertence à minha felicidade trabalhar para que muitos outros inteliçam o mesmo que eu e para que o intelecto e o desejo deles convenham inteiramente com o meu intelecto e o meu desejo. E para que isso se faça, é necessário <em primeiro lugar> inteliçar sobre a Natureza somente o quanto é suficiente para adquirir tal natureza; em seguida, formar tal sociedade, a qual há de ser desejada tanto para que muitos aí cheguem quanto [para que o façam] fácil e seguramente. [§15] Depois, <em terceiro lugar> há que se dedicar trabalho à Filosofia Moral, bem como à Doutrina da Educação das crianças (...) (Grifo nosso) (ESPINOSA, 2015, pp. 33;35) [*TIE*, §§ 14 e 15]

Para entender melhor a importância deste nono capítulo do apêndice da quarta parte da *Ética*, em que Espinosa se refere à tarefa de “educar os homens”, far-se-á o acompanhamento do itinerário que se inicia no capítulo 1 e que se completa no capítulo 12 com a ideia de que a associação de pessoas – que forma “vínculos mais capazes de fazer de todos um só¹” (cap. 12) – e as amizades são úteis para os humanos.

Para Espinosa, somos seres desejantes, “todos os nossos esforços e todos os nossos desejos seguem-se da necessidade de nossa natureza²” (cap. 1) e esses esforços e desejos podem ser considerados ações ou paixões. Se a força de nossos desejos tem sua causa e

1 SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2008. p. 353 [EIVAp.]

2 Idem, p. 351 [EIVAp. Cap.1]

explicação inteiramente em nós, será uma ação. No entanto, ela será uma paixão se sua explicação e causa não estiverem inteiramente em nós, isto é, quando uma força externa se impõe e intervém no nosso esforço e no nosso desejo.

Quando a mente possui ideias adequadas, ela é capaz de compreender os desejos que se seguem de nossa natureza. Esses desejos são chamados de ações porque “indicam, sempre, a nossa potência³” (cap. 2). Ações serão sempre boas porque preservam ou elevam a potência de quem age. No caso das paixões, elas podem “tanto ser boas como más” (cap. 3), pois, como outras causas interferem e explicam parcialmente nossos esforços, nossa força pode ser diminuída ou aumentada, o que quer dizer que uma paixão pode tanto impedir como contribuir para a nossa conservação e felicidade.

Ainda que uma paixão alegre produza felicidade, viver de acordo com as paixões significa fazer coisas que ignoramos completamente, ao passo que viver de acordo com a razão é viver um processo de autoconhecimento que resulta na descoberta do que necessitamos para viver bem (EIVP66 esc.). Quem se deixa guiar pelas paixões sem se importar com a compreensão de sua vida, ainda que seja uma vida com muitas satisfações, permanece num estado de servidão, de dependência de fatores que não é capaz de explicar; a reflexão filosófica, o uso da razão, é uma prática de autoconhecimento que é, ao mesmo tempo, um amor para consigo mesmo, um autocuidado, que possibilita a compreensão das próprias necessidades e que favorece um estado de liberdade (EIVP66 esc.). Deixar-se guiar pela força da razão significa procurar aquilo que é útil para a própria conservação ou para uma vida ainda melhor, significa amar a si próprio (EIVP18 esc.). Em virtude disso, quanto mais nos esforçamos para aperfeiçoar o intelecto, isto é, quanto mais nos preocuparmos com nossa educação, com os benefícios que o cultivo da razão e do intelecto podem oferecer, mais felizes nós viveremos (cap. 4).

Como “o fim último do homem que se conduz pela razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio do qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber, adequadamente, a si mesmo e a todas as coisas que podem ser abrangidas sob seu intelecto⁴” (cap. 4), o alcance de uma vida mais potente e livre deverá passar pelo cultivo da inteligência. Espinosa diz que, no homem, potência e razão são a mesma coisa (cap. 3), o que explica sua afirmação de que “não há nenhuma vida racional” isso é, nenhuma vida potente, “sem

3 Idem, p. 351 [EIVAp. Cap.2]

4 SPINOZA, 2008. p. 351 [EIVAp. Cap.4]

inteligência⁵” (cap. 5). Como parte da Natureza, o humano se vê sempre em relação com outras forças e indivíduos que a habitam; muitas vezes, essa relação é de impotência e de obediência frente as forças que nem sempre compreende e que “deve ajustar-se quase que de infinitas maneiras⁶” (cap. 6). A impotência é a incapacidade de desfrutar da vida racional, é estar submetido às pressões que a Natureza exerce necessariamente sobre o humano e que atrapalham o cultivo da inteligência.

Só um ser inexistente pode ser considerado sem nenhuma potência, pois, para Espinosa, tudo o que existe possui um esforço de existir que é a própria potência, também chamada por ele como desejo ou razão. Se razão é o mesmo que potência, e se nenhuma vida racional existe sem inteligência, é importante concluir que não há nenhum humano que não tenha um mínimo de inteligência. A tarefa da formação e do formador é colaborar para que o formando perceba em si a própria potência e procure aumentá-la. Espinosa afirma no prefácio da quarta parte da *Ética*⁷ que a passagem de uma potência maior para uma menor (e vice-versa) não é a alteração *da* essência ou forma do indivíduo, mas uma alteração *na sua* essência⁸, de modo que o desafio da formação humana que leva à ampliação da autonomia não resulta da destituição total de si em troca da conformação a um modelo imposto, mas da compreensão de si que permite ampliar o cuidado da própria potência.

Nos capítulos 7 a 12, Espinosa mostra como o confronto e a associação são elementos naturais do processo de autopreservação dos indivíduos. Ser uma parte da Natureza significa ter coisas em comum, distintas ou até mesmo contrárias às outras coisas. A vida é feita de trocas, negociações, arranjos, resistências e imposições que acontecem o tempo todo de um humano com outros humanos e com toda a Natureza. Quanto mais tiverem concordância entre si, mais os indivíduos se associarão, porque terão compatibilidades e porque a associação desses indivíduos será útil para a formação de indivíduos mais complexos e mais potentes em função da soma ou, quem sabe, da multiplicação de suas forças.

De acordo com Espinosa, é lícito e natural que todos nos esforcemos para realizar tudo aquilo que consideramos útil para alcançarmos uma vida racional, já que isso nos levará a

5 Idem, p. 353 [EIVAp. Cap.5]

6 Idem, p. 353 [EIVAp. Cap.6]

7 EIVPref.: “Com efeito, deve-se, sobretudo, observar que, quando digo que alguém passa de uma perfeição menor para uma maior, ou faz a passagem contrária, não quero dizer que de uma essência ou forma se transforme em outra (com efeito, um cavalo, por exemplo, aniquila-se, quer se transforme em homem, quer em inseto). Quero dizer, em vez disso, que é a sua potência de agir, enquanto compreendida como sua própria natureza, que nós concebemos como tendo aumentado ou diminuído.” (SPINOZA, 2008, p.267)

8 Chauí (1999, p. 396) também aborda essa questão ao tratar do modelo de natureza humana que Espinosa discute no Prefácio da quarta parte da *Ética*.

uma vida mais potente. Contudo, ele também afirma que “mais geralmente, é lícito que, cada um, em virtude do supremo direito de natureza, faça o que julgar ser-lhe útil⁹” (cap. 8), se afastando daquilo que julga ser mau e se aproximando daquilo que julga ser útil para a conservação de seu ser. Isto é, nem sempre vemos como útil aquilo que colabora para o cultivo da razão e do intelecto. E isso a experiência nos mostra quando, por exemplo, para alguns governos e indivíduos, a educação é vista como inútil, ou menos útil que outras coisas, para a conservação do ser. A desvalorização do profissional da educação, a escassez de investimentos em pesquisa e o descuido com as diversas situações que provocam a evasão escolar são exemplos disso. Em virtude da existência de pessoas e grupos que desvalorizam ou odeiam o pensamento crítico¹⁰ e científico que depende do cultivo da razão, talvez seja necessária uma “educação para a educação”, um trabalho de orientação, ou mesmo de convencimento dos afetos, sobre as vantagens que o cultivo da racionalidade pode trazer para os indivíduos e para toda a sociedade.

É útil que os seres humanos se eduquem de tal maneira que possam descobrir no cultivo de si, no cultivo da razão, a compreensão de sua autonomia, o aumento do seu poder. Esse é o aspecto individual. E, quanto mais as pessoas se associarem com outras que desejam viver dessa forma, mais formaremos uma sociedade que vê na educação uma atividade que colabora para uma vida melhor. Porque viabiliza o cultivo de uma potência reflexiva, isto é, de uma potência de compreender a necessidade de seu próprio esforço, de uma razão que não está alienada, a educação tem muito a oferecer.

O capítulo nove do apêndice da quarta parte da *Ética* é um dos escassos registros em que Espinosa fala explicitamente sobre a educação e sobre o seu valor. Depois de defender a importância da associação de pessoas que buscam alcançar o mesmo interesse, principalmente na associação das pessoas que têm em comum o interesse por uma vida racional, Espinosa vai dizer que não existe tarefa mais importante para os humanos do que educar outras pessoas para que vivam de acordo com a razão. Não se trata de um ato de “bondade”, de uma “missão de sacrifício”, um “sacerdócio”, como costumam afirmar por aí, mas de uma tarefa de autopreservação para aquele que ensina e para aquele que aprende, de fortalecimento de uma sociedade amiga do saber. A educação proporciona a existência de uma sociedade livre, uma sociedade que procura fazer com que cada indivíduo alcance a liberdade que somente o

9 SPINOZA, 2008, p. 353 [EIVAp. Cap.8]

10 Isto é, aquele tipo de pensamento que leva à investigação criteriosa de situações, questões e conceitos a fim de compreender como se constituem.

pensamento crítico e o cultivo da razão podem oferecer. A tarefa de educar seria assumida por todos aqueles que veem os benefícios de uma vida guiada pela força da razão, não apenas para aqueles que decidiram viver como professores.

Como é o próprio Estado que concede aos professores o título que os permite atuar em sala de aula, os “professores habilitados” assumiriam a tarefa da docência para atender ao interesse individual de viver livremente, mas também ao interesse coletivo, da sociedade enquanto um outro indivíduo, mais complexo, fruto da associação de pessoas: o Estado ou outras sociedades organizadas.

Para Espinosa, a educação dos humanos tem utilidade individual e social. A educação proporciona autonomia para os indivíduos, é um processo de cuidado de si que encontra no amadurecimento da razão e da inteligência a força para agir mais e padecer menos. E, como a união de iguais faz um novo corpo ainda mais forte do que o corpo de um só, quanto mais pessoas perceberem a utilidade da razão, mais irão se associar com aqueles que também a buscam, formarão alianças e amizades, e criarão um ambiente propício para o desenvolvimento dessa prática de educação da razão e de conquista da autonomia.

A escola é reconhecidamente um lugar de socialização, de criação de vínculos e de amizades. E, infelizmente, também é reconhecida como território dos mais variados tipos de violência. Após falar, no capítulo 9, sobre a importância da educação, os capítulos 10, 11 e 12 tratam do enfrentamento e da aproximação entre humanos como características naturais. Quando nos deixamos governar pela hostilidade, fazemos de tudo para subjugar os inimigos (cap. 10). Contudo, a hostilidade constante também compromete a estabilidade da vida, porque mantém inimigos. Contrário às armas, Espinosa diz que o amor e a generosidade são estratégias mais eficazes para preservação da potência (cap. 11) e defende associações de pessoas e dedicação à “tudo aquilo que contribui para consolidar as amizades¹¹” (capítulo 12). Por essa razão, a promoção da socialização amistosa seria uma tarefa importante para aqueles que se preocupam com uma formação que colabora para o desenvolvimento da potência.

[§14] Aquí está, então, o fim ao qual tendo, a saber: adquirir tal natureza e esforçar-me para que muitos a adquiram comigo; isto é, também pertence à minha felicidade trabalhar para que muitos outros intelijam o mesmo que eu e para que o intelecto e o desejo deles convenham inteiramente com o meu intelecto e o meu desejo. E para que isso se faça, é necessário <em primeiro lugar> inteligir sobre a Natureza somente o quanto é suficiente para adquirir tal natureza; em seguida, formar tal sociedade, a qual há de ser desejada tanto para que muitos aí cheguem quanto [para que o façam] fácilima e seguramente. [§15] Depois, <em terceiro lugar> há que se

11 SPINOZA, 2008, p. 353 [EIVAp.]

dedicar trabalho à Filosofia Moral, bem como à Doutrina da Educação das crianças; e porque a Saúde não é um meio menor para que aquele fim seja conseguido, deve-se <em quarto lugar> compor uma Medicina inteira; e porque pela arte muitas coisas que são difíceis são tornadas fáceis, e por meio dela podemos lucrar na vida também muito de tempo e de comodidade, por isso, <em quinto lugar> a Mecânica de modo algum deve ser desprezada. (Grifo nosso) (ESPINOSA, 2015, pp. 33;35) [TIE, §§ 14-15]

No *Tratado da Emenda do Intelecto* Espinosa menciona a necessidade de nos dedicarmos à Doutrina da Educação das crianças. Esse trecho converge com o que vimos no trecho da *Ética* em que Espinosa menciona a importância de um processo de educação. Essa convergência mostra que a formação humana ocupa lugar de destaque na sua filosofia. Os parágrafos 14 e 15 do *Tratado da Emenda* apontam para a importância de o indivíduo buscar o alcance de uma perfeição que só poderá vir do conhecimento da Natureza e da associação com outras pessoas que buscam esse conhecimento. O conhecimento da Natureza é a felicidade do humano e há felicidade na comunicação desse conhecimento. A felicidade que resulta do conhecimento que um indivíduo tem da Natureza o impele a comunicar a todos os outros esse conhecimento a fim de que todos possam conhecer e desejar conhecer. O alcance da própria felicidade passa pela construção de uma sociedade mais potente, mais feliz, e isso requer o conhecimento da Natureza e a construção de meios que possibilitem atingir o maior número possível de pessoas que desejem adquirir e que adquiram esse conhecimento.

O parágrafo 15 estabelece a doutrina da educação das crianças como uma das tarefas que poderão contribuir para alcançar o sumo bem. Não vejo obstáculos para dizer que o próprio objetivo, bem como as demais tarefas mencionadas, seja a formação de uma vida humana plena. Ora, nos formarmos porque buscamos felicidade. E isso, em geral, pressupõe um trabalho de cultivo de preservação e ampliação de coisas conhecidas, como também cultivo pelo próprio desejo por conhecer; da mesma forma, a formação humana pressupõe não apenas a formação de um indivíduo, mas procura meios para que todos busquem o mesmo, tendo em vista a formação e conservação de uma sociedade. Nesse sentido, não somente a doutrina da educação das crianças, mas as demais tarefas (moral, medicina e mecânica) fazem parte de um projeto de formação humana individual e coletiva.

[§16] Antes de tudo, porém, há que se excogitar um modo de remediar o intelecto e expurgá-lo, o quanto permite o início, para que entenda as coisas com felicidade, sem erro e da melhor maneira. Donde qualquer um já poderá ver que quero dirigir todas as ciências a um único fim e escopo, a saber, que se chegue à suma perfeição humana de que falamos; e assim, tudo aquilo que nas ciências, em nada nos faça avançar em direção ao nosso fim <e escopo> haverá de ser rejeitado como inútil, isto é, em uma palavra, todas as nossas operações, e, simultaneamente nossos pensamentos, hão de ser dirigidos para esse fim (ESPINOSA, 2015, p. 35) [TIE, §16]

A doutrina da educação das crianças está vinculada à necessidade de remediar, ou, como será dito no §18, de “emendar” o intelecto. De acordo com Rezende¹² (2013, pp.87-89), a emenda do intelecto é um processo terapêutico que permite que o intelecto esteja em plena posse dos seus princípios; ela é comparável ao processo terapêutico atribuído à Alcmeón de Crotona, segundo o qual a cura seria o restabelecimento da *isomoiria* (igualdade proporcional das partes) e da *isonomia* (igualdade das leis que presidem as relações entre essas mesmas partes) diante da força que apenas uma parte exerceria sobre o todo, submetendo-o a uma *monarchia* (hegemonia de uma parte sobre as demais, usurpação, por uma das partes, do lugar do todo). O cultivo do intelecto, a sua “cura”, não seria a eliminação definitiva de um mau, mas o constante cuidado que procura garantir o maior exercício possível de sua potência.

[§17] Mas, porque é necessário viver enquanto cuidamos de consegui-lo e [enquanto] trabalhamos para reconduzir o intelecto à reta via, somos, pois, antes de tudo coagidos a supor como boas algumas regras de vida, a saber, as seguintes:

I – Conforme a compreensão do vulgo falar e fazer tudo aquilo que nada ofereça impedimento para que atinjamos nosso escopo. Pois não pouca gratificação podemos adquirir disso, se fizermos concessões, tanto quanto se possa fazer, à sua compreensão; acrescente-se que, desse modo, hão de se apresentar ouvidos amigos para ouvir a verdade.

II – Fruir dos deleites somente o tanto quanto seja suficiente para manter a saúde.

III – Por fim, buscar dinheiro ou qualquer outra coisa somente o quanto baste para que a vida e a saúde sejam sustentadas e para que sejam imitados os costumes da cidade que não se oponham ao nosso escopo. (ESPINOSA, 2015, p. 35) [*TIE*, §17]

No parágrafo 17, Espinosa diz que a perfeição humana buscada por seu projeto de emenda só pode acontecer enquanto se vive, não podemos parar a vida para, então, “remediar o intelecto e expurgá-lo¹³”. Por essa razão, ele enumera três regras de vida que transformariam os bens ordinários (a riqueza, a honra e o prazer) que são buscados no cotidiano como sumo bem, mas que muitas vezes são causas de males, em bens verdadeiros. De acordo com Rezende, a moral, a doutrina da educação das crianças, a medicina e a mecânica, convocadas no parágrafo 15 do *TIE*, consistiriam “numa das faces desse processo de transformação da honra, do prazer e da riqueza em bens verdadeiros (sendo a doutrina da educação das crianças uma *transformação* do amor pela honra)¹⁴”.

12 REZENDE, Cristiano Novais de. A gênese textual da doutrina da educação das crianças no Tratado da Emenda do Intelecto de Espinosa. *Filosofia e Educação*, Campinas, v. 5, n. 1, p. 52-110, abr./set. 2013.

13 ESPINOSA, 2015, p. 35 [*TIE*, §16]

14 REZENDE, 2013, p. 97

Jaquet¹⁵ também sugere uma ligação entre essa regra de vida e a educação. Ela se dedica à análise da primeira regra do *TIE*, §17, em que Espinosa afirma que é preciso falar “conforme a compreensão do vulgo” (*ad captum vulgi*). Ela questiona se, apesar de Espinosa não ter aprofundado o assunto, essa regra de vida poderia expressar a importância de cultivar “uma arte de falar que seria ao mesmo tempo uma arte de viver do filósofo entre os não-filósofos”¹⁶, um projeto em que falar de acordo com o vulgo fosse mais de educação das massas do que estratégia de afastamento do sábio em relação à multidão. De acordo com a filósofa, “falar adaptando-se à compreensão da multidão é responder ao apelo da sabedoria, esforçando-se por transformar um bem comunicável em um bem comunicado¹⁷”, e como vimos, o parágrafo 14 do *TIE* deixa explícita a necessidade de busca, de alcance e de comunicação do conhecimento, assim como a tarefa de formarmos uma sociedade, como maneiras de atingirmos a felicidade. Por isso, Espinosa não defende que os sábios sejam eremitas, mas que se preocupem com a formação da sociedade, buscando colaborar para que muitos possam gozar da maior potência possível.

Este é o projeto de emenda do intelecto, à luz do parágrafo 18 do *TIE*: buscar perceber da melhor maneira e simultaneamente ser capaz de conhecer as próprias forças e natureza, que se deseja aperfeiçoar. Mas, aperfeiçoar em qual sentido? De acordo com Rezende, quando Espinosa fala em “emendar o intelecto e torná-lo apto para que as coisas sejam inteligidas¹⁸”, a expressão latina *aptum reddendum*, traduzida em língua portuguesa como “torná-lo apto”, traz uma dupla significação: “(i) reconduzir algo em um estado *A* a um estado *anterior B*, ou simplesmente (ii) fazer algo, em um estado *A*, passar a um outro estado *B*¹⁹”. E essa dupla significação permite compreender que a emenda do intelecto, mais do que a sua correção ou reforma, é o “restabelecimento de sua potência *natural*²⁰”. O projeto de emenda do intelecto, do qual a tarefa da educação toma parte, não teria como objetivo “aperfeiçoar” a natureza

15 JAQUET, C. *Les expressions de la puissance d’agir*, §2. Kindle edition, 2014

16 No original: « Quelle la signification de cet impératif régulant le rapport du philosophe à la foule et érigeant la communication au vulgaire au rang de condition préalable à la recherche de la sagesse ? Cet art de parler qui est en même temps un art de vivre du philosophe parmi les non-philosophes se résume-t-il à une maxime provisoire en attendant d’avoir trouvé le souverain bien, à une simple mesure conservatoire pour se préserver de la foule, ou bien constitue-t-il le prologue d’un projet d’éducation des masses et la pierre de touche d’une philosophie politique axée sur la promotion d’une réforme de l’entendement la plus large possible ? Spinoza n’en dit mot et se contente de justifier l’exposé des trois règles préalables à la recherche du souverain bien dans des termes qui laissent la porte ouverte à une pluralité d’interprétations » (JAQUET, 2014, §2)

17 No original: « Ainsi, parler en s’adaptant à la compréhension de la foule, c’est répondre à cet appel de la sagesse en s’efforçant de transformer un bien communicable en bien communiqué » (JAQUET, 2014, §38)

18 ESPINOSA, 2015, pp. 35; 37 [*TIE*, §18]

19 REZENDE, 2013, p. 98

20 Idem, p. 98

humana para que atinja uma natureza diferente de si mesma²¹, mas “aperfeiçoar” (*perficere*) no sentido de “perfazer”, consumir, uma potência que por vezes é refreada.

O sistema filosófico de Espinosa pressupõe a unidade da Natureza: os humanos e as sociedades são indivíduos complexos constituídos da diversidade de indivíduos mais simples. Por esta razão, Espinosa defende a ideia de que a organização de uma sociedade que vive conflitos, mas que permite a multiplicidade de pensamentos e comportamentos é mais interessante do que a de uma sociedade sem conflitos, constituída pela submissão ao mais forte (*Tratado Político*, VI, §4). Assim, a paz não deve ser vista como ausência de guerra e, no ser humano, a submissão de todas as partes do corpo e da mente a um só movimento ou pensamento deve ser entendida como servidão e desequilíbrio.

É do interesse da servidão e não da paz eliminar *sumariamente* quaisquer formas de contendas, oposições e contradições. Por isso, as sociedades democráticas são preferíveis às tiranias, não propriamente por serem melhores, mas sim por serem mais naturais, isto é, em maior conformidade com o próprio sistema da natureza, que é um todo infinitamente infinito, superlativamente complexo de infinitas maneiras. Com efeito, para que um todo não se torne tão frágil quanto rígido, é necessário elevar ao máximo as condições de coexistência do múltiplo que o constitui e não a homogeneidade supressiva. E isso não apenas no interior dos todos que são a natureza ou a sociedade, mas também daquele que é o próprio indivíduo, tanto em seu corpo quanto em sua mente. Donde podemos deduzir que a mencionada tarefa de medicar e expurgar o intelecto — essa Medicina da Mente — não pode ser o estabelecimento de uma tranquilidade inerte, de uma paz de espírito obtida como homogeneização da vida psíquica. (REZENDE, 2013, p. 89)

No início do *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa diz procurar pela existência de um bem verdadeiro e comunicável de si que, se descoberto e adquirido, possa levar à suma e contínua alegria (*TIE*, §1). Ele menciona como obstáculos para essa busca o apego à riqueza, honra ou prazer como se esses fossem um fim em si, pois fixada nesses bens como se fossem o sumo bem “a mente é distraída a tal ponto que ela não pode pensar nem um pouco em algum outro bem²²” (*TIE*, §3). Porém, mais à frente, no parágrafo 12, Espinosa afirma que “‘bom’ e ‘mau’ não se dizem senão relativamente, a ponto de uma só e mesma coisa poder ser dita boa e má [...] principalmente depois de sabermos que tudo o que é feito se faz segundo uma ordem eterna e segundo leis certas da Natureza²³”. Portanto, a própria experiência teria mostrado, diz o pensador, que “dinheiro, prazer e glória são obstáculos apenas enquanto

21 No final do prefácio da EIV, Espinosa afirma: “quando digo que alguém passa de uma perfeição menor para uma maior, ou faz a passagem contrária, não quero dizer que de uma essência ou forma se transforme em outra” (EIVPref., 2008, p.267)

22 ESPINOSA, 2015, p. 29 [*TIE*, §3]

23 Idem, p. 33 [*TIE*, §12]

buscados por si mesmos e não como meios para outras coisas²⁴”, de tal modo que não se deve ignorá-los, mas aproveitá-los, já que possivelmente “muito conduzirão ao fim pelo qual são buscados²⁵”. Como afirma Gleizer, Espinosa não está defendendo “um ideal de vida ascética dedicada à mortificação dos desejos, à erradicação das paixões²⁶”, até porque isso é impossível. A ideia de emenda do intelecto é uma ideia que visa a compreensão dos desejos e paixões e o cultivo de uma vida afetiva que não seja a da obsessão²⁷ por um determinado bem, mas o equilíbrio entre as partes do indivíduo que sustente sua força ou, no melhor dos casos, deixe-o mais potente.

Em *Espinosa e a Medicina Mentis*²⁸, Rezende lembra que a emenda espinosista é um processo terapêutico, um cultivo de si que visa garantir a proporção entre partes que torna o indivíduo mais potente. Tal proporção não deve ser entendida como uma “quantidade diretamente determinável, mas, por assim dizer, uma quantidade de segunda ordem [cujas relações] podem variar e até mesmo devem variar, mas de modo que a razão entre elas permaneça constante ou — no caso da cura — se restabeleça²⁹”. Neste sentido, nada é em si mesmo bom ou mau: o adoecimento é o abalo da harmonia entre as partes do indivíduo; a cura, por sua vez, não é a eliminação de todo abalo, mas o processo formativo que reestabelece, mantém ou fortalece esta harmonia. Assim, “os bens ordinários” são bens quando colaboram para a proporção harmônica de partes, coincidindo com a fruição de uma vida melhor, e são males quando são causa de prejuízos para a proporção harmônica das partes que constituem o indivíduo. Sob uma perspectiva espinosista, a formação humana deve visar este cultivo de si.

Os dois trechos retirados da *Ética* e do *TIE*, a partir dos quais podemos associar Espinosa ao tema da formação humana convergem para a questão da potência. Na *Ética*, a educação é consequência do desejo de cultivar a *excelência* humana que a razão pode assegurar (EIV, apêndice, cap.9); no *TIE*, Espinosa estabelece como projeto a *aquisição de*

24 Idem, p. 33 [*TIE*, §12]

25 Idem, p. 33 [*TIE*, §12]

26 GLEIZER, M. A. Espinosa & a afetividade humana. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2005, p. 8

27 Espinosa não usa a palavra obsessão. Contudo, ao longo do trabalho as palavras obsessão e fixação serão usadas como sinônimos: “obsessão” deriva da palavra latina *obsedere*, que significa estar “assentado sobre algo”, fixado.

28 REZENDE, C. Espinosa e a Medicina Mentis: algumas notas históricas sobre as matrizes médicas da lógica espinosana e uma discussão sobre a crítica de Espinosa ao dualismo cartesiano. In: Fátima Regina Évora; Thiago Rosales Marques. (Org.). Do mundo hierarquicamente ordenado à uniformidade material - COLEÇÃO DE ESTUDOS SOBRE A HISTÓRIA DA FILOSOFIA DA NATUREZA. 1ed. Campinas: Editora Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH - Unicamp), 2020, v. 3, p. 29-76.

29 REZENDE, 2020, pp. 52-53

uma natureza mais potente e o esforço para que outros também a adquiram, pois a felicidade passa pelo cultivo individual do desejo e do intelecto, que é favorecido com a *formação de uma sociedade* e com a *educação das crianças* (TIE, §§14-15). Por essa razão, nosso interesse é mostrar como a formação humana (que não se limita ao campo da educação) pode colaborar para que as iniciativas pessoal, familiar, comunitária ou de Estado levem ao cultivo da potência.

Proposição 6. Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser.

Demonstração. Com efeito, as coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada (pelo corol. da prop. 25 da P.1), isto é (pela prop. 34 da P.1), são coisas que exprimem de uma maneira definida e determinada a potência de Deus, por meio da qual ele existe e age. E nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire a sua existência (pela prop. 4); pelo contrário, ela se opõe a tudo que possa retirar a sua existência (pela prop. prec.). E esforça-se, assim, tanto quanto pode e está em si, por perseverar em seu ser. C. Q. D. (SPINOZA, 2008, pp. 173;175) [EIIIP6 e Dem.]

Conatus é uma palavra latina que designa esforço. Todas as coisas da Natureza, mesmo sendo finitas, limitadas por outras coisas com as quais se relacionam, exercem uma força que permite sua existência, exercem de modo limitado o poder que a Natureza exerce de modo ilimitado e expressam a potência da Natureza. Só a Natureza é causa total de si mesma, os seres finitos dependem uns dos outros para existir. No entanto, enquanto expressão finita dessa Natureza autoprodutora, os seres podem ser causa parcial de si mesmos e exercer o poder “naturante” da substância.

Na sétima definição da segunda parte da *Ética*, Espinosa afirma que as coisas singulares “são finitas³⁰”, “têm uma existência determinada³¹” e que vários indivíduos, quando “contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito³²”, podem ser considerados “uma única coisa singular³³”. E essa coisa que, sob determinada perspectiva, é considerada singular, também pode, inversamente, ser considerada como parte de outro indivíduo. Na Carta 32 a Oldenburg³⁴, Espinosa dá o exemplo do sangue, que pode ser ora considerado um todo composto de partes, ora uma parte

30 SPINOZA, 2008, p. 81 [EIIDef.7]

31 Idem, p. 81 [EIIDef.7]

32 Idem, p. 81 [EIIDef.7]

33 Idem, p. 81 [EIIDef.7]

34 SPINOZA, B. *Obra completa II: Correspondência completa e vida*. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014, pp. 165-167

que faz parte de um todo e colabora para a sua existência. A tensão entre as coisas singulares, mais ou menos complexas, é interna e externa e está presente na natureza inteira.

O ser humano, junto com todas as outras coisas finitas presentes no mundo, é um modo. E o modo está inserido no dinamismo causal inesgotável da substância: a potência. A potência é a essência da substância (EIP34). O que constitui a realidade é a potência, os modos são a expressão finita dessa potência. Como o modo não é causa de si mesmo, mas depende da causalidade externa e sempre será limitado pelas circunstâncias em que se encontrar, sempre haverá “uma outra [coisa], mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída³⁵”, de tal forma que a destruição de todos os seres finitos advém da impotência, que nada mais é do que a incapacidade de estar “sob seu próprio comando³⁶”, termo usado por Espinosa ao tratar da causa da “servidão humana”.

Enquanto a Natureza não é coagida de modo algum, as coisas singulares são dependentes de outras coisas, seu engendramento e sua destruição estão atrelados à conformidade ou antagonismo de outros esforços. Todas as coisas, na medida em que nenhuma outra retira ou prejudica sua existência, tendem a atualizar a sua força, todas têm direito à atualidade (EIIP8). O *conatus* funda o direito natural: segundo o *Tratado Político* (cap. II, §4) e o *Tratado Teológico-Político* (cap. XVI), o direito de cada indivíduo nada mais é do que o poder que ele tiver para preservar a si mesmo: o direito absoluto pertence ao indivíduo infinito; o direito relativo e limitado pertence aos indivíduos finitos. (MATHERON³⁷, 1988, p. 16 e p.23)

Todas as coisas não têm a mesma força para perseverar no seu ser. Os indivíduos se hierarquizam segundo sua potência de agir; ou, o que significa a mesma coisa, segundo seu grau de perfeição: essas duas noções se equivalem, porque perfeição é sinônimo de realidade, e realidade de atividade. (MATHERON, 1988. p. 57)

De acordo com Espinosa (EIVP38), nossa capacidade de afetar³⁸ e de ser afetado pode aumentar ou diminuir. Tudo aquilo que colaborar para que o ser humano aumente sua capacidade de afetar e de ser afetado será bom, ao passo que a diminuição dessa capacidade será nociva. Quanto mais o indivíduo puder passar por modificações e mais relações puder estabelecer com outros corpos sem perder a proporção de movimento e de repouso que se dá

35 SPINOZA, 2008, p. 269 [EIVAx.]

36 SPINOZA, 2008, p. 263 [EIVPref.]

37 MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

38 E o que constitui o “afeto” são as “afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (EIIIDef.3)

entre suas partes e que sustenta a sua forma (EIVP39), mais poderá agir, isto é, fazer o que se deduz unicamente das leis de sua própria natureza.

Procuraremos mostrar que a formação humana pode coincidir com o cultivo da potência de agir: o constante cuidado para não ficar submetido às paixões, à obsessão e à tristeza, mas para ampliar ao máximo possível seu campo de ação e de relação com outros indivíduos no desenrolar de sua história para que goze de maior felicidade. Veremos a seguir uma breve introdução dos principais aspectos da filosofia de Espinosa que permitem pensar a relação entre potência de agir e a formação humana.

Modos de conhecer e aumento da potência humana

No primeiro capítulo, abordaremos a relação existente entre os modos de conhecer e o aumento da potência humana. Boa parte da formação humana tem como objetivo a ampliação da capacidade intelectual das pessoas, é o que acontece, por exemplo, no ambiente escolar. Ainda que a escola não seja o único espaço para isso e nem deva ter como única iniciativa a ampliação da cognição, muitas vezes é a instituição que ocupa o espaço mais importante nessa tarefa. Questionar sobre como conhecemos e sobre o alcance do conhecimento nas nossas vidas pode ajudar a pensar melhor a formação humana dentro e fora do ambiente escolar.

Conhecimento encarnado

Para Espinosa, a ordem mental da natureza não está acima da sua ordem física, porque pensamento e extensão são dois atributos de uma mesma substância, duas maneiras de expressar a mesma conexão de causas, o mesmo exercício da potência. Há, portanto, igualdade de potência no pensar e no agir (EIIIP7). O mesmo se aplica para o exercício da potência do ser humano (EIIIP28Dem), cujo “esforço da mente, ou a sua potência de pensar, é, por natureza, igual e simultâneo ao esforço do corpo ou à sua potência de agir³⁹”.

Para alguns, desde Platão, há um desprezo pelo corpo e pela sensibilidade como condição para o fortalecimento do intelecto. O preconceito de que o bom intelectual é aquele que tem desdém pelo próprio corpo ou a ideia de que o corpo musculoso é diametralmente oposto ao cérebro inteligente está presente até hoje até nos corredores das universidades.

39 SPINOZA, 2008, p. 197 [EIIIP28Dem.]

Espinosa foge desse roteiro e nos leva a pensar o conhecimento como cuidado com a potência da mente e do corpo. Conhecer é conhecer o próprio corpo ou a partir do corpo, já que “a mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo⁴⁰” e porque “quanto mais o corpo é capaz, de variadas maneiras, de ser afetado pelos corpos exteriores e de afetá-los, tanto mais a mente é capaz de pensar⁴¹”.

Na atividade física podemos conhecer nosso corpo, seus limites e possibilidades para ampliação de movimentos e de relações com o mundo. Por meio da dança, por exemplo, podemos ampliar o conhecimento de nossa cultura local e global, experimentando diferentes modos de se conectar com outros corpos e conosco mesmos. Todo conhecimento passa de alguma forma pela afetação do corpo, pela constituição de relações que o corpo estabelece com outros corpos. Até as atividades consideradas intelectuais também são atividades físicas que dependem do corpo, do cuidado com o corpo e do desenvolvimento de certas disposições corporais que permitam ficar em determinada posição, olhar para um texto, movimentar a mão para escrever ou digitar, etc. Mesmo a alimentação variada é importante para aumentar a potência do corpo e, conseqüentemente, da mente. Portanto, o conhecimento passa pelo corpo.

Desejo de conhecer e de fazer conhecer

Conhecemos e fazemos conhecer porque desejamos isso. O conhecimento não deve ser visto como um procedimento de esterilização dos impulsos, muitas vezes irracionais, do humano. Isso porque o conhecimento não está acima do desejo; antes, o conhecimento só é possível por ser acompanhado, ou precedido, de um desejo, de um esforço que visa gozar a vida. A razão não é contrária ao desejo, a vida racional é desejada em vista da sua utilidade, isto é, para a satisfação da vida. E, como a vida racional é a manifestação ativa suprema do conatus, além de ser um meio útil de conservação e aumento da potência, é, também, um fim em si. A vida do conhecimento é a própria vida expressa em sua plenitude⁴². Podemos ler o §14 do *TIE* da seguinte maneira: a conquista de uma natureza ainda não atingida por mim e por outras pessoas depende de um desejo de potência que é ao mesmo tempo um desejo de conhecimento.

40 Idem, p. 117 [EIIIP23]

41 Idem, p. 359 [EIVAp. Cap. 27]

42 Como se pode ver na EIV proposições 22 a 28.

Para Sévérac (2005, pp. 25-26), quanto mais desejamos ser ativos mais desejamos viver segundo a razão, há, por isso, um círculo virtuoso em que o desejo de atividade tem a razão como objeto e como sujeito: desejar a atividade implica em compreender a necessidade desse desejo; e compreender essa necessidade já é ser ativo. É preciso alegrar-se da alegria de compreender para desejar perseverar em tal dinâmica. E é preciso compreender a necessidade do desejo de perseverar na razão para efetivamente desejar esse esforço.

Portanto, a razão não é contrária ao desejo, a vida racional é desejada em vista da utilidade, isto é, da conservação ou do aumento de potência que o conhecimento faz os indivíduos experimentarem. Ora, o que mais o humano deseja conhecer? O que é mais útil para sua conservação, isto é, as leis de sua própria natureza (EIVP24-26).

Para Espinosa, ser livre é viver “unicamente sob a condução da razão⁴³” (EIVP24) e “apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza⁴⁴”. Portanto, nada mais útil que um humano para outro humano, já que os humanos concordam em natureza e buscam, quando estão sob a condução da razão, necessariamente a mesma coisa. O desejo de conhecer que compartilhamos explica o desejo de fazer conhecer que existe em nossa sociedade, explica a importância da formação humana para o indivíduo e para a sociedade: agir sob a determinação da razão passa pelo desejo de compreender junto.

Conhecimento intuitivo

Para Espinosa, existem três gêneros de conhecimento. O conhecimento imaginativo, explicado pela capacidade do indivíduo para formar ideias das imagens das coisas que marcaram o próprio corpo; o conhecimento racional, em que ele é capaz de conhecer propriedades comuns ao próprio corpo e aos corpos externos; e o conhecimento intuitivo, pelo qual o indivíduo conhece a essência das coisas em virtude do conhecimento de sua potência singular. De acordo com o que será desenvolvido no primeiro capítulo, o conhecimento intuitivo não deve ser visto como uma interpretação mística da realidade, mas fruto de uma capacidade intelectual para deduzir a essência das coisas a partir da ideia adequada dos atributos da Natureza (GLEIZER, 2014a, pp. 82-83).

43 SPINOZA, 2008, p. 293 [EIVP24]

44 Idem, p. 301 [EIVP35]

Ainda que o desejo por conhecer junto uns os humanos porque compartilham de uma natureza comum, há algo que cada coisa possui que a distingue dos outros modos e que expressa de maneira singular a potência da Natureza que age nessa coisa. Todos os indivíduos, incluindo os humanos, são semelhantes e não idênticos. Compreender junto não é necessariamente compreender sempre a mesma coisa. Cada indivíduo é uma expressão singular da Natureza que expressa de modo preciso e determinado a potência do todo. Isso quer dizer que apesar dos muitos pontos de apoio que unem os humanos – e isso possibilita a constituição de uma formação humana que atenda os interesses mais gerais da espécie e de seus respectivos grupos – sempre haverá algo em cada um que escapa à completa unificação.

Dizer que os humanos são semelhantes e não idênticos permite valorizar a formação humana que considera tanto aquilo que nos aproxima, as noções comuns⁴⁵ compartilhadas por todos, como as características que cada indivíduo pode cultivar em função da natureza singular de sua existência. Eis uma tarefa difícil: criar condições para que cada um compreenda a si mesmo, sua natureza e alcance sua potência singular.

Um dos desafios da (auto)formação humana é a descoberta dessa singularidade: autoformação porque a descoberta de como a potência singular pode ser mais bem cultivada não pode ser realizada de mesma maneira por nenhum outro, mesmo que semelhante. Afinal, à luz da EVP29, “tudo o que compreendemos sob o terceiro gênero, inclusive a essência das outras coisas e a de Deus, compreendemos pelo fato de que concebemos nossa essência (a essência do nosso corpo) sob a espécie da eternidade⁴⁶”.

Espinosa termina a *Ética* reconhecendo a dificuldade de alcançar o conhecimento intuitivo (EVP42Esc.). A intuição é uma experiência de conhecimento que não pressupõe a passividade. Por isso mesmo, dado o jogo de forças que constitui a própria realidade, é uma experiência difícil de se realizar o tempo todo e de se pensar estratégias que permitam pensar a tarefa formativa a partir dela.

Conhecimento imaginativo

45 Como será visto ao longo do trabalho, para Espinosa, o conhecimento racional tem como pressuposto fundamental a existência de noções que podem ser compreendidas porque existem elementos que vinculam a parte ao todo: as noções comuns.

46 DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 341

A imaginação é o primeiro gênero de conhecimento apontado por Espinosa. Dos três modos de conhecer que contribuiriam para o exercício da potência, a imaginação é apresentada como sendo o primeiro passo. Considerando a imanência, o humano não está fora da natureza, isto quer dizer que até antes de seu nascimento já está em relação com outros seres e tem que lidar com uma soma de coisas que são conhecidas quando seu corpo se deixa afetar por elas.

Quanto mais o corpo for marcado pelas coisas exteriores, mais a mente poderá formar ideias de imagens das coisas (EIIP14dem.). No final da *Ética*, quando Espinosa fala da capacidade do corpo para fazer muitas coisas – e da relação dessa capacidade com a potência da mente – o autor menciona a impotência da infância (EVP39), impotência do corpo da criança. Desde o nascimento, a fragilidade do corpo da criança para coisas básicas (como se alimentar, se higienizar e se locomover) demonstra sua baixa capacidade para afetar e ser afetada pelo mundo. Espinosa fala de uma mudança do corpo da infância em corpo adulto que dependerá da capacidade de ampliação de relações e de poder desse corpo.

O uso e desenvolvimento da linguagem por meio da escuta e da leitura, o contato com as obras de arte, a prática de esportes e mesmo as brincadeiras típicas da infância contribuem para a expansão de experiências que colaboram para a formação do indivíduo, para o modo como ele mesmo vai passar a se reconhecer, e, por isso, são atividades promovidas pelas famílias, escolas, grupos comunitários religiosos ou não⁴⁷. Por mais que Espinosa coloque o conhecimento imaginativo como um tipo de conhecimento insuficiente, é por ele que o filósofo introduz a importância da diversidade de experiências: o que é sentido pelo corpo é a matéria-prima para que as ideias do próprio indivíduo e do mundo ao seu entorno sejam formadas, para que sejam formadas memórias⁴⁸.

A memória é um aspecto importante para pensar a formação humana e depende da imaginação. Espinosa fala da formação da memória e do hábito a partir do exemplo da criança que imaginará encontrar hoje todas as pessoas que viu ontem, já que “avistou, ontem, uma primeira vez, Pedro, de manhã, Paulo, ao meio-dia, e Simão, à tarde, e que avistou, hoje, outra

47 É importante lembrar que muitas crianças são privadas dessas experiências em função da miséria, do trabalho infantil e das zonas de conflito armado que impedem esse tipo de vivência.

48 EIIP18 Escólio. Compreendemos, assim, claramente, o que é a memória. Não é, com efeito, senão uma certa concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano. (SPINOZA, 2008, p. 111)

vez, Pedro, de manhã” (EIP44Esc.). Porque imaginamos o tempo⁴⁹, somos capazes de associar os acontecimentos, memorizá-los e nos habituarmos a eles.

A memória colabora para o hábito, e, por isso, para a formação de certas disposições humanas. Quanto mais imaginamos certas coisas, melhor lidamos com as situações, “criando regras seguras de vida” (EVP10Esc.) que estarão sempre à mão, como aprender a lavar as mãos para evitar contaminação viral, ainda que não se saiba exatamente por que razão essa prática traz saúde e segurança; ou para lidar com o medo dos efeitos de uma doença ao “enumerar e imaginar, com frequência, os perigos da vida e a melhor maneira de evitá-los e superá-los por meio da coragem e da fortaleza” (Idem.). Contudo, essa mesma memória também pode colaborar para fixações que levam ao preconceito e à intolerância, enfim, às diversas superstições que ocasionam a diminuição da potência não apenas de um, mas de vários indivíduos. Nesse sentido, a imaginação vem a ser um perigo para a formação de uma sociedade intolerante.

Conhecimento racional

Existem grupos que defendem a ideia de que a Terra é plana. Entre outras explicações, adeptos do movimento designado como terraplanismo argumentam que, muito embora os sentidos levem qualquer um a perceber que a Terra é plana, grupos poderosos – incluindo a comunidade científica – tentariam enganar as pessoas⁵⁰. A imaginação é uma forma importante de conhecimento, ela colabora para a formação da memória, do hábito e da percepção do próprio corpo na duração (EIP19). Contudo, as ideias das imagens que expressam, na mente, a maneira como o corpo foi afetado indicam sobretudo a variação do próprio corpo – elas ajudam a perceber o que se passa no próprio corpo afetado, mas nunca explicam adequadamente as coisas conhecidas, podendo conduzir à falsidade e ao erro (EIP16Cor.2 e EIP35). No campo político, no Brasil e em outros países, as sociedades têm experimentado o peso da confiança nesse tipo de conhecimento como fonte principal de inspiração para decisões políticas. A cada dia, o conhecimento de tipo racional que serve de

49 EIP44 esc. [...] Ninguém tem dúvida, por outro lado, de que também o tempo nós o imaginamos, e isso porque imaginamos os corpos em movimento [...] (SPINOZA, 2008, p. 139)

50 Há um documentário que aborda o crescimento do movimento terraplanista: *Behind the curve* (2018), dirigido por Daniel J. Clark. Este documentário foi distribuído pela plataforma Netflix.

instrumento para a ciência tem sido atacado. Isso se tornou um desafio para aqueles que enxergam a utilidade da razão e a sua importância para a formação humana.

O conhecimento racional requer a admissão de que, por vezes, as coisas são percebidas de maneira inadequada ou incompleta; passa pelo cultivo de um modo de conceber as coisas fora da perspectiva da duração, mas na ordem atemporal das noções comuns compartilhadas por todos (EIIP38C.)⁵¹. O conhecimento racional não explica nem a singularidade de cada coisa (EIIP37), nem “toma as afecções de sua imaginação pelas próprias coisas⁵²” (EIAp.). As noções comuns permitem o conhecimento de leis gerais, pontos de concordância que não são apenas imagens das afecções no corpo, mas compatibilidades reais entre esse corpo e seu entorno. E essa compatibilidade real entre corpos permite a criação dos diversos campos do saber capazes de conceber as leis humanas e não humanas experimentadas pela razão como universais (GLEIZER, 2014a⁵³, p. 81).

Formação humana e afetividade

[§1] Depois que *a experiência me ensinou* que tudo aquilo que frequentemente ocorre na vida comum é vão e fútil; e como eu visse que tudo o que eu temia e o que me levava a temer nada tinha em si mesmo de bom nem de mau, senão enquanto por isso *o ânimo fosse movido*, pus-me finalmente a inquirir se dar-se-ia algo que fosse um *bem verdadeiro e comunicável de si*, somente pelo qual, rejeitados todos os demais, *o ânimo fosse afetado*; mais ainda, se dar-se-ia algo que, descoberto e adquirido, me fizesse fruir, pela eternidade, uma contínua e *suma alegria*. (grifo nosso) (ESPINOSA, 2015, p. 27) [TIE, §1]

No início do *TIE*, Espinosa narra uma experiência vivida. Para questionar a validade do que ele próprio conhecia como verdadeiro bem foi preciso partir da afetividade. Segundo seu relato inicial, o conhecimento de um bem coincide com a fruição de um afeto. Ter atenção com o que move o ânimo teria sido uma descoberta importante para a sua reflexão: percebendo a variação de seus próprios afetos na experiência, concluiu que o bem verdadeiro e comunicável por si seria ao mesmo tempo a fruição da suma alegria.

Em Espinosa o conhecimento está colocado a serviço da fruição de uma vida melhor: não se trata de pensar por pensar, se trata de viver da melhor maneira possível. Esta vida melhor coincide com uma afetividade mais alegre, pelo aumento da potência da mente e do

51 Como será visto no segundo capítulo, a variação afetiva que a duração faz o humano experimentar – nesse caso, a partir das paixões alegres – possa ser a ocasião propícia para a contemplação dessas ideias atemporais (DELEUZE, 1968, p. 286)

52 SPINOZA, 2008, p. 73 [EIAp.]

53 GLEIZER, M.A. *Lições introdutórias à ética de Espinosa*. 1.ed. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014

corpo. Por vezes, os acontecimentos que fazem a vida afetiva oscilar entre alegrias e tristezas tanto afastam como aproximam as pessoas do cultivo do conhecimento. Na história da filosofia e da prática dos educadores o tema do desejo de conhecer, ou do interesse do estudante para se aprofundar em determinado assunto, costuma se fazer presente. Para Platão⁵⁴ e Aristóteles⁵⁵, o *thauma*, frequentemente traduzido como admiração ou espanto, é uma característica importante para a filosofia: o pensamento depende de uma ocupação afetiva em relação ao que está sendo investigado.

É de Platão ainda, no mesmo diálogo, esta afirmação: “Nosso olho nos faz participar do espetáculo das estrelas, do sol e da abóbada celeste. Este espetáculo nos incitou a estudar o universo inteiro. De lá nasce para nós a filosofia, o mais precioso bem concedido pelos deuses à raça dos mortais.” Ou: “[...] pois a admiração é a verdadeira característica do filósofo. Não tem outra origem a Filosofia. Ao que parece, não foi mal genealogista quem disse que Íris era filha de Taumante.” (PLATÃO, 2001, p. 55) Depois de Platão, Aristóteles (1969, p.40) também se refere ao *thauma*, ou à admiração, como o sentimento originário do filosofar na sua obra *Metafísica*: “É a admiração que leva os homens a filosofar. Eles admiram-se das coisas estranhas com que esbarram; depois avançam pouco a pouco e começam por questionar as fases da lua, o movimento do sol e dos astros e, por fim, a origem do universo inteiro.” Paulo Freire utiliza com frequência essa palavra. Ele a registra com destaque em alguns textos desta maneira: “ad-mirar”. Mirar é olhar e o “ad” significa “para” - admirar é olhar para algo de maneira intrigante e curiosa. Diz ele a respeito da admiração: Expliquemo-nos: a posição normal do homem no mundo, como um ser da ação e da reflexão, é a de “ad-mirador” do mundo. [...] ‘Ad-mirar’ a realidade significa objetivá-la, apreendê-la como um campo de sua ação e reflexão. Significa penetrá-la, cada vez mais lucidamente, para descobrir as inter-relações verdadeiras dos fatos percebidos. (FREIRE, 1975, p. 31) (LORIERI, OLIVEIRA, p. 199, 2018⁵⁶)

Mas, no apêndice da primeira parte da *Ética*, Espinosa mostra que o trabalho filosófico se dá como uma empreitada de destruição da admiração, pois “em vez de se deslumbrar como um tolo⁵⁷” é preciso “compreender as coisas naturais como um sábio⁵⁸”. Na Carta 09 a Simon de Vries, Espinosa se refere a seu aluno Caesarius como “mais curioso pela novidade que pela verdade⁵⁹”. Contrário a uma atenção afetiva que é uma admiração obsessiva que foca em apenas um elemento, Espinosa indica a utilidade da múltipla afetação. Para ele, tudo o que amplia a capacidade do corpo de afetar e de ser afetado é útil para a ampliação da potência do corpo e da mente (EIVP38). E, inversamente, quando a capacidade afetiva do corpo é

54 PLATÃO. *Teeteto*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 3ª Edição Revisada. Ed. UFPA: Belém-Pará, 2001

55 ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Globo, 1969

56 LORIERI, OLIVEIRA. *Thauma e pensar bem na educação infantil*. EccoS – Rev. Cient., São Paulo, n. 47, p. 197-213, set./dez. 2018.

57 SPINOZA, 2008, p. 71 [EIAp.]

58 Ibidem, p. 71 [EIAp.]

59 SPINOZA, B. *Obra completa II: Correspondência completa e vida*. Tradução e notas de J. Guinsburg e Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 69

diminuída – ou destruída a ponto de impedir que a relação de partes que o constitui se sustente –, como no exemplo da perda de memória do poeta espanhol, há uma destruição da potência de agir desse corpo (EIVP39). A diminuição da capacidade de afetar e de ser afetado do poeta não seria uma “mudança-destruição” em cadáver (morte biológica), mas uma destruição afetiva em que “foram suprimidas em seu corpo as imagens, isto é, as impressões dos objetos que o corpo tinha – mas não tem mais – o poder de conservar⁶⁰”.

A formação humana pode⁶¹ ser um trabalho que visa nutrir e cuidar do corpo afetivo, para que lhe seja ampliada a capacidade de se deixar marcar por mais e mais imagens, para que não haja diminuição dessa capacidade nem obsessão por determinadas imagens – e tal obsessão é uma “distração”. Um processo de formação da atenção afetiva também seria o de formação contra a distração afetiva. Quanto mais capturadas pela imagem de um objeto que provoca admiração, mais as pessoas passam a constituir a imagem sobre si e sobre o mundo a partir dessa dinâmica afetiva constituída pela fixação em relação a uma imagem e pela distração em relação a todas as outras. A distração mental nega a potência de pensar porque coíbe a potência de afetar e de se deixar afetar por outras coisas. Mas é claro que mesmo na distração essa potência sempre se afirma em algum grau.

Ao mesmo tempo que a capacidade de reter imagens é bem-vinda, pois colabora para a formação de uma atenção afetiva que faz a atividade de fixação de novas imagens perder sua força e deixar espaço para a ampliação das experiências com o mundo, a fixação em uma ou poucas memórias afetivas pode gerar o oposto. A obsessão está na repetição compulsiva de uma mesma imagem, na fruição de um afeto que monopoliza a vida afetiva: nela “a força de uma paixão ou de um afeto pode superar as outras ações do homem, ou sua potência, de tal maneira que este afeto permanece, obstinadamente, nele fixado⁶²”.

[...] cada um tem o poder, se não absoluto, ao menos parcial, de compreender a si mesmo e de compreender os seus afetos, clara e distintamente, e, conseqüentemente, de fazer com que padeça menos por sua causa [...] todos os apetites ou desejos são paixões apenas a medida que provém de ideias inadequadas, enquanto os mesmos desejos são considerados virtudes quando são suscitados ou gerados por ideias adequadas. Com efeito, todos os desejos que nos determinam a fazer algo podem provir tanto de ideias adequadas quanto de ideias inadequadas (SPINOZA, 2008, p. 373) [EVP4esc.]

60 SÉVÉRAC, 2005, p.154 No original: « Ont été supprimées en son corps des images, c’est-à-dire des impressions d’objets que le corps avait – mais n’a plus – le pouvoir de conserver. »

61 É possível dizer que o objetivo da formação humana também pode ser o contrário disso. Essa questão será discutida mais a frente.

62 SPINOZA, 2008, p. 275 [EIVP6]

A obsessão é um tipo de enfermidade porque a vida do indivíduo tem uma afetividade circunscrita àquilo a que se fixou, diminuindo a possibilidade de ser marcado por outras coisas. Por essa razão, pensar e se deixar afetar por outras coisas – ou pela mesma coisa, mas com perspectivas variáveis – permite liberar o corpo afetivo para uma multiplicidade de experiências capazes de aumentar a potência. E, para Espinosa, “não se pode imaginar nenhum outro remédio que dependa de nosso poder que seja melhor para os afetos do que aquele que consiste no verdadeiro conhecimento deles⁶³”. Por mais difícil que seja, o filósofo propõe um trabalho de transformação em que os afetos decorrentes da imaginação, que são a causa da passividade, possam ser – ainda que parcialmente – compreendidos a fim de que os apetites e desejos que são paixões passem a ser virtudes, isto é, ações. A passagem da imaginação para a razão é, ainda, afetiva⁶⁴: é uma mudança que altera a disposição do corpo afetivo, que constitui uma nova fruição da potência desse corpo em relação a si e ao mundo. Porém, dada a força e a importância da imaginação para o conhecimento da realidade, é bem possível que essa passagem jamais se concretize inteiramente e que esse conhecimento permaneça como que mutilado.

Na formação acadêmica universitária, por vezes, a fixação pela especialização, pelo domínio de certos saberes muito particulares, traz dois resultados. Se por um lado pode aumentar o conhecimento em determinada área, causando alterações até mesmo em outros campos aparentemente distantes daquela pesquisa tão específica, pode, por outro lado, resultar no isolamento improfícuo do pesquisador superespecialista em relação a sua área e, o que é ainda pior, em relação às demandas de seu tempo, a ponto de sua pesquisa – ainda que muito complexa e profunda – só fazer sentido para ele próprio. Para não se afastar das demandas de seu tempo, cabe ao pesquisador – filósofo ou cientista – cuidar de sua obsessão para evitar o isolamento total, tarefa difícil entre os narcísicos que ocupam o ambiente universitário⁶⁵. É importante dizer bem explicitamente, principalmente em razão dos diversos ataques políticos que a pós-graduação tem sofrido no Brasil, que esse parágrafo não pretende atacar a

63 SPINOZA, 2008, p. 373 [EVP4Esc.]

64 De acordo com Espinosa, “o afeto de que padecemos não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto mais forte que o primeiro e contrário a ele (pela prop. prec.), isto é (pela def. geral dos afetos), senão pela ideia de uma afecção do corpo contrária àquela da qual padecemos e mais forte do que ela” (SPINOZA, 2008, p. 277) [EIVP7Cor.]

65 Cabe notar, ainda, outras implicações que o preconceito e a fixação em um campo ou autor podem provocar: a adesão compulsória a autores e suas máximas, consideradas como infalíveis e inquestionáveis, o que impede o aprofundamento do debate; ou o “diagnóstico” precoce de estudantes que ignora a singularidade das vivências e não se abre para o cultivo das relações.

especialização, mas o fechamento do pesquisador à multiplicidade de vozes e demandas que prefere não ouvir, mas se ocupar inteiramente de sua pesquisa ultraespecífica.

A lógica de mercado contemporânea traz consigo o imperativo de uma fixação pela produtividade. Tal fixação está presente, de formas diferentes, em todos os níveis de formação acadêmica. No que diz respeito à vida escolar e ao estabelecimento de que os alunos precisam atingir determinados padrões de desempenho, geralmente as escolas esperam que todos alcancem uma mesma relação mínima com determinadas “habilidades e competências” previamente estabelecidas, para que todos produzam certo resultado. Contudo, nem todos são capazes de atingir essa relação. Aqueles que são capazes de chegar ao padrão estipulado recebem as honras por seu mérito, os que têm dificuldade são exortados a melhorar o desempenho para que não fiquem para trás.

Não raramente, instituições de ensino trabalham com ranking de desempenho, apostando no estímulo à competitividade. Há muita dificuldade para aceitação da impotência como ponto de partida que pode não ser superado – principalmente quando muitos alunos conseguem superar e alguns poucos não – porque há dificuldade para aceitar que o modelo de formação estabelecido deve ser mais um horizonte que uma imposição objetiva. Essa dificuldade de aceitação é ruim porque ignora a singularidade de cada pessoa, mas, ao mesmo tempo, é um pressuposto importante presente em quase toda prática de formação humana. Nem todo modelo será uma imposição, mesmo porque, como lembra Espinosa, “desejamos formar” um modelo (EIVPref.). Contudo, modelos “não desejados” podem ser impostos pelos responsáveis, pelo governo, pelas instituições. Então, como nem sempre são capazes de vislumbrar e muito menos de participar da constituição do modelo de formação almejado pelo processo em que se encontram, muitos estudantes podem se perguntar por que precisam aprender determinados conteúdos.

O pressuposto de que há modelos a serem atingidos, e, principalmente, o desejo de atingir esses modelos move educadores e educandos. Por exemplo, o aluno que vê no professor de piano seu modelo de pianista, deseja ser capaz de tocar como ele, mesmo sem saber se terá condições de atingir o mesmo grau de perfeição; o desejo de alcançar o modelo será causa do esforço para atingi-lo. E por vezes, em razão da tristeza de desagradar ou da alegria de agradar a pessoa ou instituição amada, há fixação em um modelo, personalidade, jeito de lidar com a vida e de resolver problemas que tanto impede como proporciona abertura para outras perspectivas. Como será discutido nesse trabalho, há toda uma dinâmica de

imitação afetiva⁶⁶ que acompanha a formação do desejo para alcançar um modelo, ajudando a imaginar um modelo a ser perseguido ou o modelo que deve ser evitado a qualquer custo.

Mas, desde que os homens começaram a formar ideias universais e a inventar modelos de casas, edifícios, torres, etc., e a dar preferência a certos modelos em detrimento de outros, o que resultou foi que cada um chamou de perfeito aquilo que via estar de acordo com a ideia universal que tinha formado das coisas do mesmo gênero, e chamou de imperfeito aquilo que via estar menos de acordo com o modelo que tinha concebido, ainda que, na opinião do artífice, a obra estivesse plenamente concluída (SPINOZA, 2008, p. 263) [EIVpref.]

Na medida em que o humano imagina existirem coisas mais perfeitas que outras e, por essa razão, passa a persegui-las, não há como ignorar a existência e a força dos modelos para pensar a formação humana. Do Valle (2012⁶⁷) lembra que a preocupação com essa questão pode ser encontrada já na antiguidade: na obra *Paidéia: a formação do homem grego*, Jaeger destaca o papel da “educação pelos modelos”, e, em *História da educação na antiguidade*, Marrou também fala do papel dos exemplos na educação antiga. Com Homero – chamado por Platão de “educador da Grécia⁶⁸” – a formação ética era feita “[não] por meio [do ensino, mas pela influência] das histórias edificantes, dos exemplos dos heróis e dos modelos de belas ações consignados pelo mito e pelas obras poéticas e transmitidos de geração em geração⁶⁹”.

No prefácio da quarta parte da *Ética*, Espinosa ressalta a força da imaginação para a concepção de modelos imaginados como melhores que outros. Para o filósofo, consideradas em si mesmas, todas as coisas são perfeitas, porque perfeição é o mesmo que realidade⁷⁰. Contudo, os vocábulos “perfeito” e “imperfeito” também são usados para comparar as coisas com base na fixação arbitrária de fins imaginados como ideais, de modo que as coisas seriam designadas como perfeitas ou imperfeitas de acordo com sua adequação ou não a esses fins. E o apetite por realizar e por fazer com que outros também realizem aquilo que é imaginado como causa de satisfação própria (de um ou de muitos) pode levar à fixação desses fins, instituídos como modelos universais, mas baseados em visões particulares.

Para Sévérac (2005), enquanto imaginativo, o modelo permaneceria sendo uma fonte de preconceitos, mas o uso de modelos teria eficácia sobre as paixões, não por ter um

66 Como será visto detalhadamente ao longo do trabalho, tal princípio interfere na vida afetiva e é constituído por um espelhamento afetivo no qual, de acordo com a EIIP27, “por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante” (SPINOZA, 2008, p.195).

67 DO VALLE, L. *É possível ensinar a ética? Reflexões a partir da filosofia de Hannah Arendt*. Polyphonia, v. 23, p. 33-62, 2012.

68 Cf. PLATÃO, *A república*, X, 606 e.

69 DO VALLE, 2012, p. 37

70 De acordo com a origem latina da palavra perfeição, perfeito é aquilo que está “todo feito”, “realizado”.

conteúdo passível de veracidade, mas porque, ao ser imaginado, teria “força suficiente para afirmar a presença de alguma coisa que exclui a existência presente das coisas que imaginamos ordinariamente⁷¹”. É o que parece se dar na cultura homérica, em que, como comenta Do Valle, “o herói é o modelo que todos devem seguir. No entanto, *é exatamente por não ser como todos os outros* que o herói serve de paradigma⁷²”. Neste sentido, a imaginação do modelo poderia provocar uma ruptura com as fixações da vida ordinária e, com isso, ampliar as experiências que poderiam tornar a vida mais potente.

Como desejamos formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo de natureza humana, nos será útil conservar esses vocábulos no sentido que mencionei. Assim, por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do modelo de natureza humana que estabelecemos. Por mal, por sua vez, compreenderei aquilo que, com certeza, sabemos que nos impede de atingir este modelo. Além disso, dizemos que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos, à medida que se aproximem mais ou menos desse modelo (SPINOZA, 2008, P.267) [EIV Pref.] [grifo nosso]

Mesmo ressaltando a força da imaginação, Espinosa chama a atenção para o uso inadequado das noções de “perfeito” e “imperfeito”, de “bem” e de “mal”⁷³. Tal uso inadequado seria perigoso porque levaria à criação de modelos que, originados de visões particulares, levariam à adesão e reprodução de preconceitos. Ainda assim, o filósofo declara que esses vocábulos podem ser úteis porque “desejamos formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo de natureza humana⁷⁴”. Mas que modelo é esse que Espinosa afirma que “desejamos formar”, sem que este também não seja a imposição de uma visão particular? Ele acredita ser possível chegar a um modelo que não esteja alicerçado na imaginação de uma causa final para o humano, que tornaria todo indivíduo moralmente obrigado a atingir fins inquestionáveis e afixados de antemão. Para ele, a concepção desse modelo que “desejamos formar” seria possível porque, guardada a singularidade de cada ser, os humanos têm propriedades e desejos em comum⁷⁵. Assim, na construção desse modelo, as noções de

71 SÉVÉRAC, 2005, p. 317. No original: « ayant assez de force pour affirmer la présence de quelque chose qui exclue l’existence présente des choses que nous imaginons ordinairement »

72 DO VALLE, 2012, p. 37. [grifo da autora]

73 Sobre esses vocábulos, Espinosa afirma o seguinte: “Quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si. Com efeito, uma única e mesma coisa pode ser boa e má ao mesmo tempo e ainda indiferente. Por exemplo, a música é boa para o melancólico; má para o aflito; nem boa, nem má, para o surdo” SPINOZA, 2008, p. 267 [EIVPref.]

74 SPINOZA, 2008, p. 267 [EIVPref.]

75 Como será desenvolvido no primeiro capítulo, todos os corpos compartilham de propriedades comuns, afinal todos são causados por uma mesma substância, sob um mesmo atributo (EIP13Lema2). As ideias que expressam essas propriedades comuns a todos os corpos são as “noções comuns”. Diferentemente do

“perfeição” e “imperfeição”/ “bem” e “mal” não serviriam para designar externamente e de antemão o que cada um deve fazer para se adequar aos fins estabelecidos pela Natureza, mas ajudariam a avaliar e a formular, na imanência, o que objetivamente seria mais ou menos útil para a ampliação da própria potência individual e coletiva.

A crítica da ‘ilusão finalista’ permite, portanto, que tomemos estes modelos pelo que eles realmente são, a saber, não supostos arquétipos divinos aos quais deveríamos nos conformar, mas ideais formados por nós e que influenciam o nosso esforço para dirigir nossas vidas à luz das interpretações que eles nos oferecem do que somos e do que desejamos. Esta capacidade de auto-representação e de auto-avaliação, essencial para a possibilidade de todo projeto ético e político, determina um desejo de autotransformação que torna possível que os homens, na medida de suas respectivas potências corporais e intelectuais, se esforcem por tornarem-se como que artesãos de sua própria existência. (GLEIZER, 2011, pp. 28-29)

Para Espinosa (EIIIP9 e escólio), “quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas⁷⁶”, o ser humano se esforça para perseverar em seu ser e tem consciência desse esforço. O *conatus*, ou esforço – conceito central para sua filosofia – recebe os seguintes nomes: “à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade⁷⁷”; “à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite⁷⁸”, de modo que o apetite “nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação⁷⁹”; “o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem⁸⁰”. Guiados pelo desejo, “não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa⁸¹”. Ao propor que todo ser humano é constituído pelo apetite e que a consciência desse apetite é o desejo, qualquer modelo vislumbrado – quer seja fruto da imaginação ou da razão – é uma tomada de consciência do ímpeto pela potência.

Guiado pela imaginação, o ser humano pode supor que o alcance de uma potência maior passa pela supressão do próprio desejo, da própria natureza, para alcançar uma natureza

conhecimento imaginativo, que diz respeito às imagens que marcaram o próprio corpo, o conhecimento racional tem como fundamento o conhecimento de noções comuns a todos os que compartilham das mesmas propriedades. Para Espinosa, “aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente” (EIIIP38), então as noções comuns justificam a objetividade e a intersubjetividade do que é conhecido.

76 SPINOZA, 2008, p. 175

77 Idem, p. 177

78 Idem, p. 177

79 Idem, p. 177

80 Idem, p. 177

81 Idem, p. 177

diferente. Com efeito, tal supressão é impossível, pois a busca deste modelo imaginado continua sendo o exercício do próprio desejo de aumento de potência. Se o desejo é a própria essência do indivíduo, suprimir totalmente o desejo significaria suprimir a própria existência. É verdade que os desejos conduzidos pela imaginação podem levar à diminuição da potência, mas serão sempre suscitados pelo ímpeto natural de sua ampliação. Como será discutido, a imaginação pode ser vista como ocasião de saída da fixação ou como ocasião de sua intensificação, dependendo de como as circunstâncias são experimentadas⁸².

Segundo Espinosa, do ponto de vista da integralidade do real, as coisas não podem ser separadas em “perfeitas” ou “imperfeitas”, pois perfeição é o mesmo que realidade. Contudo, estes vocábulos podem ser úteis para chegar ao modelo que “desejamos formar”, quando levam a compreender racionalmente a concordância de desejos que existe entre os indivíduos em relação. Espinosa entende que esta concordância de desejos é possível porque, na imanência, os indivíduos compartilham de propriedades comuns, em razão da causalidade eficiente que os constitui. Tal concordância possibilitaria compreender o que para todos esses indivíduos pode ser naturalmente útil, sem que sejam orientados por uma natureza externa a ser alcançada. Assim, o conhecimento adequado do útil próprio coincidiria com o útil comum:

Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem. Quero com isso dizer que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos. Disso se segue que os homens que se regem pela razão, isto é, os homens que buscam, sob a condução da razão, o que lhes é útil, nada apetezem para si que não desejem também para os outros e são, por isso, justos, confiáveis e leais. (SPINOZA, 2008, pp. 287;289) [EIVP18Esc.]

Dizer que o útil próprio concorda com o útil comum não significa dizer que, em nome de sua salvação, o indivíduo tenha de se conformar às imposições de uma comunidade. Espinosa não ignora que conflitos sejam naturais e que cada um tenha uma singularidade. Inclusive, é justamente porque cada um tem essa singularidade que existem conflitos e que podem existir, também, alianças mais ou menos conflituosas para a constituição e preservação dos indivíduos em relação. Por outro lado, olhando para o fato de que os seres humanos

82 De acordo com o que foi dito e será retomado mais a frente, Sévérac (2005, pp. 25-26) propõe que a paixão alegre que a imaginação leva a experimentar pode ser ocasião de entrada em um círculo virtuoso que leva a buscar o que se sabe ser causa do aumento da potência e abandonar o que se sabe ser causa de sua diminuição. Isso possibilitaria sair de um círculo vicioso que expressa a fixação do indivíduo em certas coisas.

compartilham de muitos aspectos e de que o desejo é constitutivo de suas essências (EIIP9), é natural que compartilhem de certos desejos, e, também, que desejem formar sociedades (TIE, §14) que propiciem o exercício daqueles apetites que tornam a vida mais feliz.

Com efeito, nenhum estado resistiu sem qualquer alteração assinalável tanto tempo como o dos Turcos e, pelo contrário, não há nenhum menos durável do que foram os populares ou democráticos, nem onde se tenham desencadeado tantas revoltas. Mas, se a servidão, a barbárie e o isolamento se devem apelidar de paz, então não há nada mais miserável para os homens do que a paz. (...) É, portanto, do interesse da servidão, não da paz, transferir todo poder para um só: porque a paz, como já dissemos, não consiste na ausência de guerra, mas na união ou concórdia dos ânimos. (ESPINOSA, 2017, p. 49) [TP VI, 4]

A ordem política que permite instituir o modelo que “desejamos formar” conduz ao empoderamento das pessoas que dela participam, sendo, por isso, mais “perfeita⁸³” que qualquer outra ordem baseada no que é desejado por um só ou por um grupo, em detrimento do desejo ou esforço de outros. Para Espinosa, a “cidade cuja paz depende da inércia dos súditos, os quais são conduzidos como ovelhas, para que aprendam só a servir⁸⁴” deveria ser chamada mais corretamente de “solidão” do que de “cidade”, afinal, a associação de pessoas que constitui a cidade deveria colaborar para o exercício da potência dos indivíduos, em vez submetê-los à potência externa.

A pólis democrática é, de fato, o ambiente em que florescem as discussões e as trocas de opinião, em que se é obrigado a admitir a pluralidade de pontos de vista. Mas ela é mais do que isso, diz-nos Castoriadis. A “abertura ao outro” – para empregar uma expressão tão corriqueira no discurso pedagógico contemporâneo, ainda que tão rara na prática educativa – [a “abertura ao outro”] que a democracia institui não é apenas a disposição afetiva de aceitar o outro “tal como ele é”: é também, e principalmente, a capacidade de se deixar questionar por essa diferença, de permitir que ela alimente a prática de constante autoquestionamento que define o ímpeto democrático. (DO VALLE, 2001, p. 38)

A formação humana orientada para a ampliação da autonomia busca construir modelos que expressem a multiplicidade de vivências e de desejos. Há, portanto, um modelo político que colabora para o aumento da potência dos indivíduos: o democrático. As experiências democráticas são as que melhor propiciam o empoderamento dos indivíduos, já que por elas o projeto comum depende não apenas da identificação dos interesses convergentes da maioria, mas também do reconhecimento e da garantia dos múltiplos desejos, muitas vezes conflituosos. A formação humana democrática não deve disfarçar o conflito, mas admiti-lo

83 No sentido de “perfeição” que Espinosa diz que devemos conservar (EIVPref.).

84 ESPINOSA, 2017, p. 45 [TP V, 4]

como matéria-prima para a negociação de alianças e resistências que melhor contribuam para a satisfação dos indivíduos nas relações que os constituem.

Este segundo capítulo terá como objetivo mostrar por que razão é relevante considerar a vida afetiva para pensar a formação humana, para lidar com os modelos de humano que imaginamos e que desejamos formar. E, como é desejável que a formação humana que colabora para a ampliação da potência de agir seja constituída pela experimentação e questionamento constantes dos modelos de formação concebidos – admitindo o conflito como elemento constitutivo das relações – o terceiro capítulo procurará discutir os aspectos sociopolíticos que melhor colaborariam para essa tarefa.

Formação humana como prática social e política

EIVP18escólio: [...] Segue-se, ainda, pelo post. 4 da P.2, que é totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca [*commercium*] com as coisas que estão fora de nós [...] (SPINOZA, 2008, p. 287)

Na filosofia espinosista, todos os corpos estão em graus diversos de relação. Dos corpos mais simples aos mais complexos, o que permite o exercício da potência é a relação – constituída de alianças e resistências (BOVE⁸⁵) – entre todos esses corpos. Formar o humano é dar a ele condições de negociar⁸⁶ com as forças que o afetam, sendo capaz de se aliar àquilo que aumenta sua capacidade de agir e resistir aos projetos que tendem a lançá-lo em um alto grau de passividade. Essa formação para uma capacidade de troca, de negociação consigo e com todos os corpos em relação, é útil tanto para a satisfação dos interesses individuais como sociais. O objetivo do capítulo final será aprofundar a discussão sobre a prática de formação humana como prática de formação social de abertura à diferença.

Formar para a amizade

85 BOVE, L. *Introduction*. Em: Spinoza. *Traité Politique*. Collection Classiques de la Philosophie dirigée par Jaen-François Balaudé. Traduction d'É. Saisset, revue par Laurent Bove. Introduction et notes par Laurent Bove. Librairie Générale Française, 2002.

86 Aqui, a ideia de negociação não está sendo usada para tratar das transações financeiras, da compra e da venda de produtos. Ainda que esses termos possam ser utilizados para pensar o jogo de forças que acontece entre pessoas e grupos. Ademais, esta negociação não pressupõe um acordo final entre partes, mas a tensão ininterrupta que constitui o próprio existir.

Na economia do jogo de forças que ocorre entre os indivíduos finitos, as coisas estão mais ou menos associadas dependendo da capacidade que têm de se conectarem e de compartilharem características. A associação é uma estratégia que garante sobrevivência e sobrelevação de alguns compostos orgânicos e inorgânicos em relação a outros. Contudo, associação não significa plena concordância: porque cada coisa associada procura sua própria conservação, sempre haverá algum tipo de tensão entre os associados; por exemplo, muitas vezes as sociedades humanas são analisadas não pelos fatores que causam sua associação, mas em razão das tensões que as ameaçam.

Para Espinosa, o direito de cada um se estende até onde vai a sua capacidade para perseverar em seu ser, isto é, para exercer o seu poder. Como a natureza humana não está fora do jogo de forças de toda a natureza, o direito natural do humano é a sua potência. E o exercício do poder, o que inclui a atividade política, não pode ser previamente explicado por princípios externos que se pretendem racionais⁸⁷, mas pelo acompanhamento do próprio movimento de autopreservação de cada coisa. Na verdade, muitas vezes esse direito natural é expressão de desejos irrefletidos e irracionais. O humano é um ser desejante. Por mais que a racionalidade possa colaborar com o planejamento e compreensão da ação política, é a força dos afetos que dirige o humano (como será visto no capítulo 2).

O que constitui a singularidade de uma essência individual é a sua maneira própria de exprimir a essência da substância (TP II, 14), de exprimir sua força. No caso dos seres humanos, quando o exercício de suas forças é também uma disputa pelo útil próprio, serão naturalmente inimigos, assim como duas cidades serão naturalmente inimigas quando pelo menos uma delas não observar um acordo de paz (TP. 3, §13).

A inimizade não é um pecado a ser eliminado da face da terra, ela faz parte do exercício de preservação natural dos humanos, mas Espinosa reconhece a importância da convergência afetiva, sobretudo da amizade, como estratégia de ampliação de forças (EIVAp.cap.12; TP2§13). Existem diversos espaços de socialização, como as escolas, que fazem as pessoas experimentarem desde cedo o amargor das inimizades e os benefícios da amizade para a formação do corpo social. Escolas, universidades e outros espaços formativos podem ser espaços de competição e de isolamento, mas também podem propiciar vínculos e fazer as pessoas aprenderem o valor social e afetivo da amizade. Os ambientes formativos que

87 Por isso Espinosa diz na introdução do Tratado Político que os teóricos e filósofos não deveriam governar, já que a teoria política desses seria mais uma fantasia que um projeto verdadeiramente aplicável.

assumem a importância da amizade não devem cooperar com o clima de disputa entre alunos ou entre professores.

Formar para a tolerância

Como a vida não é feita só de amizades e convergências, mesmo o mais bem-intencionado pacifista precisará lidar com desafetos e oponentes políticos. E a história da humanidade está cheia de exemplos de diversos temas que levam ao conflito de opiniões, e, muitas das vezes, à violência. A promoção da tolerância na prática de formação consiste na resistência aos ataques que inibem o diálogo, a reflexão, o pensamento e a autonomia humana; bem como na aliança entre pessoas que enxergam na educação um espaço para a constituição e consolidação de relações que assegurem a potência do corpo e do pensamento. Práticas e reflexões que estejam orientadas para a tolerância podem colaborar com a construção de uma sociedade mais feliz, mais potente. A filosofia de Espinosa pode figurar como mais uma voz a defender o direito de resistência e de aliança que seja sempre o de expansão das relações, de autoconstrução humana e de construção do espaço comum.

Para Espinosa, o “direito” nada mais é do que a potência, que se explica pelo esforço natural – que é “antes de tudo, passional⁸⁸” – de expansão de poder e de autopreservação que toda coisa singular possui. Conforme o *Tratado Político*, cada um tem seu “próprio direito na medida em que pode rejeitar toda violência⁸⁹” (TP II, 9). Além disso, “se dois indivíduos se unem e associam suas forças, eles aumentarão sua potência e, conseqüentemente, seu direito; e quanto mais existirem indivíduos tendo feito aliança, mais o conjunto terá direito⁹⁰” (TP II, 13). Sendo um corpo mais complexo que o humano, é pelo exercício da potência da multidão que o Estado se constitui (TP III, 2; X, 1), seja pela esperança de fruir de uma potência maior ou pelo medo da solidão, que provoca nos humanos o desejo pelo estado civil (TP VI, 1).

A associação de pessoas é como um campo gravitacional: garante estabilidade e força, mas também arranca pedaços e ameaça a existência das partes mais vulneráveis de seu

88 BOVE, 2002, p. 9

89 SPINOZA, *Traité Politique*. Collection Classiques de la Philosophie dirigée par Jaen-François Balaudé. Traduction d’É. Saisset, revue par Laurent Bove. Introduction et notes par Laurent Bove. Librairie Générale Française, 2002, p. 125 No original: « [...] et qu’il relève de son propre droit dans la mesure où il peut repousser toute violence »

90 Idem, p. 126. No original: « Si deux individus s’unissent ensemble et associent leurs forces, ils augmentent ainsi leur puissance et par conséquent leur droit ; et plus il y aura d’individus ayant aussi formé alliance, plus tous ensemble auront de droit ».

próprio conglomerado. Por vezes, a aceitação de corpos considerados estranhos – porque são periféricos, vulneráveis e fora da norma – e menos potentes em relação ao seu núcleo pode ser um desafio para a sociedade que pretende oferecer a todos condições de exercer a sua potência autônoma. Mesmo no ambiente acadêmico, pode haver exclusão do pensamento divergente, fechamento ao diálogo e recusa àquilo que uma concepção alternativa teria a oferecer. Nesse caso, a intolerância pode impedir a criação de novos vínculos que favoreçam ideias e críticas mais precisas e potentes. Por essa razão, é importante falar da formação de educadores e de pesquisadores tolerantes.

Para muitas pessoas, a escola oferece as primeiras experiências de desconforto diante do diferente, com o confronto de desejos e opiniões, com a disputa por espaços, objetos e afetos. As escolas e universidades são esferas privilegiadas para o contato com o diferente, para a vivência das tensões e também ampliação das alianças entre pessoas que chegam de contextos variados. Em face do recrudescimento da intolerância e do esfacelamento da educação pública vivenciada no Brasil, e em nome da abertura para a avaliação do pensamento divergente que constitui o próprio filosofar, a sociedade tem como desafio discutir e empreender uma formação discente e docente que procure estimular a tolerância.

De acordo com Michael Rosenthal (2003⁹¹, p. 326), porque a intolerância faz parte da vida afetiva dos indivíduos, pode ser diagnosticada como uma doença endêmica e sem cura. Contudo, existiriam dois remédios para combatê-la. Primeiro, o desenvolvimento da tolerância como virtude⁹² pessoal; segundo, o desenvolvimento da tolerância como virtude política. O tratamento individual da intolerância seria incompleto sem a dimensão política porque a relação parte-todo, indivíduo-sociedade, não escapa do espelhamento afetivo. Como será discutido, a tolerância é uma virtude política que, apesar de não erradicar as paixões intolerantes, traria estabilidade ao Estado.

Formação para a negociação

Negociar é estar em contato. O contato, ou relação, pode ocorrer dentro de um mesmo indivíduo ou entre indivíduos. Há relação entre duas células de um mesmo órgão, há relação

91 ROSENTHAL, M. *Spinoza's Republican Argument for Toleration*. The Journal of Political Philosophy. Oxford, v. 11, n. 3, pp. 320–337, 2003

92 “Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é (pela prop. 7 da P. 3), a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas por meio das leis de sua natureza” (SPINOZA, 2008, p. 269) [EIVdef.8]

entre esse órgão e o corpo inteiro; da mesma forma, há relação entre o corpo humano e outros corpos e há relação entre grupos que formam corpos sociais diferentes. E nunca há relação entre coisas que não podem ter nenhum contato, por isso a ação e a coação só ocorrem quando há encontro de partes, de pensamentos, de corpos. É no encontro que uma relação se constitui. Ainda que se queira acreditar, não existe indivíduo isolado, por mais que alguns indivíduos estejam em pouquíssimas relações.

A negociação pressupõe uma interferência entre partes, que poderá ser mais ou menos decisiva para que um todo permaneça aparentemente inalterado ou sofra uma forte transformação. A negociação sempre envolve uma interferência que aumenta ou diminui a potência de um indivíduo, que acelera ou desacelera movimentos e processos internos e externos, corporais e mentais. Só não há negociação quando há destruição, quando a relação inicial se torna eliminação do diferente.

Uma formação para a negociação tem como princípio a abertura para a diferença. Quanto mais um corpo for capaz de afetar e se deixar afetar, mais ele poderá construir ou se submeter a relações e, portanto, ser capaz de realizar e de sofrer interferências, com variados graus de independência, segundo cada situação. Quanto mais complexa for uma negociação, maiores serão as chances de aumento de potência.

A negociação é uma necessidade em razão da inexistência da plena autonomia. Essa plena autonomia funciona como uma bela utopia, um modelo a ser buscado, mas que nunca poderá se concretizar inteiramente. Ser plenamente autônomo significaria se colocar como centro de decisão de todos os passos a serem dados durante a vida. O sonho da plena autonomia ignora que o ser humano é por vezes contraditório em suas aspirações (por ser arrastado por desejos opostos, tem dificuldade de estabelecer o caminho que quer percorrer) e que, por não ser possível se fechar completamente ao mundo, mesmo que esteja convencido sobre que rumo quer tomar, a realidade física e social se apresentará, mais cedo ou mais tarde, como barreira intransponível para a concretização dessa suposta autonomia total.

Ainda que não seja possível viver a plena autonomia, a filosofia de Espinosa é uma filosofia da autonomia, sua consumação coincide com o gozo da maior potência possível (considerando o jogo de forças), também chamada de felicidade. E, como será visto no capítulo 2, imaginar o modelo a ser alcançado tem grande utilidade: o sonho da autonomia cria condições afetivas para a ficção de um modelo capaz de alterar a potência atual e mesmo para questionar as possíveis causas da passividade experimentada. Além da imaginação do

modelo, Espinosa articula ao seu sistema a possibilidade de chegar racionalmente ao modelo de natureza humana que “desejamos formar” (EIVPref.), argumentando que os seres humanos compartilham de propriedades comuns que garantem a convergência de desejos, sem que essa convergência seja vista como supressão das diferenças constitutivas de cada ser. Como será visto no terceiro capítulo, esta convergência desiderativa é melhor assegurada por condições sociopolíticas que viabilizam a multiplicidade de experiências, em vez da imposição unilateral do desejo de um indivíduo ou grupo em detrimento do múltiplo. Para Espinosa, como a “a paz não é ausência da guerra”, as experiências democráticas seriam as mais abertas para a multiplicidade, mesmo porque estas experiências não mascaram o conflito, mas o admitem como matéria-prima para a negociação da potência (TP VI, 4).

É possível encontrar algumas passagens que evidenciam a importância da autonomia e sua relação com a educação como processo fundamental para a formação da potência: no já explorado capítulo 9 do Apêndice da EIV, Espinosa afirma a utilidade de se “educar os homens para que vivam, ao final, sob a autoridade [*imperio*] própria da razão⁹³”; seguindo um raciocínio semelhante sobre o valor da razão, o filósofo diz no *Tratado Político* que tanto um indivíduo como uma cidade inteira farão o melhor quando forem senhores de si mesmos (TP V, 1), e que as universidades deveriam cultivar o espírito ao invés de constrangê-lo (TP VIII, 49).

No que diz respeito à passividade, como tudo o que existe contém em si uma potência mínima que sustenta sua existência atual, viver a plena passividade é tão impossível quanto viver a plena autonomia. Portanto, o que existe são graus diversos de maior ou menor passividade. Talvez esse raciocínio ajude a pensar por que as crianças são forçadas à formação escolar, artística, religiosa, esportiva e, em contextos mais vulneráveis, à formação do centro de detenção de menores infratores: em função de sua capacidade própria para se esforçar por si mesma, supõe-se que a partir daquela opressão inicial será possível oportunizar a ela a conquista de si assim que ela atingir o controle de seu processo formativo. No entanto, a verdade é que muitas vezes a criança chega aos diversos ambientes de formação e sai deles um adulto bem disciplinado e sem entender a importância de se questionar sobre como aplicar suas forças em seus próprios projetos.

Já quando é só um a deter o poder absoluto, acontece o contrário; aqui, todos executam as ordens do poder submetendo-se à autoridade de um só e, por isso, se não tiverem sido, desde o princípio, **educados de maneira que estejam sempre**

93 SPINOZA, 2008, p. 353 [EIVAp. Cap. 9]

dependentes da palavra daquele que manda, será muito difícil a este, em caso de necessidade, instituir leis novas e tirar ao povo a liberdade depois de já ter concedido. (ESPINOSA, 2008⁹⁴, pp. 86-87) [TTP, V (74-75)] [Grifo nosso]

É possível que a educação seja usada como ferramenta de controle da potência do outro: como sempre existirá algo mais potente na natureza (EIV axioma), não é absurdo pensar – nem muito menos raro de ver e de viver – que a associação de pessoas seja usada não para favorecer a potência do outro, mas para submetê-lo aos interesses do mais forte. Governos podem investir em instrução técnica para formar força de trabalho capacitada para as demandas de mercado, e isso é bom na medida em que assegura o incremento da economia do Estado e alguma garantia de sustento para aqueles que receberem essa instrução tecnicista. Contudo, há risco de a mera instrução impor uma dependência em relação ao poder estabelecido, formando uma massa de trabalhadores incapaz de se perguntar sobre o próprio futuro pessoal e sobre o projeto de país que deseja construir. Formar a razão, no sentido espinosista, não significa apenas desenvolver a capacidade de raciocínio lógico-matemático, significa dar condições e fomentar afetos e vínculos (como os da amizade e da tolerância) que permitam maior participação no jogo de forças da sociedade.

Não há espaço na filosofia de Espinosa para se pensar a ação educativa indo a tal ponto que forme homens unicamente livres, sem quaisquer marcas ou traços de servidão. A vida, justamente porque consiste numa contínua variação de potência, estará sempre alternando entre liberdade e servidão, entre maior ou menor servidão ou entre maior ou menor liberdade (BONADIA, 2013⁹⁵, p. 225)

Pensar uma formação humana à luz de Espinosa passa pela recusa ao sonho da plena autonomia e ao pessimismo de que a educação é uma ferramenta de pura doutrinação. Nesta tese pretende-se defender que a educação que eleva a potência é uma forma de cuidado de si e do outro, e de conquista de si e do outro, sempre permeada por tensões, negociações, trocas. Como será visto, a formação humana, usada para a aumentar a capacidade de agir do indivíduo e da sociedade, é o cultivo da abertura à diferença e à negociação consigo e com todos os corpos considerados “outros”.

94 ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-político*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008

95 OLIVEIRA, F. B.. *Educação e servidão em Espinosa*. Filosofia e Educação, v. 5, n.1, p. 210-233, abr./set. 2013.

1 MODOS DE CONHECER E AUMENTO DA POTÊNCIA HUMANA

Quando se pensa em formação humana, as escolas e universidades são consideradas espaços formais para o processo de formação de crianças, jovens e adultos, tendo como um dos principais objetivos ampliar a capacidade intelectual das pessoas, o que pode garantir a elas maior autonomia para pensar sobre as mais variadas questões e problemas de seu tempo. Para Espinosa, existem três maneiras de conhecer, isso é, de lidar com as coisas pelas quais os humanos são afetados. Cada uma delas exerce um papel decisivo para a formação de uma vida que pode ser mais ou menos potente. Essas três maneiras ou gêneros de conhecimento são o conhecimento imaginativo, racional e intuitivo. Neste capítulo, veremos como a teoria do conhecimento de Espinosa se articula com a questão do aumento da potência e suas consequências para discutir a formação humana.

A *Ética* é uma obra que explicita muito bem como o pensamento de Espinosa vincula temas que por vezes são trabalhados em separado na história da filosofia; por ser um sistema de pensamento cuja interconexão de partes sustenta a fundamentação de novas ideias, a obra permite ao leitor ter uma visão geral de sua filosofia. Isso leva a perceber que, ao discutir os modos como o humano pode conhecer a realidade, a teoria do conhecimento de Espinosa está fundida tanto à sua metafísica – porque o que é conhecido, permite conhecer e satisfaz o conhecedor é “Deus”, a “substância” ou a “Natureza” – como as suas teorias política e ética, que abordam como o conhecimento adequado permite que as ações humanas coincidam com a fruição da potência da Natureza. Agir e padecer têm a ver com o modo como se experimenta a força da Natureza que está presente em todas as coisas; o modo como as coisas são conhecidas altera essa experiência e faz variar a potência de agir. Por essa razão esse primeiro capítulo terá como interesse investigar a relação existente entre os modos de conhecer e a variação da potência humana.

Antes de discutir sobre os gêneros de conhecimento, sobre os processos distintos de abertura para si e para o mundo, aprofundaremos alguns aspectos que constituem a própria estrutura da realidade e que permitem explicar o ser humano como sujeito conhecedor. Duas afirmações da metafísica de Espinosa são fundamentais para chegar à discussão sobre sua teoria do conhecimento: 1. Só há uma substância e o ser humano é um modo dessa substância, ele não tem uma natureza extraordinária, não existe o humano, por um lado, e o “restante” das

coisas, por outro lado; 2. Na Natureza, há igualdade⁹⁶ de potência entre o pensamento, como atributo da realidade, e todos os outros atributos, e não uma superioridade de um tipo de atributo em relação aos demais. Da mesma forma, considerando os efeitos necessários e imanentes produzidos pela Natureza, não há superioridade da mente em relação ao corpo, nem vice-versa.

Como foi dito, o pensamento de Espinosa trabalha de forma integrada. Por essa razão, para pensar a teoria do conhecimento, não se pode desconsiderar a base metafísica à qual está relacionada. A teoria metafísica monista – apresentada por Espinosa na primeira parte da *Ética* – sustenta existir apenas uma única substância absolutamente infinita e vincula a existência de todas as coisas à potência causal imanente dessa substância. Nesse sentido, todas as coisas só podem ter sua causa e a explicação de sua concepção seja, no caso da própria substância, que constitui a totalidade do real, inteiramente em si e por si, seja parcialmente, nas e pelas causas transitórias por meio das quais vieram a existir, no caso dos modos finitos da substância.

Espinosa não compactua com a visão de que o mundo ou os humanos existem por causa da vontade de Deus. Para ele, o mundo existe em virtude de sua necessidade de existir, em virtude de uma causa eficiente imanente em vez de uma causa final. Assim, considerada sob a perspectiva da necessidade, a produção do real não se define pelo exercício de uma vontade divina criadora. Na filosofia imanente de Espinosa, Deus é a uma só vez causa de si mesmo e de todas as coisas. As coisas finitas, ao seu turno, estão envolvidas de modo limitado na potência causal da substância, seja enquanto causa finita de outras coisas finitas, seja enquanto efeitos também de coisas finitas. O que difere a Natureza do restante das coisas é a sua absoluta liberdade e necessidade, já que somente esta é causa de si mesma e nenhuma outra coisa a constrange: a primeira definição da *Ética* apresenta o conceito de *causa sui* – ou “causa de si”⁹⁷. Apesar de ser um *próprio*⁹⁸, isto é, uma propriedade necessária que não constitui a essência da substância (diferentemente do atributo), a *causa sui* possibilita sua existência e o seu conhecimento; isso porque é a existência da causa e o conhecimento dela que permitem, respectivamente, a produção do efeito e o seu conhecimento. Em outras

96 JAQUET, 2011, p. 31

97 “Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”. EI, definição 1.

98 “Estes que seguem se chamam *próprios*, porque não são senão *adjetivos* que não podem ser entendidos sem seus *substantivos*. Isto é, Deus não seria Deus sem eles, mas não é Deus por eles; pois eles não dão a conhecer algo substancial, pelo qual, somente, Deus existe”. *Breve Tratado*, I, capítulo III, § 1, nota 61.

palavras, para que um efeito exista e seja conhecido, a causa deverá, necessariamente, existir e ser conhecida⁹⁹. Isto pode ser visto, ainda, no *Breve tratado*, onde Espinosa afirma que “se nos servirmos bem do nosso intelecto no conhecimento das coisas, devemos conhecê-las em suas causas. Ora, como Deus é a causa primeira de todas as outras coisas, o conhecimento de Deus é anterior ao conhecimento de todas as demais¹⁰⁰”. Esta primeira definição é importante porque comunica a função ontológica e gnosiológica da causa¹⁰¹, definição esta que permitirá a demonstração da autossuficiência ontológica da substância (na *Proposição VII* da primeira parte da *Ética*) e a demonstração da existência de Deus, que será demonstrada na *Proposição XI* com base na *Proposição VII*. Uma investigação sobre a formação humana pensada a partir da filosofia de Espinosa não pode ignorar essa tese metafísica fundamental para a compreensão de sua obra.

Espinosa se destaca como pensador que se opôs a uma longa tradição ao negar a existência de substâncias finitas e sustentar que só poderia existir uma única substância, infinita em suas expressões infinitas (os atributos) e finitas (os modos). Com base nos axiomas iniciais da *Ética*, a concepção e a causação de todas as coisas finitas não pode depender exclusivamente de sua natureza, o que quer dizer que as substâncias finitas, se existissem, não poderiam ser causa de si. Como a substância é em si e concebida por si, ela só poderia existir por si e seria necessariamente infinita, única e indivisível; em razão disso, Descartes, que é um dos herdeiros desta tradição criticada por Espinosa, teria se equivocado ao defender a ideia da existência de substâncias particulares¹⁰². Com a definição de substância como “aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isso é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (EI definição 3), Espinosa se vê em condições de fundamentar a tese monista segundo a qual a realidade – ao invés de ser concebida por Deus como um ser transcendente que cria o humano e toda a realidade por um ato da vontade, como acreditava Descartes¹⁰³ – resulta da necessidade de sua própria existência.

Assim, o pensamento e a extensão (os dois únicos atributos conhecidos por nós) não caracterizam substâncias finitas distintas, mas constituem expressões heterogêneas e

99 Para Espinosa, tudo requer uma causa, pois “se não existe nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito” (EI axioma 3), e “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último” (EI axioma 4).

100 SPINOZA, B. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução de Emanuel da Rocha Fragoso e Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012. Segunda Parte, Capítulo V, § 11. p. 103.

101 GUEROULT, M. *Spinoza, I, Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968, p. 41.

102 GUEROULT, 1968. p. 121

103 DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 41 (I,§40 - AT VIII A: 20)

infinitas de uma única realidade substancial. Ou seja, o universo material infinito e o universo mental infinito são duas expressões diferentes de uma mesma realidade. A substância divina, portanto, é um ser único que se expressa em diversas formas, ser infragmentável porém matizado, infinitamente diferenciado sem ser descontínuo, e produzindo necessariamente em si uma infinidade de coisas naturais finitas que nada mais são do que seus modos. (GLEIZER, 2005, p.18).

Portanto, a Natureza¹⁰⁴, ser infragmentável com infinitos atributos, produz em si uma infinidade de coisas naturais finitas e distintas, os modos. E esse ser absolutamente infinito pode ser considerado ora como causa (Natureza Naturante), ora como efeito (Natureza Naturada). Pensar na Natureza na condição de causa é pensar a substância produzindo por meio de seus atributos; pensar nela na condição de efeito significa pensar sobre os efeitos finitos que resultam nos modos. A Natureza Naturante é inteiramente livre, produtora e infinita, ao passo que a Natureza Naturada é sempre condicionada no seu modo de existir e de produzir efeitos. A compreensão da teoria do conhecimento, da afetividade humana, da política e da ética espinosistas dependem da compreensão desta metafísica segundo a qual tudo o que existe está na Natureza.

Sendo um modo, o ser humano não tem status ontológico diferente de todas as outras coisas finitas presentes no mundo; os modos estão inseridos em um dinamismo causal inesgotável da Natureza: a potência. Como afirma Espinosa, a potência é a essência da substância¹⁰⁵; assim, a potência é constitutiva da própria realidade e os modos são a sua expressão finita. E como o modo não é causa de si mesmo, mas depende da causalidade externa dos outros modos – que determinam sua existência e o limitam às circunstâncias em que se encontra – sempre haverá “uma outra [coisa], mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída¹⁰⁶”, de tal forma que a destruição de todos os seres finitos advém da impotência, que nada mais é do que a incapacidade de estar “sob seu próprio comando”, termo usado por Espinosa ao tratar da causa da “servidão humana”¹⁰⁷.

A tese monista não permite que exista mais de uma substância: como consequência, o ser humano não pode ter uma natureza completamente diferente e independente de todas as outras coisas, mas está submetido ao nexa infinito dos modos finitos produzidos por uma mesma Natureza. Outra consequência do monismo é a impossibilidade de interação causal

104 A fim de evitar erros interpretativos, no espinosismo, costuma-se grafar “Natureza” para designar a substância; e “natureza” para designar a essência de um ser qualquer, seja ele infinito ou finito, simples ou complexo.

105 SPINOZA, 2008, p. 63 [EIP34]

106 Idem, p. 269 [EIVAx.]

107 Idem, p. 263 [EIVPref.]

entre atributos, por isso não se deve supor que, entre os modos, haja prioridade ontológica da mente em relação ao corpo e vice-versa, nem tampouco supor uma incompreensível interação causal entre eles, tal como a que se pode encontrar em Descartes.

Para o autor das *Meditações Metafísicas*, com efeito, o homem é composto de duas substâncias, a alma ou substância pensante, e o corpo ou substância extensa. A união de uma substância imaterial ou inextensa com uma substância material ou extensa permanece incompreensível, pois se põe o problema da possibilidade de sua interação. Como uma substância material poderia produzir efeitos sobre uma substância imaterial e reciprocamente? Eis a questão-chave que a princesa Elisabete propõe a Descartes em uma carta datada de 16 de maio de 1643, rogando-lhe que lhe explique “como a alma do homem pode determinar os espíritos do corpo a fazer as ações voluntárias (sendo apenas uma substância pensante)”. A princesa da Boêmia sublinha que toda determinação de movimento implica um contato ou uma modificação na extensão e dificilmente se poderá explicar pela ação de uma substância imaterial e inextensa” (JAQUET, 2011, p. 15)

Espinosa afirma que “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas¹⁰⁸” e que “a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir¹⁰⁹”. Os atributos produzem seus respectivos modos de forma independente, mas a partir de um mesmo princípio causal a partir do qual cada modificação pode ser conhecida num duplo aspecto – corporal e mental; quando ocorre uma modificação corporal, sempre ocorre, igualmente, uma modificação mental. Há um dualismo de propriedades e não de substâncias e há uma identidade causal que perpassa todos os atributos.

Portanto, Espinosa não separa a Natureza em substâncias e não coloca a ordem mental acima da ordem física, se opondo, por exemplo, à visão de Descartes sobre a distinção numérica entre substâncias como uma distinção real. Para Espinosa, como a substância é causa de si, a distinção numérica não pode ser atribuída à substância, já que este tipo de distinção só existe entre coisas que tenham o mesmo conceito ou definição e que tenham sido causadas por um princípio externo. Somente os modos, enquanto coisas causadas por outro, receberiam a distinção numérica, que exprime a composição de partes, a limitação e a determinação impostas por outro modo¹¹⁰. Deleuze (2017, pp.69-70) afirma que Espinosa teria trabalhado com a distinção formal – proposta por Duns Scot e expressamente criticada por Descartes¹¹¹ – para provar que os atributos, realmente distintos, expressam a substância

108 SPINOZA, 2008, p. 87 [EIP7]

109 Idem. [EIP7Cor.]

110 SPINOZA, 2008, p. 19 [EIPVIII 2ºesc.]

111 Espinosa não usa o termo “distinção formal”, mas parece trabalhar com este princípio, que pode ter chegado ao filósofo holandês pela crítica que Descartes fez a Scot na resposta à objeção de Caterus: “quanto à distinção formal que esse douto teólogo diz ter tomado de Scot, respondo rapidamente que ela não é diferente da modal, e que só abrange os seres incompletos...” (AT, IX, pp. 94-95)

sem reivindicar uma pluralidade numérica correspondente as suas quiddidades; a compatibilidade entre a multiplicidade, puramente qualitativa, e a unidade da substância seria assegurada por essa distinção formal: uma distinção real e não numérica que permite que os atributos possam ser ontologicamente idênticos e formalmente distintos¹¹². Consequentemente, há igualdade de potência entre ideias e coisas (EIIP7); pensamento e extensão são atributos realmente distintos que expressam a potência da substância e a sua conexão de causas. E essa igualdade de potência também vale para as coisas finitas, como no caso do ser humano (EIIP28Dem), cujo “esforço da mente, ou a sua potência de pensar, é, por natureza, igual e simultâneo ao esforço do corpo ou à sua potência de agir¹¹³”.

1.1 Conhecimento encarnado

Espinosa institui uma igualdade entre a potência do corpo e da mente. Essa condição de igualdade não costuma ser observada ao longo da história da filosofia, que é marcada pela atividade intelectual de mentes brilhantes. E talvez seja em razão disso que “a concepção mais antiga e difundida de C. [corpo] é a que o considera como instrumento da alma¹¹⁴”. Muitas vezes a teorização sobre o corpo serviu para submetê-lo à autoridade da mente ou para sustentar que o corpo seria um obstáculo a ser superado a fim de que a mente pudesse atingir o mais alto grau de satisfação e de compreensão das coisas. Nesse sentido – contrariamente à visão espinosista – a potência da mente seria inversamente proporcional à potência do corpo. Há, desde Platão, um desprezo pelo corpo e pela sensibilidade como condição para o fortalecimento do intelecto: no diálogo *Fédon*, o filósofo ateniense faz uma defesa da morte como libertadora do pensamento, já que o exercício filosófico tende a ser impedido em consequência das exigências do corpo, que tiram o foco da atividade intelectual: “durante todo o tempo em que tivermos o corpo, e nossa alma estiver misturada com essa coisa má, jamais possuiremos completamente o objeto de nossos desejos! Ora, esse objeto é, como dizíamos, a verdade¹¹⁵”.

O mito da queda da alma no C. [corpo], exposto por Platão em *Fedro*, é retomado pela patrística oriental, especialmente por Orígenes (*De princ.*, II, 9, 2). Foi reproduzido por Scotus Erigena nos primórdios da escolástica (*De divis. Nat.*, II, 25). Também essa concepção pressupõe a noção de instrumentalidade do C.: no estado de

112 OLIVEIRA, 2014, pp. 88-89

113 SPINOZA, 2008, p. 197. [EIIP28Dem.]

114 ABBAGNANO, 2007, p. 246

115 PLATÃO, 1983, p.67

queda, devido ao pecado, a alma tem necessidade do C., cujos serviços lhe são indispensáveis. Mas, obviamente, a mais completa e típica formulação da doutrina da instrumentalidade é a de Aristóteles, para quem o C. é “certo instrumento natural” da alma, assim como o machado é o instrumento de cortar, ainda que o C. não seja semelhante ao machado, pois “tem em si mesmo o princípio do movimento e do repouso” (*De an.*, II, 1, 412 b 16). (ABBAGNANO, 2007, p. 247)

Será que a vida intelectual independe do corpo? Será que a mente é mais importante? Diferentemente da tradição platônica, há na filosofia espinosista a compreensão de que não se pode ignorar o corpo e a sensibilidade, porque é a partir do corpo e da sensibilidade que a mente – enquanto ideia do corpo – pode ter condição para se deixar afetar pelas coisas e, assim, conhecê-las. Espinosa não defenderia a morte como libertadora do pensamento, muito pelo contrário, cada coisa se esforça o quanto pode para aumentar a sua potência, para permanecer viva. O primeiro objeto de desejo é viver. E o conhecimento verdadeiro é uma experiência de eternidade em vida, o conhecimento adequado das coisas, o conhecimento da verdade é uma experiência que eleva a potência de existir e permite uma experiência de eternidade que não se alcança por intermédio da morte, mas com a contemplação da Natureza no existir.

De acordo com Espinosa, “a mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo¹¹⁶” e “quanto mais o corpo é capaz, de variadas maneiras, de ser afetado pelos corpos exteriores e de afetá-los, tanto mais a mente é capaz de pensar¹¹⁷”. Sendo assim, conhecer é conhecer o próprio corpo ou a partir do corpo. Infelizmente, talvez em razão da herança filosófica que coloca a nutrição nas letras acima da nutrição corporal¹¹⁸, mesmo na educação formal disponibilizada pelas escolas é possível perceber uma subvalorização das questões que envolvem o corpo e a educação física.

Muitas vezes a sociedade ignora os corpos que ocupam seus ambientes formativos, talvez com a premissa de que as peculiaridades do corpo sejam irrelevantes para a formação do pensamento. Isso acarreta o ocultamento de processos históricos de exclusão e de opressão

116 SPINOZA, 2008, p. 117 [EIIIP23]

117 Idem. p. 359 [EIVAp.Cap.27]

118 Em artigo intitulado “Educação em Descartes: que educação racionalista é essa?”, Fernando Bonadia elabora uma nota para explicar a expressão “nutrido nas letras”, usada repetidas vezes por Descartes: “A princípio ela parece significar ‘ter sido formado nas letras’, ou então, ‘ter sido educado nas letras’. Vemo-la surgir no início do parágrafo sexto do *Discurso* (nourri aux lettres) e no primeiro parágrafo do ‘Prefácio’ aos *Princípios* (nourris aux lettres). O próprio Descartes, mais adiante no ‘Prefácio’, fornece pistas para a compreensão do sentido dado por ele a este vocábulo, afirmando: “Os animais brutos que não têm senão seus corpos para conservar, se ocupam continuamente em procurar com que se nutrir (nourrir), mas os homens, cuja parte principal é o espírito, deveriam empregar seus principais cuidados na procura da Sabedoria, que é a verdadeira nutrição (vraye nourriture)” (DESCARTES, 1975, p. 109-110). (BONADIA, 2006, p.73)

que afetam diretamente a formação da sociedade. Enfatizar a importância do corpo para o processo formativo permite que a pessoa perceba o modo como se deixa afetar pelas coisas que passam por seu corpo e que ela veja como se constitui a relação com corpos diferentes do seu. Enfatizar o corpo no processo de formação é atuar contra um processo de conformação, de amoldamento, que impede que as pessoas conheçam seus corpos, que reconheçam a potência de seus próprios corpos e saibam lidar com as opressões que os rodeiam. Não se deve ignorar o que a sociedade afirma sobre os corpos que a constitui, sobre o valor que eles têm para ela, sobre os espaços que eles podem ou não ocupar, sobre as vidas às quais se atribui maior ou menor importância.

No que diz respeito às atividades físicas e à própria “educação física” escolar, as iniciativas que visam o corpo podem oferecer muitos benefícios, já que permitem a descoberta das limitações do próprio corpo e as possibilidades de ampliações de movimentos. Do ponto de vista da sociabilidade, os esportes e as artes dão a conhecer as mais variadas manifestações culturais da humanidade, fazendo experimentar diferentes modos de articulação consigo e com outras pessoas.

Enfim, todo conhecimento passa de alguma forma pela afetação do corpo, pela constituição de relações que o corpo faz com outros corpos. Todas as atividades, sejam elas corporais ou intelectuais, dependem do cuidado com o corpo, da descoberta de suas limitações e do desenvolvimento de certas disposições corporais. Além disso, o cuidado com a nutrição é de fundamental importância para aumentar a potência do corpo e, conseqüentemente, da mente. Espinosa fala sobre isso no apêndice da EIV:

Capítulo 27. A utilidade que extraímos das coisas que nos são exteriores, além da experiência e do conhecimento que adquirimos por observá-las, por mudá-las e por transformá-las, consiste, principalmente, na conservação do corpo. E, por essa razão, são úteis, particularmente, aquelas coisas que podem alimentar e nutrir o corpo de maneira tal que todas as suas partes possam fazer corretamente o seu trabalho. Pois o corpo humano é composto de muitas partes, de variadas naturezas, que precisam, continuamente, de uma alimentação variada, para que o corpo inteiro seja uniformemente capaz de fazer todas as coisas que podem se seguir de sua natureza e, como consequência, para que a mente também seja uniformemente capaz de conceber muitas coisas. (SPINOZA, 2008, p.359)

1.2 O desejo de conhecer e de fazer conhecer

[§14] Aqui está, então, o fim ao qual tendo, a saber: adquirir tal natureza e esforçar-me para que muitos a adquiram comigo; isto é, também pertence à minha felicidade trabalhar para que muitos outros inteliçam o mesmo que eu e para que o intelecto e o desejo deles convenham inteiramente com o meu intelecto e o meu desejo. E para

que isso se faça, é necessário <em primeiro lugar> inteligir sobre a Natureza somente o quanto é suficiente para adquirir tal natureza; em seguida, formar tal sociedade, a qual há de ser desejada tanto para que muitos aí cheguem quanto [para que o façam] facilíma e seguramente. (Grifo nosso) [TIE, §§ 14]

Tanto na *Ética* como no *TIE*, Espinosa fala da relação entre desejo, felicidade e conhecimento, destacando a importância do desejo de conhecer a Natureza e de fazer com que outros também desejem conhecê-la. De acordo com o §14 do *TIE*, a conquista de uma formação ainda não atingida depende do desejo de potência que é ao mesmo tempo desejo de conhecer e de fazer conhecer. Na *Ética*, ser livre é viver “unicamente sob o preceito da razão¹¹⁹” isto é, a partir das leis de sua própria natureza (EIVdef.8), e “enquanto os homens vivem sob a condução da razão, por causa dela eles concordam sempre necessariamente em natureza¹²⁰”, isto é, buscam a mesma coisa: a utilidade do conhecimento – o conhecimento da Natureza, “o que é supremamente útil para a mente¹²¹” – e o contentamento que só pode vir do ato de compreender, já que “compreender, é, pois, a virtude absoluta da mente¹²²”. Esse desejo de conhecer, que é compartilhado, justifica as iniciativas sociais que buscam promover o conhecimento, explica a importância da formação humana para o indivíduo e para a sociedade.

De acordo com Espinosa, o humano é um ser desejante. E é seu apetite, isto é, o “esforço (...) que está referido simultaneamente à mente e ao corpo¹²³” que constitui a sua essência atual¹²⁴. A única diferença entre apetite e desejo é que a palavra desejo é usada para designar a consciência de um apetite¹²⁵. Assim, não se pode falar do modo como o humano conhece e ensina sem pensar sobre a importância do desejo como aquilo que move o sujeito cognoscente.

Movimento é mudança de lugar. À medida que se desenvolve a nova *Philosophia Naturalis*, nada resta no movimento que permita concebê-lo como qualidade diferenciada dos seres: as antigas distinções, herdeiras de Aristóteles, tais como movimento celeste circular perfeito, movimento retilíneo sublunar imperfeito, movimento natural, movimento violento, tornam-se expressões sem sentido. E nada resta que permita imaginá-lo como ato finalizado de uma inteligência desejante presente nas coisas, nem como simpatia e antipatia, amor e ódio universais. [...] Sem dúvida, Espinosa afirma que o conatus é o esforço para permanecer indefinidamente na duração e que só pode ser destruído pela ação de causas externas, porém o princípio de inércia não define plenamente o conatus enquanto essência

119 Idem, p. 293 [EIVP24]

120 Idem, p. 301 [EIVP35]

121 Idem, p. 295 [EIVP28]

122 Idem. [EIVP28]

123 SPNOZA, 2008, p. 177 [EIIIIP9Esc.]

124 Idem, p. 175 [EIIIIP7]

125 Idem, p. 177 [EIIIIP9Esc.]

atual de seres concretos singulares. Nessa medida, o conceito espinosano de conatus não se encontra, como em Descartes e Hobbes, articulado ao de inércia e ao de velocidade, mas a um outro: o de intensidade ou força. De acordo com Espinosa, definidos pelo conatus como *potentia agendi*, ou potência de agir, os indivíduos se definem pela variação incessante de suas proporções internas de movimento e repouso, ou variação de sua força interna para a conservação, de sorte que o esforço de autoconservação visa manter a proporção interna no embate com as forças externas, pois são elas que podem destruí-lo, como também são elas que o auxiliam a regenerar-se e ampliar-se. (CHAUÍ, 2011, pp. 41; 43)

No espinosismo, cada coisa se esforça “tanto quanto pode e está em si, por perseverar em seu ser¹²⁶”. Assim, o desejo de preservação e de aumento de potência, a origem do desejo, não está nas coisas externas. Ninguém deseja alguma coisa por julgá-la boa, ninguém se move na direção de algo em razão de um campo de atração que essa coisa externa possuiria de modo completamente independente desse desejo; ao contrário, o desejo é a tomada de consciência da força como lançamento do ser desejante na direção da coisa, que é desejada por aumentar a potência de agir, ou tomada de consciência da força como afastamento do ser desejante daquilo que diminui sua potência. Os campos de atração e de repulsão dependem de um desejo de relação ou de ruptura e, por isso, só podem ser vistos a partir do ser desejante e não a partir das coisas desejadas. A consequência disso é que nada é bom ou ruim em si mesmo, as coisas são boas porque o ser desejante se move na direção delas.

O ser desejante se lança na direção daquilo que aumenta sua potência e esse movimento está articulado com a teoria do conhecimento espinosista. O ser que conhece é o ser que deseja conhecer e que deseja fazer com que outros também conheçam. De acordo com Espinosa, “não há nada que saibamos, com certeza, ser bom ou mau, exceto aquilo que nos leva efetivamente a compreender ou que possa impedir que compreendamos¹²⁷”. Quanto mais se deseja ser ativo mais se deseja viver segundo a razão, por isso Sévérac (2005, pp. 25-26) sugere existir um círculo virtuoso em que o desejo de atividade tem a razão como objeto e como sujeito: compreender a necessidade desse desejo é uma das consequências desse desejo de atividade; e compreender essa necessidade é experimentar a atividade. Ao se alegrar com a alegria de compreender o ser desejante procurará perseverar em tal dinâmica. E ao compreender a necessidade do desejo de perseverar na Razão passará a desejar esse esforço racional.

Portanto, a razão não é contrária ao desejo, a vida racional é desejada em vista da utilidade, isto é, da conservação ou do aumento de potência que o conhecimento faz os

126 SPINOZA, 2008, p.175 [EIIIIP6Dem.]

127 SPINOZA, 2008, p.295 [EIVP27]

indivíduos experimentarem. Ora, o que mais o humano deseja conhecer? O que é mais útil para sua conservação, isto é, as leis de sua própria natureza (EIVP24-26). À luz do espinosismo, o conhecimento não pode ser visto como esterilização dos impulsos humanos, como se ele estivesse acima do desejo; pelo contrário, não há conhecimento sem que este seja acompanhado ou precedido pelo apetite.

O acompanhamento das proposições 21 a 26 da quarta parte da *Ética* mostra não apenas que a razão não é contrária ao desejo, mas que o conhecimento adequado permite a maior satisfação possível da vida: como o desejo de viver feliz é a essência do homem (P21), o primeiro princípio para a virtude deve ser a conservação de si (P22). Esse princípio só pode ser observado quando o indivíduo age (P23), isto é, quando “é determinado a fazer algo porque compreende”¹²⁸, já que quando ele padece “faz algo que não pode ser percebido exclusivamente por meio de sua essência”¹²⁹. As pessoas só agem absolutamente por virtude quando estão sob a condução da razão (P24), o que as faz procurar o que é útil para a conservação de si mesmas (P25). Assim, a vida racional é desejada tanto em vista da sua utilidade como porque ela é o “primeiro e único fundamento da virtude”, já que “a mente, à medida que raciocina, não poderá conceber como sendo bom para si senão aquilo que a conduz ao compreender”¹³⁰ (P26).

Na proposição 21, Espinosa afirma que “ninguém pode desejar ser feliz, agir e viver bem sem, ao mesmo tempo, desejar ser, agir e viver, isto é, viver em ato”¹³¹, e, em seguida, na demonstração desta mesma proposição, o filósofo relembra o que foi dito na definição de desejo – a primeira definição de afeto redigida na última porção da terceira parte da *Ética* –, que viver feliz e o esforço que cada um realiza em vista da própria conservação são modos diferentes de falar de uma mesma coisa. Consequentemente, a proposição 22 determina o esforço por se conservar como “primeiro e único fundamento da virtude”¹³², porque, se existisse um outro, “a essência de uma coisa seria concebida como sendo primeira relativamente a si própria, o que é absurdo”¹³³.

Nas proposições 23 e 24, Espinosa faz a vinculação entre desejo, ação, virtude e conhecimento racional. Na proposição 23 ele afirma que agir por virtude significa conhecer

128 Idem, p.293 [EIVP23]

129 Idem, p. 295 [EIVP23Dem.]

130 Idem, p. 295 [EIVP26Dem.]

131 Idem, p. 291 [EIVP21]

132 Idem, p. 291 [EIVP22Corol.]

133 Idem, p. 291 [EIVP22Dem.]

adequadamente, isto é, significa realizar algo que pode ser percebido inteiramente por meio de sua própria essência, assim, aquele que age por virtude consegue explicar por si mesmo as ideias das afecções que experimenta. Por outro lado, quem é levado a fazer algo por meio de ideias inadequadas padece por depender de afecções para as quais é incapaz de conceber por si próprio as ideias que expliquem suas causas. E, como “agir absolutamente por virtude nada mais é (pela def. 8) do que agir segundo as leis da própria natureza¹³⁴” e compreender adequadamente as afecções experimentadas, Espinosa afirma na proposição 24 que “agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio¹³⁵”.

Espinosa afirma na proposição 25 que “ninguém se esforça por conservar o seu ser por causa de uma outra coisa¹³⁶”, afinal, isso seria conceber uma outra coisa como sendo primeira relativamente a si mesmo, o que ele acaba de considerar (na proposição 22, supracitada) como absurdo. Assim, a ação é o exercício da própria potência, cuja virtude coincide com a compreensão racional – não em razão de algum fim, mas porque a satisfação da mente é, por princípio, conhecer adequadamente. Espinosa argumenta que “esse esforço pelo qual a mente, à medida que raciocina, esforça-se por conservar o seu ser, não é senão compreender (pela primeira parte desta dem.), então esse esforço por compreender (pelo corol. Da prop. 22) é o primeiro e único fundamento da virtude¹³⁷”. Tal raciocínio fecha este bloco das proposições 21 a 26, em que pode ser vista a fundamentação teórica que justifica a relação que Espinosa institui entre desejo, atividade e conhecimento racional.

1.3 Conhecimento intuitivo

Assim, na vida, é útil, sobretudo, aperfeiçoar, tanto quanto pudermos, o intelecto ou a razão, e nisso, exclusivamente, consiste a suprema felicidade ou beatitude do homem. Pois, a beatitude não é senão a própria satisfação do ânimo que provém do conhecimento intuitivo de Deus. E, da mesma maneira, aperfeiçoar o intelecto não é senão compreender a Deus, os seus atributos e as ações que se seguem da necessidade de sua natureza. Por isso, o fim último do homem que se conduz pela razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio do qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber, adequadamente, a si mesmo e a todas as coisas que

134 Idem, p. 293 [EIVP24Dem.]

135 Idem, p. 293 [grifo nosso] [EIVP24]

136 Idem, p. 293 [EIVP25]

137 Idem, p. 295 [EIVP26Dem.]

podem ser abrangidas sob seu intelecto (SPINOZA, 2008, p.351) [EIV Apêndice, Cap. 4]

Os humanos não compartilham apenas do desejo de conhecer. Também existem noções comuns, isto é, ideias que expressam adequadamente a existência de elementos comuns na parte e no todo, já que, sob o atributo da extensão, “todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos¹³⁸”. Assim¹³⁹, uma tarefa da formação humana é criar condições para que os humanos, ao fazerem uso da razão, possam compreender de modo certo e determinado as noções que os ligam tanto entre si como com todas as outras coisas da Natureza¹⁴⁰. Tarefa ainda mais difícil para a formação humana é contribuir para que o sujeito cognoscente alcance a compreensão daquilo que ele não compartilha com as outras coisas finitas da Natureza, que ele descubra o laço de sua singularidade que o vincula apenas à Natureza considerada em sua infinitude e eternidade.

De acordo com Espinosa, a intuição não é o exercício da imaginação, nada tem a ver com um conhecimento inadequado. Ao contrário, como “o esforço ou o desejo por conhecer as coisas por meio deste terceiro gênero de conhecimento não pode provir do primeiro, mas, sim, do segundo gênero de conhecimento”¹⁴¹, a formação da racionalidade contribui para aumentar o desejo pelo conhecimento intuitivo, para a descoberta da singularidade, que é necessariamente um conhecimento adequado. Mas, ainda que adequado, o conhecimento de segundo gênero não explica a singularidade de cada coisa, pois, para ser comum a todas as coisas, o que é conhecido não pode constituir a essência “de nenhuma coisa singular¹⁴²”.

O terceiro gênero de conhecimento é definido assim: ele se estende “da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus ao conhecimento adequado da essência das coisas” [EIP40esc.2]. O atributo é ainda uma forma comum, mas o que mudou é o sentido da palavra [280] “comum”. Comum não mais significa geral, isto é, aplicável a vários modos existentes, ou a todos os modos existentes de um certo gênero. Comum significa unívoco: o atributo é unívoco, ou comum a Deus, do qual ele constitui a essência singular, e aos modos, dos quais ele contém as essências particulares. Em suma, aparece uma diferença fundamental entre o segundo e o terceiro gênero: as ideias do segundo gênero se definem pela sua função geral, aplicam-se aos modos existentes, fazem-nos conhecer a composição das conexões que caracterizam esses modos existentes. As ideias do terceiro gênero se definem pela sua natureza singular, representam a essência de Deus, fazendo-nos conhecer as essências particulares tais como estão contidas no próprio Deus. Nós mesmos somos modos existentes. Nosso conhecimento está submetido à seguinte condição: devemos passar pelas noções comuns para atingir as ideias do terceiro gênero.

138 Idem, p. 99 [EIP13 Lema 2]

139 Isto será desenvolvido mais a frente.

140 Idem, p. 129 [EIP38 e EIP38Cor.]

141 Idem, p. 395 [EVP28]

142 Idem, p. 129 [EIP37dem.]

Longe de poder deduzir a conexão que caracteriza um modo a partir de sua essência, devemos primeiro conhecer a conexão para chegar a conhecer a essência. Da mesma maneira, devemos conceber a extensão como uma noção comum antes de compreendê-la como aquilo que constitui a essência de Deus. [DELEUZE, 2017, pp.336-337]

Portanto, cada indivíduo é expressão genuinamente singular da potência da Natureza. Mesmo tendo elementos em comum com as outras coisas, cada qual, incluindo os humanos, pode até ser muito semelhante, mas nunca será idêntico. Essa unicidade tem como consequência que compreender junto não será necessariamente compreender sempre a mesma coisa, pois as coisas são conhecidas em função do desejo e do esforço sempre singular exercido por aquele que alcança o conhecimento. Cada pessoa tem um corpo e uma história que a situa de uma forma única em relação àquilo que desejou conhecer.

Considerar que “o fim último do homem que se conduz pela razão [é] (...) conceber, adequadamente, a si mesmo e a todas as coisas que podem ser abrangidas sob seu intelecto¹⁴³”, fazendo-o experimentar a maior alegria possível e aumentar a sua potência, conquistando sua liberdade, teria como consequência para os projetos de formação que assumissem o espírito dessas letras que a conformação a conteúdos ou ideias não pode ser colocada acima da autoformação, acima do projeto de formação que tem como objetivo principal fazer com que o formando cultive um conhecimento sobre si e sobre seus afetos (EVP15).

Como “tudo o que compreendemos sob o terceiro gênero, inclusive a essência das outras coisas e a de Deus, compreendemos pelo fato de que concebemos nossa essência (a essência do nosso corpo) sob a espécie da eternidade”, a formação que visa a singularidade é formação para a autoformação, processo de acompanhamento do outro, de colaboração para que o outro conquiste a si mesmo. Do ponto de vista do planejamento de ensino, não fosse a superlotação de turmas e as péssimas condições de trabalho de muitos educadores, não seria risível desejar conceber metodologias e práticas avaliativas que considerassem os desvios de padrão como algo natural e necessário e que propiciassem um atendimento personalizado levando em consideração as demandas de cada estudante.

Para além das questões socioeconômicas que atrapalham a implementação de uma formação humana que ofereça condições adequadas para o alcance do conhecimento intuitivo, chegar ao terceiro gênero de conhecimento é um grande desafio porque o conhecimento imaginativo tem um peso muito grande sobre a afetividade. Espinosa termina a *Ética* dizendo que o conhecimento intuitivo é o bem mais precioso que o humano pode alcançar, mas que

143 Idem, p. 351 [EIV Apêndice, Cap. 4]

“tudo o que é precioso é tão difícil como raro¹⁴⁴”. O sábio, no mais das vezes, não padece, mas compreende a vida sem se deixar perturbar pelas causas exteriores, o que é realmente muito difícil. Dado o jogo de forças que constitui a própria realidade, o conhecimento intuitivo pressupõe uma maestria sobre si que a vida afetiva torna muito difícil de conquistar.

1.4 Conhecimento imaginativo

A obra de Espinosa pode ser lida como uma reflexão filosófica sobre o que pode colaborar para uma passagem da passividade para a atividade, da ignorância para a sabedoria. Essa passagem pode ser muito difícil, considerando a intuição como o grau mais elevado, mas existiriam diversos graus de potência. Assim, uma leitura sobre o projeto de formação humana a partir de Espinosa deve procurar investigar como pode ser possível sair, mesmo que progressivamente, da passividade para a atividade em diversos graus de ampliação da capacidade de agir e de conhecer. Espinosa diz que a imaginação “é a única causa de falsidade, enquanto o conhecimento de segundo gênero e o de terceiro é necessariamente verdadeiro¹⁴⁵”, contudo, a imaginação não deixa de ser um gênero de conhecimento. Dos três modos de conhecer que contribuem para o exercício da potência, a imaginação também deve ser elencada como relevante e decisiva.

Enquanto a intuição é o tipo de conhecimento mais difícil de alcançar, por não coincidir com a passividade, mas apenas com a atividade da mente que provém da compreensão adequada das coisas singulares, da capacidade de encontrar na própria mente a causa completa e precisa da coisa conhecida – encontro que faz experimentar a alegria de conhecer de uma forma singular a potência da Natureza –, o conhecimento imaginativo, por outro lado, é o tipo de conhecimento mais elementar e o único suscetível ao erro, pelo qual a mente humana passa a formar ideias das imagens das coisas que marcaram o seu corpo. Se o sábio pouco padece e não se perturba com as causas exteriores porque compreende o nexos que faz com que sejam necessárias, o ignorante, ao seu turno, “além de ser agitado, de muitas maneiras, pelas causas exteriores (...) vive quase inconsciente de si mesmo, de Deus e das coisas¹⁴⁶”.

144 Idem, p. 411 [EVP42 Esc.]

145 Idem, p. 135 [EIIIP41]

146 Idem, p.411 [EVP42 Esc.]

Para Espinosa, “quando a mente humana considera os corpos exteriores por meio das ideias das afecções de seu próprio corpo, dizemos que ela imagina¹⁴⁷”. Assim, o conhecimento imaginativo é uma forma de conhecimento que tem duplo aspecto: por um lado, é uma abertura para novas relações e afecções: como “a mente humana não percebe nenhum corpo exterior como existente em ato senão por meio das afecções de seu próprio corpo¹⁴⁸”, a imaginação favorece a expansão da potência na medida em que abre um campo de afecções que permite considerar como existentes corpos com os quais se poderá somar forças – além dos que se apresentarão como ameaças. Por outro lado, a imaginação também é um encapsulamento, porque muitas vezes o conhecimento de um corpo externo diz muito mais sobre aquele que conhece do que sobre o que é conhecido, pois “à medida que imagina os corpos exteriores, a mente não tem deles um conhecimento adequado¹⁴⁹”: é incapaz de explicar a ideia do corpo externo sob a perspectiva do nexa causal e conceptual da Natureza.

Escólio. Afirmo expressamente que a mente não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso, sempre que percebe as coisas segundo a ordem comum da natureza, isto é, sempre que está exteriormente determinada, pelo encontro fortuito com as coisas, a considerar isto ou aquilo. E não quando está interiormente determinada, por considerar muitas coisas ao mesmo tempo, a compreender suas concordâncias, diferenças e oposições. Sempre, com efeito, que está, de uma maneira ou outra, interiormente arranjada, a mente considera as coisas clara e distintamente, como demonstrarei mais adiante. [SPINOZA, 2008, p. 123] [EIIIP29Esc.]

Espinosa afirma que a despeito de a vida ser uma variação contínua da potência¹⁵⁰, “todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas¹⁵¹”, por isso o corpo do bebê ou da criança é “capaz de pouquíssimas coisas e é extremamente dependente das causas exteriores¹⁵²”. A transformação do corpo impotente da infância para um corpo mais potente exige um aumento da capacidade para se deixar marcar pelas coisas, constituindo novas relações consigo e com outros indivíduos, pois quanto mais o corpo for marcado, mais a mente poderá formar ideias das imagens das coisas¹⁵³ e passar a considerá-las como existentes.

Talvez seja em razão da compreensão da importância do estímulo externo que – diante da incapacidade do corpo do bebê e da criança para afetar e ser afetada pelo mundo – muitos

147 Idem, p.119 [EIIIP26 Dem.]

148 Idem, p. 119 [EIIIP26]

149 Idem, p. 119 [EIIIP26 Dem.]

150 Idem, p. 405 [EVP39Esc.]

151 Idem, p. 65 [EIAp.]

152 Idem, p. 405 [EVP39Esc.]

153 Idem, p. 107 [EIIIP14dem]

responsáveis procuram aguçar-lhes os sentidos para que percebam que há um universo de relações possíveis com as coisas que os circundam. Na verdade, para aqueles que se interessam pela formação humana, o desenvolvimento da capacidade de afecção dos sentidos e do intelecto é um desafio para todas as etapas da vida. Mesmo porque, se a vida é feita de variações de potência, a passagem da infância para a vida adulta não significa um amadurecimento compulsório; assim o fosse, a própria discussão sobre a formação humana com vistas à passagem da passividade para a atividade seria um tema dispensável.

[...] Daqui em diante, e para manter os termos habituais, chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina. Aqui, para começar a indicar o que é o erro, gostaria que observassem que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes. Pois, se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem presentes, soubesse, ao mesmo tempo, que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza, isto é (pela def. 7 da P. 1), se ela fosse livre. (grifo nosso) [SPINOZA, 2008, p. 111] [EIIP17Esc.]

A imaginação é uma aptidão natural e, como tal, não deve ser vista como um castigo divino ou um “erro de fabricação” que a Natureza teria imposto para a humanidade. Na verdade, consideradas do ponto de vista da mente divina, todas as ideias, incluindo as que são ideias das afecções corporais, têm sua causa e concepção inteiramente adequadas. O problema da imaginação é a inadequação entre o que é percebido pela mente humana e o que está fora de seu alcance. Viver é estar aberto para uma multiplicidade de imagens que marcam o corpo e que passam a constituir matéria-prima para a formação de novas ideias relativas ao próprio corpo e ao mundo ao seu entorno. Quanto mais marcada por essas ideias, a mente passará a vincular impressões parecidas. Nessa vinculação promovida pela imaginação, a ideia da imagem concebida não condiz com as coisas singulares consideradas em si mesmas, mas resulta da combinação de eventos em que as coisas foram percebidas como presentes. Assim, a imaginação tem relação direta com a percepção da existência das coisas na duração (momento em que as imagens chegam ao corpo), com a memória (encadeamento, na mente, das ideias formadas na duração) e com o hábito (repetição de um mesmo encadeamento).

Gleizer¹⁵⁴ argumenta que a imaginação não precisa ser vista apenas como causa da falsidade, já que Espinosa rompe com o *princípio de bivalência* (dicotomia segundo a qual cada enunciado só pode ser verdadeiro ou falso) ao introduzir a possibilidade do “não-verdadeiro”. Como se vê §69 do *TIE*, “se alguém diz, por exemplo, que Pedro existe, mas não sabe que Pedro existe, esse pensamento é falso com respeito àquele [*sc.* que diz], ou, se preferes, não é verdadeiro, ainda que Pedro exista¹⁵⁵”. Com isto, Espinosa teria usado uma tricotomia, ao afirmar três valores de verdade: o “verdadeiro”, o “falso” e o “não-verdadeiro”. Resulta dessa tricotomia uma assimetria entre os eixos verdade/adequação e falsidade/inadequação. Por um lado, toda ideia verdadeira é necessariamente adequada¹⁵⁶ e vice-versa – o conhecimento adequado é verdadeiro por ser uma compatibilidade entre o nexos causal e conceptual concebido na mente e o nexos causal e conceptual existente na realidade. Por outro lado, toda ideia falsa seria necessariamente inadequada, mas não o seu contrário, afinal, o acordo fortuito entre uma ideia inadequada (como a afirmação de que Pedro existe, sem que se possa provar) e um dado da realidade (a existência factual de Pedro) não expressaria necessariamente uma falsidade, apesar de ser uma inadequação. Como a ideia inadequada é uma afirmação “separada, na mente humana, das premissas que a tornam inteligível e que a justificam, ela reduz-se a uma mera afirmação cega, injustificada, gratuita¹⁵⁷”, mas que pode ser falsa ou não-verdadeira.

Espinosa afirma na *Ética* que “a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes¹⁵⁸”. Há, portanto, uma positividade na imaginação. Ele considera que a imaginação seria uma virtude se ela não fosse causa dos prejuízos que a inadequação faz o indivíduo experimentar. Colocando os prejuízos dessa inadequação de lado, seria possível considerar a imaginação como uma capacidade de explorar os próprios limites da sua aptidão para misturar imagens, compor arranjos, ou seja, de brincar com as “percepções de

154 GLEIZER, M. *Considerações sobre o problema da verdade em Espinosa*. In: *Metafísica e conhecimento. Ensaios sobre Descartes e Espinosa*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014b. pp. 27-50

155 ESPINOSA, 2015, p.69 [Grifo nosso] [*TIE*, §69]

156 Como lembra Gleizer (2014b, p.97): “Com efeito, a ideia adequada é aquela que nos faz conhecer seu objeto deduzindo-o do conhecimento de suas causas, é aquela que exhibe o processo genético necessário de constituição de seu objeto de tal maneira que torna-se impossível conceber algo de contrário referente ao mesmo. É preciso enfatizar o caráter apodítico do conhecimento adequado. Como afirma Espinosa na EIIP44: ‘É da natureza da Razão considerar as coisas não como contingentes, mas como necessárias’. É pelo aspecto da modalidade do necessário que a *adequatio* conecta-se com a certeza”.

157 GLEIZER, 2014b, p. 60

158 SPINOZA, 2008, p. 111 [EIIP17Esc.]

conhecimento originado da experiência errática¹⁵⁹”. Assim, a grande diferença entre aquele que se deleita com uma história imaginada, mas entendida como ficcional, e aquele que se deleita com uma história fictícia imaginada como verdadeira – como uma teoria da conspiração – está na capacidade/incapacidade de entendimento de que a história narrada é apenas uma ficção, por mais sofisticada que possa ser. Eis o perigo da imaginação: o apego às ideias fictícias como se fossem verdadeiras, apego que funda a intolerância e causa transtornos tanto para aqueles que as admitem como para o restante da sociedade. Não é a toa que uma das grandes preocupações de nosso tempo é formar pessoas que saibam distinguir aquilo que é “fato” daquilo que é “fake”. Mas é importante, igualmente, admitir o aspecto positivo da imaginação. De acordo com Llyod (1998, pp.168-171¹⁶⁰), ela também permitiria o exercício de um “imaginário” social capaz de vislumbrar cenários possíveis para uma vida mais potente (e, como será visto ao longo do trabalho, isso seria melhor aproveitado numa experiência democrática, já que esta permite e também se constitui pelo conflito de ideias). Assim, seria empoderador ensinar a imaginar, ensinar o poder da criação imaginativa, assim como seria empoderador ensinar que a obsessão pelas imagens é causa de muitos prejuízos.

Na EIIP40, além de definir a imaginação como a capacidade de formar noções universais a partir da abstração das diversas imagens que marcaram o corpo de modo “errático”, Espinosa destaca a importância de outra fonte para o conhecimento imaginativo: os signos, ou o “ouvir dizer”. Ao tratar desse conhecimento proveniente da escuta ou da leitura de certas palavras, isto é, de um conhecimento que resulta da associação fortuita entre significante (o som ou o símbolo) e significado, Espinosa vincula explicitamente¹⁶¹ a relação entre linguagem, memória e hábito ao citar o escólio da EIIP18.

EIIP18 Escólio. Compreendemos, assim, claramente, o que é a memória. Não é, com efeito, senão uma certa concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano. [...] Compreendemos, assim, claramente, por que a mente passa imediatamente do pensamento de uma coisa para o pensamento de uma outra que não tem com a primeira qualquer semelhança. Por exemplo, um romano passará imediatamente do pensamento da palavra *pomum* [maçã] para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som assim articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo

159 Idem, p. 135. [EIIP40Esc.2]

160 Cf. *Spinoza and the education of the imagination*. Nesta obra Llyod discute a importância da imaginação para a formação dos indivíduos e das sociedades. Sem ignorar os riscos que imaginação pode oferecer, o autor ressalta o aspecto positivo da imaginação como forma de ampliação da capacidade de agir.

161 “2. A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas (**veja-se o esc. da prop. 18**)” [grifo nosso] (SPINOZA, 2008, p.135)

desse homem foi, muitas vezes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum*, ao mesmo tempo que via essa fruta. E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas. Com efeito, um soldado, por exemplo, ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia, passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra, etc. Já um agricultor passará do pensamento do cavalo para o pensamento do arado, do campo, etc. E, assim, cada um, dependendo de como se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele outro. [SPINOZA, 2008, pp. 111;113]

O que faz o soldado e o agricultor serem o que são depende da construção de suas memórias, e, no que diz respeito à linguagem, depende da rede de sentidos formada pelas palavras que usam habitualmente para ordenar e concatenar a diversidade de coisas pelas quais se deixam afetar. Não há como desprezar o hábito, não há como desprezar a força das memórias e da linguagem na formação das pessoas. Por isso, os que se preocupam com a expansão da potência devem se ocupar dessa questão. Eis aqui mais um ponto de ligação importante entre a filosofia de Espinosa e a questão da formação humana. A linguagem é um dos pilares fundamentais para a formação das pessoas, o que faz com que muitas práticas de formação humana tenham a oralidade e o uso de textos como ponto de partida. As sociedades são constituídas a partir de narrativas e princípios que serão considerados como referência para a formação da identidade nacional, de tal modo que uma narrativa considerada oficial pode constituir a visão de mundo de boa parte das pessoas. Além disso, haverá choques entre as narrativas dos diversos grupos da sociedade civil. Muitas vezes essas narrativas reforçam as desigualdades sociais e a própria escola pode ser usada com esse objetivo. Por outro lado, a escola também pode ser o lugar de abertura para novas visões de mundo, para novas formas de “ouvir dizer” e de se deixar afetar pelas coisas. Lá, os filhos do soldado e do agricultor terão condições de ampliar – e mesmo de comparar – suas formas de conhecer o mundo para além das narrativas que escutaram de suas famílias e comunidades.

1.5 Conhecimento racional

Se o conhecimento intuitivo é o tipo de conhecimento precioso, porém raro de alcançar e o conhecimento imaginativo o mais imediato possível na ordem dos modos de conhecer, mas que pode ser causa do erro e da impotência, o conhecimento racional parece ser o tipo de conhecimento que a formação humana enquanto prática de coletivos deve privilegiar,

já que a sua comunicabilidade tem como fundamento não as singularidades de cada corpo, mas a concordância de todos os corpos.

Corolário. Disso se segue que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. E, assim, quando dizemos que a mente humana percebe isto ou aquilo não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado por meio da natureza da mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela ideia. E quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia, não enquanto ele constitui a natureza da mente humana apenas, mas enquanto tem, ao mesmo tempo que [a ideia que é] a mente humana, também a ideia de outra coisa, dizemos, então, que a mente humana percebe essa coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente. [SPINOZA, 2008, p.95]

A imaginação leva sempre a uma perspectiva parcial do conhecimento da realidade. E essa concepção espinosista de que pode haver parcialidade do conhecimento tem como pressuposto o fato de que o corpo humano é um apenas um dos efeitos finitos da substância infinita, um modo finito do atributo extensão cuja expressão correspondente no atributo pensamento é a mente humana como ideia desse corpo. Enquanto parte do intelecto infinito de Deus, a finitude da mente explica sua dependência ontológica e gnosiológica em relação à substância: “a mente humana ignora tudo aquilo que Deus conhece não enquanto ele se explica pela natureza da mente humana, mas enquanto ele constitui somente a essência de outras mentes¹⁶²”. Assim, conhecer inadequadamente é ter apenas um conhecimento parcial de algo que Deus conhece inteiramente porque constitui a ideia da mente humana e de todas as outras coisas. E conhecer adequadamente, por sua vez, significa ter um conhecimento total de alguma coisa porque Deus precisa apenas da mente humana para conhecê-la.

O conhecimento racional tem como pressuposto fundamental a existência de noções que podem ser compreendidas porque existem elementos que vinculam a parte ao todo: as chamadas noções comuns¹⁶³. As noções comuns são as ideias que expressam adequadamente a existência de propriedades comuns na parte e no todo, já que, sob o atributo da extensão, “todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos¹⁶⁴”. Diferentemente das noções universais, isto é, das abstrações feitas pela imaginação para criar generalizações com base na percepção das coisas na duração e que irá variar entre os indivíduos em virtude da maneira que cada um se deixa afetar¹⁶⁵, as noções comuns podem ser compartilhadas por todos.

162 GLEIZER, 2014a, p.56

163 Idem, p. 129 [EIIIP38 e EIIIP38Cor.]

164 SPINOZA, 2008, p. 99 [EIIIP13 Lema 2]

165 Idem, pp. 131;133 [EIIIP40Esc.1]

Deixe-nos esclarecer, pois é importante considerar corretamente os dois elos da corrente. Por um lado, cada uma de nossas ideias, consideradas isoladamente e em sua totalidade, é inadequada, [pois] para cada uma de nossas ideias está *antes de tudo*, e *diretamente*, a ideia de uma afecção de nossos corpos e todas as nossas afecções corporais são explicadas, pelo menos em parte, por causas externas cujas marcas [nossos corpos] carregam e cujas ideias não estão em nós. Mas, por outro lado, como nos mostram as Proposições 38 a 40 da Parte II, *existirá sempre* (mais ou menos, dependendo do caso, mas sempre) alguma coisa adequada em cada ideia inadequada; assim, em razão disso, e somente em razão disso, nós de fato temos ideias adequadas¹⁶⁶. [MATHERON, 2020¹⁶⁷, p. 44]

De acordo com Matheron, as proposições 14 a 23 da segunda parte da *Ética* afirmam que tudo é o que é conhecido depende, em algum grau, das ideias das afecções dos corpos e que – à luz das proposições 24 a 31 da mesma parte – essas ideias são necessariamente inadequadas. Assim, as ideias imaginativas são muito importantes na medida em que são condição inicial para todo conhecimento, já que sem elas o indivíduo seria totalmente inconsciente. Por isso, ele afirma que se alguém quisesse supor que “na visão de Espinosa, as leis últimas da Natureza estão imediatamente acessíveis para nós, que talvez já tenham sido descobertas e que, se ainda não as deduzimos *a priori*, isso se deve apenas à falta de atenção¹⁶⁸”, essa declaração só seria um grande problema pelo fato de que o que torna essa afirmação falsa é acreditar que exista um entendimento puro. Pois, a rigor, “para o ser humano, o entendimento nunca está completamente separado da imaginação¹⁶⁹”. O comentador afirma que essa condição inicial teria como consequência que “o que há de adequado em nós está inextricavelmente misturado com o que há de inadequado, e [que] o desafio de extrair o primeiro do último é uma tarefa sem fim¹⁷⁰”.

De acordo com Deleuze (2017, p. 243-244), as noções comuns são inatas porque, sendo adequadas, correspondem inteiramente à essência do sujeito cognoscente, assim, são

166 No inglês: Let us be clear, for it is important to grasp both ends of the chain correctly. On the one hand, each of our ideas, considered in isolation and in its totality, is inadequate, for each of our ideas is *first of all*, and *directly*, the idea of an affection of our bodies, and all of our corporeal affections are explained at least in part by external causes whose mark they carry and whose idea is not in us. But on the other hand, as Propositions 38 to 40 of Part II show us, *there is always* (more or less so, depending on the case, but always) *something adequate in every inadequate idea*; so, to that extent, but only to that extent, we do indeed have adequate ideas.

167 MATHERON, A. *Physics and Ontology in Spinoza: The Enigmatic Response to Tschirnhaus*. In: *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020

168 MATHERON, 2020, p. 44. No inglês: “So one might be tempted to conclude that, from Spinoza’s own point of view, the ultimate laws of nature are immediately accessible to us, that moreover they have perhaps already been discovered and that, if we have not yet come to deduce them *a priori*, this is only due to a lack of attention”.

169 MATHERON, 2020, p. 44. No inglês: “in the human being, the understanding is never completely separated from the imagination”.

170 Idem, p. 44. No inglês: “what is adequate in us is inextricably mixed up with the inadequate, and the task of extracting the former from the latter is an endless task”.

expressões de sua potência inata de compreender. As afecções inatas são necessariamente ativas justamente porque dependem apenas da essência ou potência de compreender do indivíduo. Mas, para que as noções comuns sejam experimentadas na duração, as afecções adventícias são necessárias: passivas, porque carecem do encontro com demais indivíduos para que sejam formadas, estas afecções constituem ocasião de “reunião” ou “reencontro” (expressões que Deleuze usa) do indivíduo com aquilo que possui de inato, por meio das alegrias que experimenta na passividade. Por isso, ele afirma:

A aparente contradição desaparece, se considerarmos que nascemos separados de nossa potência de agir ou de compreender: devemos, na existência, conquistar aquilo que pertence à nossa essência. Precisamente, só podemos formar noções comuns, mesmo as mais gerais, se encontrarmos um ponto de partida nas paixões alegres que aumentam primeiramente nossa potência de agir. É nesse sentido que as alegrias ativas que decorrem das noções comuns encontram, de certa maneira, suas causas ocasionais nas afecções passivas de alegria: inatas de direito, nem por isso elas deixam de depender de afecções adventícias como de causas ocasionais (DELEUZE, 2017, p. 344) [Grifo nosso]

Não surpreende que Espinosa tenha falado das afecções inatas e adventícias ao tratar da definição de desejo¹⁷¹. A rigor, toda paixão alegre tem alguma positividade. Mesmo que as paixões alegres tenham relação com a inadequação, estas paixões oportunizam experimentar um aumento de potência. Para Espinosa, “não há nada que saibamos, com certeza, ser bom ou mau, exceto aquilo que nos leva efetivamente a compreender ou que possa impedir que compreendamos¹⁷²”, por isso o conhecimento adequado da realidade seria a causa (inata) e o objeto (inato) do desejo. Assim, como o aumento de satisfação do indivíduo favorece – mesmo que parcialmente – a produção do conhecimento adequado, a alegria de compreender seria causa (ocasional) que justificaria o esforço para perseverar nessa dinâmica e chegar ao conhecimento inteiramente adequado que corresponde às noções comuns.

Assim, não se pode pensar a gênese do conhecimento racional como completamente separada da imaginação. Pelo contrário, para compreender a possibilidade do conhecimento adequado é preciso ver como o conhecimento parcial das afecções pode dar lugar à visão das noções comuns: as “noções comuns universais” (EIIP38), as “noções comuns próprias” (EIIP39) e as ideias que se seguem dessas noções (EIIP40) são, invariavelmente, dependentes – nem que seja em grau mínimo – das afecções corporais.

171 SPINOZA, 2008, p.237 [EIIIDef.Afetos1Expl.]

172 SPINOZA, 2008, p.295 [EIVP27]

Diferentemente das noções universais da imaginação, que são inadequadas e que variam entre indivíduos, as *noções comuns universais* são ideias de propriedades que, por serem comuns a todos os corpos, são adequadas porque estão presentes na parte e no todo (EIIP38). Ao ser afetado por um corpo qualquer, haveria, de pronto, propriedades compartilhadas que poderiam ser conhecidas adequadamente porque “estão inteiramente explicadas pela natureza de nossos corpos apenas (tal como, a propósito, estão inteiramente explicadas pela natureza do corpo que nos afeta), [e porque] suas ideias, também, estão explicadas pela natureza de nossas mentes apenas¹⁷³”.

As *noções comuns próprias* são ideias adequadas de propriedades compartilhadas entre “o corpo humano e certos corpos exteriores pelos quais o corpo humano costuma ser afetado [, ideias de propriedades que eles] têm de comum e próprio, e que existe em cada parte assim como no todo de cada um desses corpos exteriores” (EIIP39). Como as *noções comuns próprias* são ideias de propriedades compartilhadas por alguns corpos, não por todos, quanto mais os corpos forem complexos, mais propriedades comuns terão com outros corpos. E não custa lembrar que a capacidade de afecção de um corpo mais complexo também pode significar a capacidade desse corpo para ter mais afecções inadequadas.

No caso das ideias adequadas que se seguem das noções comuns, estas também estarão relacionadas a alguma ideia imaginativa correspondente à respectiva afecção corporal. De acordo com Matheron, “isso certamente não impede que nossas ideias verdadeiras sejam puramente intelectuais, nem mesmo que estejam incluídas nas ideias eternas (ideia que, de certo modo, *nós temos*) da essência de nosso corpo¹⁷⁴”. Para o comentador, a demonstração da EIIP38 permite concluir que se o corpo de um indivíduo Z for afetado por uma afecção A cujo aspecto A’ pode ser explicado pela natureza do indivíduo apenas e por uma afecção B cujo aspecto B’ pode ser explicado novamente pela natureza do indivíduo apenas e se resulta dessas afecções uma afecção C cujo aspecto C’ é inteiramente explicado pela conjunção de A’ e B’, existiria, na mente de Z a dedução da ideia adequada de C’ a partir de A’ e B’¹⁷⁵; mas, tomadas genericamente, as ideias imaginativas de A, B e C ainda seriam inadequadas¹⁷⁶.

173 MATHERON, 2020, p. 45. No inglês: “[by hypothesis, these properties] are entirely explained by the nature of our bodies alone (just as, incidentally, they are entirely explained by the nature of the body that affects us alone), their ideas, too, are explained by the nature of our minds alone;”.

174 Idem, p. 45. No inglês: “ This certainly does not stop our true ideas from being purely intellectual, nor even from being eternally included in the eternal idea (an idea which, in a certain way, we *are*) of the essence of our body”.

175 A afecção C seria experimentada a partir da conjunção das afecções A e B. A’ e B’ sendo noções comuns próprias que o indivíduo Z seria capaz de conceber a partir das ideias das afecções A e B. Ao supor uma

Dada a força da imaginação, a formação humana deve ter, portanto, uma dupla preocupação: promover a ampliação da capacidade afetiva, isto é, criar condições para que os indivíduos estejam mais abertos às trocas possíveis que possam ser estabelecidas com as coisas e pessoas ao seu redor; mas também é necessário alertar aos formandos sobre os perigos da imaginação e, na medida do possível, combater esses perigos com base na razão, extraindo da própria imaginação elementos que permitam chegar ao conhecimento adequado. Do ponto de vista cognitivo, caberia ao formador o “acompanhamento do erro” a fim de ajudar no processo de identificação da inadequação e de “emenda do intelecto”. Com base no §14 do *TIE*, parágrafo já mencionado como central para o presente trabalho, Rezende (2013, pp. 101-102) comenta que uma pedagogia espinosista deveria se valer dessa ideia de acompanhamento do erro: o esforço conjunto para que muitos adquiram juntos uma natureza mais potente, para que muitos inteliçam o mesmo (§14) – isto é, para que compreendam adequadamente – passa por um trabalho de emenda do intelecto (§18), entendido como aquilo que “para além da mera correção ou reforma deste último, é o restabelecimento de sua potência *natural* para o conhecimento verdadeiro¹⁷⁷”, recuperando o que há de positivo – de adequado – nas ideias das afecções inadequadas.

Acompanhar o erro em vez de extirpar. E a importância de acompanhamento do erro está em acordo com a própria noção de adequação, que, como característica intrínseca da ideia verdadeira, remete ao domínio dos procedimentos que produzem e explicam o objeto conhecido. Não caberia ao formador meramente substituir um conhecimento inadequado por outro adequado, impondo um outro conteúdo para o formando. Restringir a formação à mera imposição de um conteúdo, mesmo que “adequado”, seria esperar que o outro permaneça na passividade, e, portanto, na inadequação: nesse sentido, seria instrução e não formação. Por exemplo, um exercício de matemática ou um treinamento de escala musical no braço de uma guitarra, mesmo que bem executados, são apenas instrutivos quando a identificação do erro e do acerto oferecida pelo instrutor não fazem o aprendiz compreender a regra interna dos processos executados: não basta resolver um problema, é preciso enxergá-lo como um problema; não basta permanecer na escala, é preciso entender por que o caminho seguido é o correto.

propriedade C', resultante da conjunção de A' e B', noções já conhecidas adequadamente, seria possível conhecer adequadamente o nexa causal e conceptual de C'.

176 MATHERON, 2020, p. 45

177 REZENDE, 2013, p. 98

Sem dúvidas, o treinamento é importante, já que permite a formação da habilidade para realizar essas (e muitas outras) operações exemplificadas acima com base na construção da memória; e, como vimos, a memória e o hábito são recursos experimentados com o primeiro gênero de conhecimento. Esses recursos não permitem por si só a compreensão do que é adequado: não basta fazer o outro repetir uma verdade e supor que esta seja conhecida adequadamente, é preciso que ela também seja inteligida. Assim, o acompanhamento do erro é uma tarefa importante para o formador, porque o ensina a lidar com as dificuldades mais recorrentes de seus formandos; também é indispensável para o formando que se vê responsável pelo acompanhamento de sua passagem da imaginação para a razão, pela atenção à maneira de lidar com as próprias afecções. De fato, o próprio acompanhamento do erro pode vir a ser adotado como um hábito. No §31 do *TIE*, Espinosa fala da progressão gradativa da potência de saber que não ignora os passos mais primitivos e limitados:

Mas, 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, e assim, prosseguindo gradativamente de obras simplíssimas a instrumentos e de instrumentos a outras obras e instrumentos, perfizeram com pequeno trabalho tantas e tão difíceis coisas, 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; e assim, gradativamente, avança até que atinja o cume da sabedoria (SPINOZA, 2015, p.p. 43; 45) [*TIE*, §31]

Em *Habitude, connaissance et vertu chez Spinoza*, Syliane Charles explora a importância do hábito para outros gêneros de conhecimento, dizendo que o hábito não deve ser associado apenas ao conhecimento inadequado. Ela lembra que, de acordo com Espinosa: “quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude¹⁷⁸” (EIVP20). Como “compreender é, pois, a virtude absoluta da mente¹⁷⁹” (EIVP28Dem.) e o desejo de viver feliz, ou de viver e agir bem, é a própria essência de cada um (EIVP21), as alegrias experimentadas com o conhecimento adequado fomentariam a repetição daqueles atos racionais constitutivos tanto do segundo como do terceiro gênero de conhecimento. Para a autora, “assim como o hábito explica a associação automática de ideias inadequadas entre si. O mesmo mecanismo (...)

178 SPINOZA, 2008, p. 289

179 Idem, p. 295

poderia, portanto, aplicar-se às associações *adequadas* das ideias entre si, segundo a ordem do entendimento¹⁸⁰».

No processo de expansão da sabedoria, não se devem ignorar as limitações, pelo contrário, é preciso reconhecer a sua existência para que seja possível trabalhar a partir delas para passar a uma natureza mais firme. Rezende lembra que na filosofia de Espinosa o erro, entendido como “ato mental performado”, é tão real quanto o acerto e tem suas razões de existir, de modo que para emendar o erro seria conveniente compreender “as leis que presidem sua ocorrência (...) pois tudo, inclusive o erro, se faz segundo as leis e a ordem da natureza: o erro representa mal a natureza, mas ele próprio é parte dessa natureza que ele falha em representar¹⁸¹”. Considerar o erro como natural no processo de formação – aceitar a inaptidão como um estágio que não deve ser escondido ou execrado pelo formador e acompanhar os erros existentes – permite verificar o que fez a mente considerar algo falso como verdadeiro, explicitando as dificuldades que acompanham o formando e/ou as intervenções do formador que mais atrapalham em vez de contribuírem com o processo formativo.

Para que o erro seja acompanhado é necessário uma abertura para sua identificação e sua emenda. A abertura para a reflexão e autocrítica são fundamentais para a correção progressiva da imaginação e deveriam ser promovidos por todas as iniciativas de formação humana da sociedade, começando pelas escolas e universidades, buscando fazer dela um hábito. Assim, trocar uma perspectiva imaginativa por uma compreensão racional da realidade significa passar a conceber as coisas fora da perspectiva da duração, visando a ordem atemporal das noções comuns compartilhadas por todos. Mas essa é uma tarefa bastante difícil, dada a força dos afetos.

Como já foi dito, não há conhecimento sem que este seja acompanhado ou precedido pelo apetite, de modo que a razão não é contrária ao desejo. Contudo, não são apenas desejos racionais que movem os humanos; na verdade, por muitas vezes parece ser o contrário. Hoje experimentamos a profusão de “achismos” e conspiracionismos (como dos movimentos “antivacina” e “terraplanista”) e de grupos multiplicadores de *fakenews* de todos os tipos, muitos dos quais têm como princípio atacar a ciência e a razão. Isso se tornou um desafio para

180 MALINOWSKI-CHARLES, 2004, p. 117. No original: « tout comme l’habitude explique l’association automatique d’idées inadéquates entre elles. Le même mécanisme qui fait que l’âme se trompe en associant des idées selon le pur ordre de son expérience pourrait donc s’appliquer aux associations *adéquates* d’idées entre elles, selon l’ordre de l’entendement. » (Grifo da autora)

181 REZENDE, 2013, p. 98

aqueles que enxergam a utilidade da razão e a sua importância para a formação da sociedade. Por isso, a formação humana não pode ignorar a força de todos os afetos – racionais ou não – como constitutiva de cada indivíduo, de modo que para pensar o humano não basta compreender os seus processos cognitivos, mas é preciso considerar o desejo como móbil central de seu comportamento. O próximo capítulo tratará dessa questão.

2 FORMAÇÃO HUMANA E AFETIVIDADE

Quando tomada no sentido genérico de passagem de um estado de formação para um outro entendido como mais potente, a formação humana é um tema central na filosofia de Espinosa. Para Espinosa, o processo de formação humana não pode ser visto apenas como uma operação intelectual para adquirir e usar novos conhecimentos, o porquê da formação humana é o aumento da potência de agir, que corresponde ao gozo de uma vida afetiva mais feliz. Nesse sentido, o tema da afetividade é fundamental para a realização da investigação em curso.

Na obra que se destina a discutir a *Emenda do Intelecto* e a “*via pela qual ele se dirige da melhor maneira ao verdadeiro conhecimento das coisas*”¹⁸², Espinosa começa com uma abordagem que evidencia como sua teoria do conhecimento está vinculada à afetividade: ele diz que a experiência o ensinou que as alterações do ânimo interferem na consideração que se tem sobre os bens ordinários da vida e inicia seu tratado perguntando se conseguiria encontrar um “bem verdadeiro e comunicável de si, somente pelo qual, rejeitados todos os demais, o ânimo fosse afetado”¹⁸³, e que, se descoberto e adquirido, o possibilitasse fruir de uma contínua e suma alegria.

Após muitas tentativas frustradas para encontrar respostas para sua investigação “sem mudar a ordem e o comum instituto de [sua] vida”¹⁸⁴, Espinosa diz: “*finalmente tomei posição*”¹⁸⁵. Assim, sua investigação dependeria de uma “tomada de posição”, já que para saber se haveria algum bem, para além dos bens reconhecidos como ordinários (riqueza, honra e prazer), precisaria se preocupar com o modo como ele mesmo era afetado por esses bens. Tomar posição significava, portanto, reconhecer que os resultados de sua investigação filosófica dependeriam de uma mudança de vivência, mudança efetiva das maneiras de ser afetado pelos bens ordinários.

O filósofo afirma nos parágrafos iniciais do *TIE* que os bens ordinários tendem a distrair a mente de tal forma que esta acaba ficando sem condições de pensar sobre qualquer outro bem. Para ele, o bem ordinário do prazer suspende o ânimo, impedindo de pensar sobre qualquer coisa e fazendo fruir somente do bem experimentado; e que, após o deleite do

182 O título do *TIE*, 2015, p. 27

183 Ibidem [§1]

184 Ibidem [§2]

185 Ibidem [§2]

clímax, o prazer se transforma em “suma tristeza, a qual, se não suspende a mente, no entanto a perturba e hebeta¹⁸⁶”.

No caso das honras e riquezas, Espinosa afirma que estas também distraem a mente, porém não costumam vir acompanhadas de arrependimento. E tal condição fortaleceria a crença de que esses bens ordinários possam ser buscados não apenas em razão dos benefícios mais imediatos que oferecem, mas porque seu alcance pareceria corresponder ao sumo bem. Ele afirma que o aumento da riqueza ou da honra seria fonte de um aumento correspondente da alegria, o que instiga o desejo por mais e mais riquezas e honras. No entanto, quando não obtidos na quantidade esperada, a carência desses bens passaria a ser causa da suma tristeza. Espinosa destaca a honra como sendo o bem em que “a mente é muito mais distraída (...) pois sempre se supõe que é um bem por si, tal como um fim último a que tudo se dirige¹⁸⁷” e que é o bem que tende a ser ainda mais difícil de conseguir, já que “para consegui-la, é necessário que a vida seja dirigida conforme a compreensão dos homens, a saber, fugindo do que vulgarmente os homens fogem e buscando o que vulgarmente buscam¹⁸⁸”.

Espinosa relata o impasse de ter que tomar posição: escolher entre abdicar dos bens ordinários ou continuar fruindo deles? Por mais que ele estivesse convencido de que esses bens atrapalhavam sua investigação para chegar em um novo instituto de vida, esta abdicação parecia ter que “deixar um bem certo por um incerto¹⁸⁹”, mas sua reflexão sobre o tema o levou a concluir que parecia mais útil deixar “um bem incerto de sua natureza (...) por um [outro] incerto, não de sua natureza é claro (pois buscava um bem fixo), mas somente quanto a sua obtenção¹⁹⁰”. Uma “assídua meditação¹⁹¹” o levou a concluir que sua tomada de posição seria vantajosa por fazê-lo abdicar dos males que os bens ordinários podem proporcionar, principalmente quando esses bens são considerados como fins últimos e não como meios para a fruição de uma vida melhor.

Usando de uma terminologia farmacológica, o filósofo afirma que sua tomada de posição se assemelha à tentativa de encontrar um remédio incerto para se livrar de um “sumo perigo” certo. Diz que o vulgo costuma considerar as coisas que fornecem ocasião para esse sumo perigo – os bens ordinários – como se fossem remédios para a conservação do ser, mas

186 Ibidem, p. 29 [§4]

187 Ibidem, p. 29 [§5]

188 Ibidem, p. 29 [§5]

189 Ibidem, p. 29 [§6]

190 Ibidem, p. 29 [§6]

191 Ibidem, p. 29 [§7]

que essas coisas são males que “frequentemente são causa da morte daqueles que as possuem e, <por assim dizer>, sempre causa da morte daqueles que por elas são possuídos¹⁹²”, o que não é difícil de constatar nos muitos casos daqueles que sofrem perseguição e morte por causa de suas riquezas, dos que pagam caro em nome de uma honra a ser defendida e, ainda, daqueles que aceleram a morte por tentar fruir do máximo de prazer possível.

É importante assinalar, como foi dito na introdução deste trabalho, que Espinosa não está defendendo a mortificação dos desejos, mesmo porque, segundo o filósofo, o desejo é constitutivo da essência conativa do humano. Por isso, a *Medicina Mentis* apresentada no *TIE* seria o cuidado ou cultivo de si que visa garantir a harmonia ou equilíbrio entre partes, levando à fruição da maior potência possível: os “bens ordinários” são, de fato, bens quando propiciam tal harmonia, mas são males quando a inviabilizam. Sobre este cuidado ou cultivo, Rezende (2020) defende que algumas fontes antigas deságuam na filosofia de Espinosa, como no caso da estoica, das geórgicas da alma e da hipocrática.

No estoicismo, “o preceito moral, formulado por Zenão de Cítio: viver convenientemente (*homologouménôs zên*), e sua ampliação por Cleanto de Assos: viver convenientemente com a natureza (*homologouménôs zên tê physei*)¹⁹³” expressa o princípio de que o humano não está separado da natureza, de modo que o grande desafio da vida é encontrar meios – teóricos, psicológicos e práticos – para reduzir esta aparência de separação. Em concordância com este princípio, a arte médica estoica busca a *confatalia*: diante do surgimento ou agravamento de uma doença, quer encontrar meios que “cooperem com o destino¹⁹⁴”, o que passa pelo reconhecimento dos próprios limites e pelas iniciativas que melhor colaborem com sua saúde. No espinosismo, o esforço que cada ser realiza para agir é desejo por viver o que melhor expresse a própria potência, ao passo que também expressa a potência da Natureza, porque a potência de cada coisa finita é a sua própria essência (EIIIP7Dem.) e porque a coisa finita exprime, de modo finito e determinado, a potência da Natureza (EIIIP6Dem).

Ora, no já acima referido § 7 do *TIE*, Espinosa diz que se via às voltas com um sumo perigo e, por isso, estava “coagido (*cogi*) a buscar um remédio, ainda que incerto, com máximas forças (*sumis viribus*)”. Tal “coação” exprime bem a indistinção entre ser arrastado e seguir de bom grado, pois nela se apaga a aparente distinção entre ser heterônomo ao seguir o que é necessário segundo a natureza e ser autônomo ao

192 Ibidem, p. 31 [§7]

193 REZENDE, 2020, p. 42

194 Como afirma Chauí, para os estoicos, “a felicidade é este instante em que um homem está inteiramente de acordo com o acontecimento, isto é, com o destino, isto é, com a natureza” (CHAUÍ, 2010, p. 167).

seguir sua própria natureza. Mais ainda: essas forças máximas a serem empreendidas pelo doente em busca de sua salvação nada mais são do que a própria força da natureza que nele pulsa e o impulsiona. E para os estoicos, tanto quanto para Espinosa, a doença — como de resto qualquer infortúnio — não põe em dúvida a racionalidade da natureza, ela apenas enseja a saudável purgação do antropomorfismo (que supõe a finalidade natural como algo distinto da pura auto consistência), e do antropocentrismo (que imagina uma Natureza especialmente solícita para com as preferências humanas). (REZENDE, 2020, p. 42)

Por “geórgicas da alma” Rezende (pp. 49-50) se refere não apenas às *Geórgicas*, de Virgílio¹⁹⁵, mas a uma longa tradição que, comparando a alma a um jardim, teria influenciado o vocabulário espinosista¹⁹⁶. Por exemplo, em *Os Trabalhos e os Dias*, Hesíodo associou o cultivo do campo pelo poeta ao cultivo de si e da poesia; no *Fedro* (276^a, 276b), Platão afirmou que só a arte dialética pode constituir verdadeiro remédio (*pharmakon*) promotor da memória e da sabedoria. E, depois de associar tal remédio a uma escrita na alma, Platão comparou seu escritor ao agricultor (*georgós*), capaz de semear o saber com a devida arte para que as almas férteis pudessem frutificá-lo. Espinosa reproduz tal vocabulário: no *TIE*, o filósofo adota o sentido médico da emenda do intelecto como um processo de cura; no *Tratado Político* (TP VIII, 49), ele usa o verbo *colo* (cultivar) ao falar que as universidades deveriam cultivar o intelecto, em vez de restringi-lo; e na *Ética* (EVPref.) o filósofo se refere à arte de cuidar do corpo (*arte corpus sit curandum*). Todos esses processos de cura visam o restabelecimento da potência ou de formação de um ser mais potente.

Portanto, vista neste seu meandro, a *Medicina Mentis* espinosana é uma *cultura intellectus*, isto é, um exercício para manter o intelecto *cultus*, termo que se traduz por cultivado, trabalhado, tratado com devoção, não abandonado, em suma: cuidado. [...] O *curator* é, como o jardineiro, menos aquele que instaura de uma vez por todas um estado de saúde — dizendo: “está curado!” — e muito mais o encarregado pela manutenção cotidiana que faz a rega, que desbasta os excessos, que supre as faltas, que retira as pragas, que separa as espécies e organiza os arranjos, que zela contínua e reiteradamente pela vida do jardim. Nessa medida, a *Medicina Mentis* é uma jardinagem e uma curadoria da vida mental. (REZENDE, 2020, pp. 49-50).

A medicina hipocrática é fundamentada por uma teleologia-nomológica: o fim da natureza corresponde à sua lei de ação, não havendo uma causa final a ser atingida, mas a busca pelos meios (variáveis) que conduzam à maior harmonia possível de quem está sendo cuidado. Este cuidado busca evitar a *monarchia* de uma parte sobre as demais e favorecer uma *harmonia* – formada pela *isomoiria* (igualdade proporcional das partes) e pela *isonomia* (igualdade das leis que presidem as relações entre essas mesmas partes). Assim, a fonte

195 Autor do poema agrícola “Geórgicas”. Tal poema também é comentado por Francis Bacon, filósofo que utiliza o termo “geórgicas da alma”.

196 Ainda que Espinosa não necessariamente concorde com o pensamento desses autores.

hipocrática oferece ao espinosismo elementos que reforçam o cuidado da potência como um cuidado da harmonia entre as partes do corpo, sem que haja, contudo, um protocolo rígido para determinar de antemão o que necessariamente constitui ou desfaz essa harmonia.

[...] a ideia de proporção, sendo absolutamente crucial para essa tradição [hipocrática], estabelece não uma quantidade diretamente determinável, mas, por assim dizer, uma quantidade de segunda ordem, uma *ratio*, ou seja, algo que só se determina secundariamente a partir das relações entre as quantidades de primeira ordem. Estas podem variar e até mesmo devem variar, mas de modo que a razão entre elas permaneça constante ou — no caso da cura — se restabeleça. [...] Isso se opõe frontalmente à ideia de que algo seja direta e imediatamente bom ou mal em si mesmo, bem como à ideia de uma natureza humana marcada por uma fixidez e uma igualdade próprias de uma concepção ingênua da universalidade e de um mal uso da abstração. Na perspectiva hipocrática, identidade, igualdade e universalidade só se estabelecem a partir de uma desigualdade igualmente desigual entre os desiguais, no micro e no macro cosmos. (REZENDE, 2020, pp. 52-53)

Espinosa afirma na sua *Ética* que os corpos não se distinguem entre si pela substância (EIIP13L4dem.), mas pelas relações entre partes – relações de movimento e de repouso – que instituem uma proporção. A forma do corpo é mantida se esta proporção for mantida, apesar de alterações nas partes (EIIP13L5). A formação humana visa o cultivo dessa harmonia, sempre permeada por tensões, em virtude das múltiplas relações e interesses que constituem os indivíduos e sociedades.

Para Espinosa, “nunca se originarão litígios, nem haverá tristeza alguma¹⁹⁷” por algo que não é amado; assim, o amor pelos bens ordinários é que fornece ocasião para sofrer de muitos males. O filósofo afirma que é a “qualidade do objeto que aderimos por amor¹⁹⁸” que causa felicidade ou infelicidade, de modo que é necessário não apenas constatar, mas *seriamente deliberar* – por mais difícil que seja abdicar dos bens que são potencialmente perniciosos (a riqueza, a glória e o prazer) – pela busca do sumo bem, já que este, caso exista e seja comunicável, só pode nutrir o ânimo com suma alegria.

Espinosa usa o início do *TIE* para fazer um relato de experiência sobre a importância de fazer da reflexão filosófica um procedimento constante que pode tornar a vida melhor. Com isso, o filósofo mostra que a reflexão filosófica e o conhecimento que dela decorre são ferramentas de cura – de cuidado de si – que tornam a vida melhor, mais alegre. Para o autor, a cura de si é um processo e não a expressão de uma situação estanque ou de um momento de epifania experimentado pelo sábio. Espinosa valoriza a reflexão assídua, a atenção constante para as variações da vida afetiva como forma de lidar com os efeitos perniciosos de “tudo

197 Ibidem, p.31 [§9]

198 Ibidem, p. 31 [§9]

aquilo que no mais das vezes ocorre na vida e que junto aos homens é estimado como sumo bem¹⁹⁹”.

Mas nem sempre a formação humana é vista como processo destinado ao cuidado de si e à autoformação. Isso porque a formação humana também pode ser instrumento de imposição de bens a serem buscados, pode visar a conformação do outro a um projeto externo: como dispositivo de adequação da criança aos interesses dos pais; de conformação do futuro trabalhador aos postos de trabalho requeridos pelo Estado (ou seria pelo mercado?); de conversão do neófito aos valores de uma associação de pessoas; de direcionamento do espectador diante das informações veiculadas nas mídias; etc²⁰⁰. Assim, nem sempre toda formação humana visará formar para a reflexão acerca das próprias necessidades e interesses do formando, mas poderá somente indicar bens a serem buscados: riquezas, prazeres e honras que dependam do reconhecimento dos pais ou de um grupo de pessoas, de um posto de trabalho imaginado como melhor do que outro, dos valores a serem mimetizados a partir das *trends* das redes sociais etc.

No prefácio da parte III da *Ética*, que visa discutir a origem e natureza dos afetos, Espinosa lembra que “as leis e as regras da natureza, de acordo com as quais todas as coisas se produzem e mudam de forma são sempre as mesmas em toda parte²⁰¹”. Assim, de qualquer forma, sendo processo que tende mais ao autocuidado ou à conformação, toda tentativa de formação humana não será capaz de suprimir a afetividade como constitutiva dos seres humanos, seja esta afetividade causa de afetos alegres ou de “afetos do ódio, da ira, da inveja, etc., [que,] considerados em si mesmos, seguem-se da mesma necessidade e da mesma virtude da natureza das quais se seguem as outras coisas singulares²⁰²”; ainda que se queira ignorar, a disposição afetiva do formando é um dado inevitável e tem importância decisiva sobre a variação de seu interesse, motivação e consideração sobre o valor das pessoas envolvidas e dos conteúdos apresentados durante sua formação.

2.1 Formação como objeto de desejo

199 Ibidem, p. 27 [§3]

200 Mas é preciso dizer que, apesar disso, como será visto no próximo capítulo, a filosofia de Espinosa também permite conceber uma dimensão coletiva para a formação humana que favoreça o alcance da felicidade e de maior autonomia para os indivíduos.

201 SPINOZA, 2008, p. 163 [EIIIPref.]

202 Ibidem. [EIIIPref.]

A satisfação que cada pessoa pode ter ao lidar com atividades variadas, como a leitura, a produção de textos, a realização de cálculos, o uso de instrumentos musicais, a manipulação de ferramentas e maquinários, de panelas e ingredientes, de plantas e animais etc., pode ser a causa para que cada um procure dedicar cada vez mais tempo e esforços àquilo que mais lhe agrada. E a experiência nos mostra que quanto mais alguém dedica tempo fazendo algo, mais habilidade tende a ter para executar novamente; ou, como anuncia o ditado popular: “a prática leva à perfeição”. Difícil encontrar quem discorde que é bom poder dedicar tempo para atividades prazerosas, estas que são fontes imediatas de interesse e motivação. Por outro lado, existem diversas atividades que podem causar desprazer, desestímulo ou desinteresse para executá-las, mesmo atividades que envolvem cuidados primários para a conservação do ser – como cuidados básicos com saúde – ou outras atividades formativas, como as oferecidas numa escola. Além disso, existem aquelas que parecem ser a uma só vez causa de interesse e de desinteresse, já que, como veremos, afetos contrários diante de uma mesma atividade podem gerar uma flutuação do ânimo.

No ambiente acadêmico, a falta de interesse do estudante pode ser causa de evasão, de dificuldades com o aprendizado e de diversas situações de indisciplina. Não é porque uma pessoa está matriculada em uma instituição de ensino que necessariamente terá interesse por todas as disciplinas oferecidas ou por todas as maneiras de se oferecer uma disciplina. Nem o professor deve supor que todos os estudantes estarão interessados em acompanhar suas aulas com o mesmo interesse que ele mesmo tem sobre o tema que leciona. Além disso, elementos alheios ao próprio conteúdo da disciplina podem ser causa de desinteresse ou insatisfação do estudante em relação a uma disciplina: a possível aversão ao professor, os conflitos com companheiros de turma, problemas de ordem familiar, transtornos mentais (como depressão e síndrome do pânico, cada vez mais relatadas pelos alunos), etc.

As pessoas podem ter gostos e reações diferentes ao serem afetadas por estímulos muito similares provenientes das coisas e pessoas ao seu redor. Contudo, Espinosa defende a existência de uma estrutura afetiva básica que explica o comportamento humano apesar das variações afetivas pelas quais cada um pode passar. Será feita a seguir uma breve exposição de alguns elementos fundamentais da teoria da afetividade espinosista que permitirá compreender como a teoria da afetividade colabora para uma reflexão sobre o desejo de se formar dentro de uma abordagem sobre a formação humana inspirada no espinosismo.

O primeiro elemento a ser destacado para traçar a exposição em curso é o conceito de afeto. No começo da parte III da *Ética*, Espinosa define o afeto da seguinte maneira: “[Definição] 3. Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções²⁰³”. Assim, os afetos expressam a interferência que os diversos estados²⁰⁴ corporais e mentais exercem sobre a variação da potência de agir de cada um. O filósofo explica esta definição dizendo que quando esses estados são causados adequadamente – isto é, quando o afeto experimentado tem sua causa e explicação vinculadas apenas àquele que o vivencia – eles devem ser considerados como ações, mas que serão considerados como paixões quando forem causados inadequadamente – ou seja, quando o afeto experimentado for constituído por uma participação externa que faz com que a explicação e causa do estado sentido não estejam vinculadas somente àquele que o vivencia.

Existem variações do estado corporal e mental que não fazem variar a potência de agir²⁰⁵, por isso nem toda afecção é um afeto, ainda que todo afeto seja uma afecção. Então, a afetividade é explicada principalmente pela modulação dos afetos: quando a variação dos estados é acompanhada da variação da potência de agir, para mais ou para menos, esta deve ser considerada sob a perspectiva do ganho ou da perda em relação ao estado anterior. Tal dinâmica da afetividade está ligada a um conceito central na filosofia de Espinosa, o conceito de *conatus*²⁰⁶. De acordo com a famosa proposição 6 da terceira parte da *Ética*, “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser²⁰⁷”. Como consequência desse esforço inerente – que é expressão finita e determinada da potência de Deus –, independentemente do estado em que esteja, nenhuma coisa pode ser considerada autodestrutiva²⁰⁸, porque todas as coisas guardam consigo uma positividade natural.

Tal positividade natural é a própria essência da coisa, já que “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar no seu ser nada mais é do que a sua essência atual²⁰⁹”. Assim, do ponto de vista mental, tendo ideias claras e distintas ou tendo ideias confusas, a mente

203 SPINOZA, 2008, P. 163 [EIIIDef.3]

204 Na explicação da primeira definição dos afetos, Espinosa afirma: “por afecção da essência humana compreendemos qualquer estado dessa essência (...)”. Cf. SPINOZA, 2008, p. 239 [EIIIDA1.Exp]

205 Idem, p. 163 [EIIIPost.1] Por exemplo, não é porque alguém pegou sol ou pensou no sol que necessariamente a incidência do sol sobre a pele ou o pensamento sobre o sol vá provocar uma variação do ânimo, por mais que essas coisas tenham interferido no estado do corpo e da mente.

206 Palavra latina traduzida como “esforço”.

207 SPINOZA, 2008, p. 175 [EIIIP6]

208 De acordo com a EIIIP4, “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior” (SPINOZA, 2008, p. 173)

209 Ibidem. [EIIIP7]

sempre terá consciência desse esforço (EIIIP9), ainda que não necessariamente tenha um conhecimento adequado ao empreender tal esforço: alguém pode ter consciência de que se jogou ao chão por ouvir um barulho de tiro, mas isso não significa que o esforço tenha decorrido de um conhecimento adequado da realidade. De acordo com Espinosa (EIIIP9 Esc.), esse esforço deve ser chamado de vontade quando está referido apenas à mente; de apetite quando se refere simultaneamente à mente e ao corpo; ou de desejo, que é o mesmo que apetite, com a diferença de que em geral a palavra desejo é usada para marcar a consciência que se tem de um apetite. O aumento de perfeição, isto é, de potência de agir, que acompanha esse esforço é sentido como alegria; por outro lado, a tristeza é sentida como diminuição dessa potência. O filósofo afirma (EIIIP11Esc.) que o desejo, a alegria e a tristeza são os afetos primários²¹⁰.

A demonstração da EIIIP6 resume bem os princípios que regem a dinâmica da potência: todas as coisas tendem a aumentar a sua potência; quando as coisas perdem potência, essa perda não tem como causa sua própria natureza, mas a natureza de corpos externos, que as submetem ao seu domínio (nos mais variados graus); e, sempre haverá resistência, pois, apesar da possível ameaça externa de uma coisa mais potente, a positividade natural presente em todas as coisas atua em favor da defesa da potência da coisa ameaçada, ainda que isso envolva a eliminação da ameaça. Ao falar sobre este contexto de autoafirmação e de resistência da coisa em relação às forças externas, Laurent Bove (2002, pp. 14-16) usa o par “aliança” e “resistência” como estratégias dessa positividade natural que está presente em cada coisa. A aliança com outras coisas visa manter ou enriquecer a potência atual, proporcionar alegria; a resistência procura evitar ao máximo possível os danos que resultariam do contato com uma coisa destrutiva, procura evitar a tristeza ou mesmo a destruição. O ímpeto por aliança explicaria o impulso natural de cada coisa para inaugurar novos arranjos que preservem a potência atual ou garantam, num cenário ainda mais vantajoso, a expansão do poder e a experimentação de afetos alegres; o ímpeto por resistência, por sua vez, marca a necessidade de oposição, de ação contrária, diante do que pode provocar a impotência e a infelicidade.

210 Como será visto mais a frente, desses afetos primários surge uma variedade de afetos, como o amor e o ódio, por causa da associação de uma causa externa à variação de potência experimentada. Por isso, “o amor é uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior” (EIII Def. Afet. 6) e o “ódio é uma tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior” (EIII Def. Afet. 7). (SPINOZA, 2008, pp. 241;243)

Do ponto de vista da Natureza, o aumento ou a diminuição da potência das coisas, em virtude das alianças e resistências que fazem, é natural, não havendo culpa ou desvio de finalidade²¹¹ a ser identificado nas vinculações e antagonismos protagonizados por qualquer ser finito. Espinosa concebe realidade e perfeição como sinônimos (EIIDef.6), de modo que, por mais que haja alianças e resistências, a prevalência da potência de uma coisa qualquer sobre outra não deve ser vista como um desvio de caráter da coisa finita ou como resultado de um capricho divino. Tudo o que ocorre está de acordo com o nexos causal. Mas, do ponto de vista do humano – como ser finito e capaz de experimentar oscilações em sua potência de agir – as alianças e resistências que ele constitui com as coisas podem trazer consigo consequências afetivas diversas, afinal, a dificuldade de compreender o nexos causal que faz com que as coisas sejam como são faz variar a potência, provocando alegrias, tristezas ou até mesmo os dois afetos. Por exemplo: aderir a uma causa política pode trazer a alegria de fazer parte de um grupo, mas a tristeza de não mais conseguir se relacionar com rivais que antes eram amigos; ou, o cheiro de um perfume pode provocar ao mesmo tempo alegria, por fazer sentir um aroma que agrada ao olfato, e tristeza, ao associar o aroma sentido à ausência de um ente querido.

Tendo sua existência determinada dentro do nexos infinito de causas e efeitos produzidos pela substância infinita, cada coisa tem uma existência que pode ser considerada como única²¹². E é possível identificar uma união de forças, isto é, de essências, como constitutiva de outras coisas singulares nas ocasiões em que há um exercício em concerto da potência de vários indivíduos na produção de pelo menos um efeito. Sobre as coisas singulares, Espinosa afirma, na EIIDef.7: “se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular” (SPINOZA, 2008, p. 81). Neste sentido, o sangue pode ser considerado tanto como uma coisa singular como também como uma parte indispensável para a constituição de uma outra coisa singular: o corpo de uma

211 Afinal, Espinosa não tem uma concepção finalista. Ele afirma na EIAp.: “Ora, todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim, chegando até mesmo a dar como assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas tendo em vista algum fim preciso, pois dizem que Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto” (SPINOZA, 2008, p. 65)

212 Cabe lembrar que o fato de a coisa ser única nesse nexos causal não a torna “extraordinária”, justamente porque é uma coisa finita e determinada na ordem de causas e efeitos produzidos. Pela EIIDef.6, todas as coisas finitas compartilham do mesmo status de realidade, sendo todas igualmente perfeitas do ponto de vista da Natureza.

pessoa qualquer. Assim, quando comparadas entre si, as coisas finitas podem ser vistas como mais simples ou mais complexas, dependendo da integração de partes (mais ou menos homogêneas) que as constitui.

Para permanecer existindo, cada corpo complexo se esforçará para preservar a proporção de movimento e repouso entre suas partes. E quanto mais partes uma coisa possuir, mais arranjos e trocas poderá fazer interna e externamente: como o corpo humano resulta do movimento em concerto dos muitos corpos que o constituem, tanto o corpo humano como cada um desses corpos – considerados em sua singularidade – serão afetados de muitas maneiras pelos corpos exteriores (EIIIP13Post). E porque o ser humano é um indivíduo complexo, com uma afetividade complexa que corresponde a sua natureza, isso faz com que as múltiplas afecções experimentadas levem a alianças e resistências que podem ser até conflituosas num mesmo indivíduo, gerando flutuações no ânimo.

Proposição 17. Se imaginamos que uma coisa que habitualmente nos afeta de um afeto de tristeza tem algo de semelhante com outra que habitualmente nos afeta de um afeto de alegria igualmente grande, nós a odiaremos e, ao mesmo tempo, a amaremos. (SPINOZA, 2008, p. 185) (EIIIP17)

As flutuações do ânimo²¹³ são alternâncias em que afetos diferentes e possivelmente contrários atuam sobre uma mesma pessoa em razão das variadas formas que este indivíduo complexo pode ser afetado; essas alternâncias explicam as mudanças de humor que uma pessoa pode ter em relação a uma mesma questão ou situação experimentada com afetos diferentes. Nesse sentido, uma pessoa pode se sentir desmotivada para estudar um instrumento musical ao imaginar o gasto de tempo e dedicação para alcançar os resultados imaginados, mas também pode se sentir motivada ao pensar nos benefícios que serão experimentados ao se dedicar àquele estudo. Assim, na flutuação do ânimo, afetos que aumentam a potência de agir podem coabitar com afetos que a tornam diminuta e vice-versa.

Portanto, a vida afetiva é marcada por esta flutuação de sentimentos em que o ser desejanter buscará sempre aumentar sua potência de agir, experimentar alegrias, mas nem sempre terá sucesso nessa persecução. Pois, além da própria dificuldade de diagnóstico correto de suas necessidades (por causa da privação oriunda do conhecimento inadequado que tem das coisas), cada um estará mais ou menos vulnerável às potências de agir de todas as outras coisas finitas, podendo padecer de diminuições de potência ou ser destruído. Eis o

213 “O estado da mente que provém de dois afetos contrários é chamado de flutuação de ânimo e está para o afeto assim como a dúvida está para a imaginação (veja-se o esc. da prop. 44 da P.2); a flutuação de ânimo e a dúvida não diferem entre si a não ser por uma questão de grau.” (SPINOZA, 2008, p. 185) [EIIIP17Esc.]

desafio, agir mais e padecer menos: passar de uma potência de agir menor – em que mais tristezas são experimentadas – para uma potência de agir maior, mais alegre.

Dada a natureza finita e dependente de todo modo, uma vida de pura atividade é uma impossibilidade, mas é possível diminuir a força das paixões, dando lugar às ações. Como as paixões estão ligadas à causalidade parcial das coisas (EIIIDef.3Exp.) e, em razão disso, são ideias confusas (EIII Def. geral dos afetos), a passagem para uma vida mais ativa pressupõe ampliar a capacidade de ser causa adequada das coisas e de conhecê-las adequadamente. As flutuações de ânimo decorrentes dos encontros fortuitos com coisas externas, que podem ser tanto causa de alegrias como de tristezas (a depender da compatibilidade ou incompatibilidade com as coisas em relação) podem ser substituídas por ações, que decorrem apenas da natureza de quem as produz. E as ações só podem ser alegres, pois “se caracterizam pela constância e trazem a marca da autonomia e do exercício plenamente eficaz de nosso *conatus*. Por isto é sobre elas que repousa o projeto ético de liberação e a experiência da alegria suprema que caracteriza a beatitude²¹⁴”.

Espinosa explica que a mente sentirá amor ao considerar o objeto de uma ideia qualquer como causa do aumento de potência experimentado e sentirá ódio ao considerar o objeto de uma ideia qualquer como causa da diminuição de potência experimentada (EIIIP13Esc.). Entender os princípios de associação que regem a relação do ser desejante com aquilo que ele imagina como sendo causa de amor e de ódio seria um passo importante para lidar com a própria afetividade, para tornar a vida mais ativa que passiva.

De acordo com Espinosa, as coisas não são desejadas porque são julgadas como boas, elas são julgadas como boas porque são desejadas – assim como será considerada má a coisa abominada –, de modo que “cada um julga ou avalia, de acordo com o seu afeto, o que é bom ou mau, o que é melhor ou pior²¹⁵”. Uma vez que o desejo é definido como a consciência que se tem de um apetite (EIIIP9Esc.), seja possuindo ideias claras e distintas ou ideias confusas, a mente sempre terá consciência da coisa que é desejada; assim, mesmo que só existam para aquele que as imagina, a mente sempre será afetada pelas ideias das coisas que imaginar como estando presentes (EIIIP12Dem.). A associação do gozo ou sofrimento com as mais variadas ideias imaginadas como causas desses sentimentos orientará o desejo numa busca por preservação e ampliação da potência. Portanto, nesse processo de afetação, aquilo que aumentar ou diminuir, estimular ou refrear a potência de agir do corpo, terá imediatamente

214 GLEIZER, 2014a, p. 92

215 Idem, p. 209 [EIIIP39 Esc.]

uma ideia correspondente que aumentará ou diminuirá, estimulará ou refreará a potência de pensar da mente (EIIIP11), de modo que as mais variadas ideias e seus entrelaçamentos provocarão uma diversidade de estados afetivos. Gleizer (2014, pp.93-97) aponta quatro princípios associativos que explicam essa diversidade de estados afetivos.

Os princípios associativos pertencem à imaginação. Na EIIP17, Espinosa explica que uma pessoa imagina quando considera como presentes as coisas que a afetaram. Mais precisamente, quando considera como presentes as afecções e ideias de afecções dessas coisas, de modo que a imaginação não é um espelho fiel das figuras apreendidas, nem tampouco um guia fiel da existência atual do que é imaginado como presente (afinal, a coisa que causou a afecção inicial pode não mais existir).

O primeiro princípio associativo é o de contiguidade ou semelhança. Na EIIP18, Espinosa diz que o ser humano forma sua memória ao ordenar e vincular ideias com base nas afecções que o corpo tem ao lidar com coisas exteriores que ele imagina como presentes, podendo ser afetado ao mesmo tempo pela ideia de duas coisas. Assim, “se a mente foi, uma vez, simultaneamente afetada de dois afetos, sempre que, mais tarde, for afetada por um deles, será também afetada do outro²¹⁶”. De acordo com esse primeiro princípio, ao associar a imagem de duas coisas por mera contiguidade ou por reconhecer alguma semelhança entre elas, o humano também acaba associando a alegria ou a tristeza, amor ou o ódio, o desejo ou a aversão sentidos por uma coisa qualquer a uma ou mais outras coisas que a princípio não teriam entre si o mesmo vínculo imaginado por aquele que se deixou afetar. É o que acontece, por exemplo, com a vinculação que um aluno faz entre um professor específico de matemática que não gosta com a disciplina de matemática oferecida por qualquer professor. Além disso, dada a complexidade da afetividade, é possível ocorrer, em razão deste princípio associativo, a já mencionada flutuação do ânimo, em que, por exemplo, tal aluno pode odiar e amar um mesmo professor: é possível amá-lo por sua personalidade agradável, mas odiá-lo pelo simples fato de ser um professor de matemática.

O segundo princípio associativo, o da temporalidade, tem por base a afirmação de que, na medida em que o humano é capaz de imaginar ele pode ser “afetado pela imagem de uma coisa passada ou de uma coisa futura do mesmo afeto de alegria ou de tristeza de que é afetado pela imagem de uma coisa presente²¹⁷”. Isto é, ao contemplar a ideia de algo que já aconteceu ou de algo que espera acontecer, a pessoa experimenta as alegrias e/ou tristezas

216 Idem, p. 181 [EIIIP14]

217 SPINOZA, 2008, p.185 [EIIP18]

vinculadas a ela com vivacidade. Por vezes, a fixação numa ideia passada ou futura acaba alienando a pessoa, deixando-a refém dos próprios medos ou esperanças²¹⁸ e esquecendo de considerar as coisas que lhe sejam hodiernas²¹⁹. No campo da educação, formadores parecem promover esse princípio ao tentar motivar um aluno que esteja cansado com a rotina desgastante dos estudos, convidando-o a pensar no futuro feliz que terá por ter conseguido terminar o ano letivo ou completar a formação que o permitirá atuar na profissão desejada, como, também, ao tentar desestimular a indisciplina de um aluno, mostrando como a frustração de ter sido reprovado no passado poderá se concretizar em nova frustração ao final do ano letivo corrente. E, é claro, por mais que os formadores estejam convencidos desse princípio – na medida em que eles mesmos sejam afetados por uma ideia passada ou futura – tal tentativa de convencimento pode ser completamente vã.

Outro princípio associativo bastante importante para pensar as relações sociais e a formação humana é o da imitação afetiva: “por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante²²⁰”. Assim, toda vez que alguém supõe ter algo em comum com outra pessoa – ou qualquer outro ser com o qual considera guardar alguma semelhança – será afetado pelo mesmo afeto que imagina ter sido experimentado por ela, de modo que imaginar que um semelhante ficou triste ou feliz seria suficiente para contagiar com felicidade ou tristeza aquele que imaginou esses afetos. Esse contágio “rege a formação de figuras diversas e mesmo contrárias da afetividade interpessoal²²¹”, de modo que, por vezes, imaginar que um semelhante possui algo que torna a vida mais feliz pode ser causa tanto de contentamento com o gozo do outro como, por outro lado, de inveja e de competição ao imaginar a privação daquilo que é imaginado como bom, mas exclusivo do outro. Consequentemente, esse terceiro princípio associativo proporciona o desenvolvimento de uma reciprocidade afetiva em que duas ou mais pessoas, por imaginarem serem amadas ou odiadas entre si, desenvolverão uma afetividade que se satisfaz com o contentamento dos amados e

218 Espinosa define os afetos do medo e da esperança da seguinte forma: “a esperança é uma alegria instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida” (EIIIdef.afetos.12); “o medo é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida” (EIIIdef.afetos.13). Cf. Idem, p. 243.

219 Tais afetos são tão fortes que, por exemplo, uma mulher que esteja fixada na ideia da maternidade futura pode desenvolver uma gravidez psicológica, estimular o seu corpo para receber o filho esperado, apenas em razão de algo que tem esperança de realizar.

220 Idem, p.195 [EIIIP27]

221 GLEIZER, 2013, P.95

com a destruição dos odiados. E, como a satisfação da pessoa amada é causa de contentamento próprio, esse espelhamento de afetos constituirá um esforço pelo reconhecimento de que o que foi feito está de acordo com o que se imagina ser o interesse dela (GLEIZER, 2013, pp.95-96). Por exemplo, um aluno, ao imaginar ser estimado por seu professor, cumpre com a tarefa estabelecida e se alegra com o que imagina ser a causa da alegria do mestre, assim como pode se entristecer ao supor a decepção de seu professor diante dos sucessivos descumprimentos de prazo na entrega de uma tese.

O quarto princípio associativo é regido pela afirmação de que “a causa permanecendo igual, o amor e o ódio para com uma coisa que imaginamos ser livre devem ser maiores do que o amor e o ódio para com uma coisa necessária²²²”. De acordo com Espinosa, não há livre-arbítrio, isto é, o ser humano não tem poder de decidir livremente fazer coisas que estejam em desacordo com as leis da natureza e/ou com as determinações causais antecedentes, mas só pode agir até onde vai o seu poder (também em conjunção com as condições causais antecedentes). Contudo, muitas vezes ele imagina ter uma “potência absoluta sobre suas próprias ações, e que não é determinado por nada mais além de si próprio²²³”, vivendo como se fosse um “império num império²²⁴” e supondo, muitas vezes, ser herdeiro de uma superioridade divina que cria o mundo ao seu bel-prazer, conforme suas próprias vontades. Assim, ao associar um fato vivido à maior ou menor liberdade de ação da coisa imaginada como responsável pela existência desse fato, a intensidade do afeto sentido também irá variar. E, por se julgar como livre e acima da natureza, imaginará que tudo o que é feito por outro ser humano terá ainda mais peso, sentindo as alegrias e tristezas atribuídas à ação humana com maior intensidade (EIIIP49Esc.). Por exemplo, para quem trabalha na educação básica, não é raro presenciar a indignação de um responsável que culpa o professor pela reprovação ou baixo desempenho escolar do filho, ignorando a existência de outras causas possíveis para o resultado experimentado.

No final da terceira parte da *Ética*, Espinosa apresenta a definição de diversos afetos, são alguns exemplos de afetos que derivam dos afetos primitivos (desejo, alegria e tristeza) e que permitem observar como os princípios associativos da imaginação estão articulados ao exercício da potência. Portanto, é possível que alguém: [A] encontre fortuitamente com as coisas e vincule-as entre si; [B] considere essas coisas sob uma perspectiva da temporalidade;

222 SPINOZA, 2008, p. 219 [EIIIP49]

223 Idem, p. 161 [EIIIPref.]

224 Ibidem, p. 161 [EIIIPref.]

[C] seja afetado pelos traços em comum que imagina ter com as coisas em geral ou outras pessoas; [D] imagine que as coisas ocorrem porque são necessárias, possíveis ou contingentes. Todas essas circunstâncias podem atuar em concerto e formar as mais diversas combinações de afetos que interferem no aumento ou diminuição da potência de agir.

Essa atuação em concerto dos princípios associativos da imaginação pode ser pensada na situação hipotética a seguir, que trata do tema da evasão escolar decorrente de um contexto em que há desigualdade e violência urbana: por exemplo, [A]²²⁵ ao associar, por semelhança, as grades da escola às grades da cela de uma cadeia, uma criança sente *aversão*²²⁶ por aquele ambiente e [B] sente *medo*²²⁷ por imaginar que adentrar aquele espaço significará sair de lá com um futuro ainda pior que o atual. [C] Se sentir igualada a alguém que representa uma ameaça – como um presidiário – faz com que ela se sinta *marginalizada*²²⁸. E, diante do papel que imagina que lhe impuseram, faltar às aulas ou se evadir completamente da escola pode vir a ser imaginado como as reações mais convenientes contra aquele contexto opressivo, [D] as reações mais apropriadas para lidar com o *temor*²²⁹ de ter um destino inevitável e triste se ela permanecer naquele espaço escolar.

E como são muitas as associações possíveis, também seria coerente supor outros exemplos em que a ida à escola fosse tanto ocasião para encontros tristes como também para encontros alegres, o que faria a motivação oscilar negativa e positivamente. Tal discussão sobre a motivação para estar em sala de aula e para se dedicar aos estudos (dentro e fora dela) aponta para a afetividade como elemento que precisaria ser sempre incluído nos estudos sobre formação humana e nas práticas de formação das instituições de ensino, sejam elas de educação infantil, ciclo básico e superior. Afinal, não parece ser suficiente planejar conteúdos e métodos de “fixação” desse conteúdo sem considerar uma afetividade complexa que interfere no aproveitamento, no interesse ou no desprezo pela proposta oferecida – ou imposta, como costuma ocorrer desde a infância – ao formando. Assim, há de se considerar uma formação humana cuja centralidade não esteja apenas no conteúdo a ser fixado, mas também na afetividade de todas as pessoas envolvidas no processo formativo.

225 As letras “A”, “B”, “C” e “D” do exemplo foram usadas para correlacionar com as letras dos princípios associativos apresentados anteriormente.

226 “A aversão é uma tristeza acompanhada da ideia de uma coisa que, por acidente, é causa de tristeza” [EIIIDef. Afet. 9]

227 “O medo é uma tristeza instável, surgida da ideia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida” [EIIIDef. Afet. 13]

228 Marginalizado por sentir que foi alvo da desconsideração de uma ou mais pessoas: “A desconsideração consiste em, por ódio, ter sobre alguém uma opinião abaixo da justa” [EIIIDef. Afet. 22]

229 “O temor é o desejo de evitar, mediante um mal menor, um mal maior, que tememos” [EIIIDef. Afet. 38]

2.2 A admiração

4. A admiração é a imaginação de alguma coisa à qual a mente se mantém fixada porque essa imaginação singular não tem qualquer conexão com as demais. Vejam-se a prop. 52 e seu escólio. Explicação. No esc. da prop. 18 da P. 2, mostramos qual a causa pela qual a mente passa imediatamente da consideração de uma coisa ao pensamento de outra: é porque as imagens dessas coisas então [sic] concatenadas entre si e ordenadas de tal maneira que de uma se segue a outra, o que, certamente não se pode conceber quando a imagem da coisa é nova. Pois, neste caso, a mente se deterá na consideração dessa coisa até que seja determinada, por outras causas, a pensar em outras coisas. Considerada em si mesma, a imaginação de uma coisa nova é, portanto, da mesma natureza que as outras e, por este motivo, não coloco a admiração na lista dos afetos, nem vejo razão para fazê-lo, pois esta distração da mente não provém de qualquer causa positiva que a distrairia das outras coisas, mas apenas porque falta uma causa que a determine a passar da consideração de uma coisa ao pensamento de outras. (SPINOZA, 2008, p. 241) [EIII Def. Afetos 4]

A fixação por determinada novidade, ou o seu contrário – entendido como desprezo, no sentido de apatia pela coisa imaginada, já que esta “toca tão pouco a mente que (...) é levada a imaginar mais aquilo que a coisa não tem do que aquilo que ela tem²³⁰” –, são disposições afetivas que interferem na vivência de um projeto formativo. Pois bem, será que algum professor nunca se irritou ao ver alunos apáticos diante de um assunto que ele imaginava que deveria ser causa de interesse para todos da turma? Ou, quem não testemunhou uma conversa em que a escolha do ‘método de ensino com os mais avançados recursos tecnológicos possíveis’ é apontada como solução para seduzir os alunos desmotivados? Essas são situações que mostram a impossibilidade de planejar um projeto definitivo de formação humana, uma “fórmula de sucesso”, uma vez que os próprios humanos e seus objetos de desejo são variáveis. A admiração seria um elemento presente e, por isso, útil à reflexão sobre a formação humana, porque permite reconhecer e discutir sobre como a afetividade das pessoas interfere na adesão ou recusa às propostas formativas vivenciadas.

Paulo Freire utiliza com frequência essa palavra. Ele a registra com destaque em alguns textos desta maneira: “ad-mirar”. Mirar é olhar e o “ad” significa “para” - admirar é olhar para algo de maneira intrigante e curiosa. Diz ele a respeito da admiração: Expliquemo-nos: a posição normal do homem no mundo, como um ser da ação e da reflexão, é a de “ad-mirador” do mundo. [...] ‘Ad-mirar’ a realidade significa objetivá-la, apreendê-la como um campo de sua ação e reflexão. Significa penetrá-la, cada vez mais lucidamente, para descobrir as inter-relações verdadeiras dos fatos percebidos. (FREIRE, 1975, p. 31) (LORIERI, OLIVEIRA, p. 199, 2018)

Assim, para Paulo Freire, a admiração é uma atitude que permite ao ser humano *mirar* com atenção *para* a realidade que vive e tomar decisões que levem em consideração a maior quantidade possível de fatos que constituem seu mundo. Admirar-se seria condição básica

230 SPINOZA, 2008, p. 241 [EIII Def. Afetos 5]

para a conquista da própria liberdade. No ambiente escolar, admirar-se com as coisas que são apresentadas seria ocasião para ampliar a visão sobre si e sobre o mundo e, com isso, ganhar mais autonomia.

É importante ressaltar que, tal como apresentada pelos comentadores, a admiração freiriana parece ser resultado de uma decisão, de um olhar livremente direcionado pela consciência. Ora, se assim o for, essa concepção de admiração parece problemática. Primeiro, porque não parece coerente dizer que é possível ter total controle sobre a própria vontade e sobre os próprios afetos a ponto de direcionar livremente o próprio interesse sobre as coisas; segundo, porque dá a entender que toda admiração será sempre causa de ampliação da liberdade, como se a contemplação das coisas não pudesse ser causa de aprisionamento em uma visão parcial da realidade da qual o admirador não deseja abandonar. Logo a frente ver-se-á como a interpretação espinosista ajuda a entender essas dificuldades apontadas.

Na história da filosofia, a admiração é vista como um conceito importante para pensar a formação do filósofo. Frequentemente traduzido como admiração ou espanto, o conceito de *thauma* é privilegiado como característica indispensável para o fazer filosófico. No diálogo *Teeteto*, Platão afirma pela boca de Sócrates que a admiração é a única origem possível para a filosofia, que a “admiração é a verdadeira característica do filósofo²³¹”, de modo que o genealogista teria acertado ao designar Taumante (deus marinho da admiração) como pai da deusa Íris (aquela que com seu arco liga o céu à terra); em termos platônicos, sem a admiração não seria possível superar a efemeridade do sensível e alcançar a eternidade da Ideia. Em outra obra clássica da filosofia, a *Metafísica*, vê-se Aristóteles também dar destaque para o *thauma* ao dizer que “os homens começaram a filosofia (...) por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficavam perplexos diante das dificuldades mais simples; (...) progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores, por exemplo (...) relativos à geração de todo o universo²³²”. Assim, guardadas as diferenças entre esses dois grandes filósofos, para eles, a formação do filósofo deve ter a admiração como lugar de destaque.

Na Carta 54 a Hugo Boxel, Espinosa responde ao seu interlocutor – ao ser interpelado sobre a comprovação da existência de fantasmas com base em supostos relatos de fontes confiáveis – que os autores que teriam discutido sobre isso, por mais brilhantes que fossem, como Plínio (o Jovem), tresvariavam e amavam “as histórias extraordinárias que assombram

231 PLATÃO, 1973, p. 37 [155 d]

232 ARISTÓTELES, 2002, p. 11 [Metafísica A 2, 982b, 15]

os homens e arrebatam em admiração²³³” em vez de serem capazes de apresentar um raciocínio minimamente razoável que justificasse o que diziam existir. Neste trecho Espinosa destaca a admiração como possível promotora do erro, divergindo da perspectiva freiriana aventada acima.

No início da Carta 8 a Espinosa, Simon de Vries manifesta a saudade pelo amigo e menciona a ventura do jovem Johannes Caesarius²³⁴ - estudante da Universidade de Leiden que estava morando com o filósofo e de quem recebia lições sobre a filosofia cartesiana – por poder “mora[r] sob o mesmo teto e que, na refeição, no passeio, pode[ria] manter convosco conversações sobre os mais elevados assuntos²³⁵”. Na missiva de resposta, Espinosa também diz ter saudade e afirma que o amigo estava enganado: “vós não tendes de invejar Casearius, pois ninguém me incomoda mais e a ninguém evito mais do que ele. Assim vos previno e gostaria de avisar a todos não ser preciso comunicar-lhe minhas opiniões, a não ser mais adiante, quando já estiver amadurecido²³⁶”. Para Espinosa, somente depois de alguns anos, com o término da juventude, o garoto estaria “curado desses defeitos²³⁷” relativos à infantilidade e inconstância, características que o faziam ser “mais curioso [pela] novidade que [pela] verdade²³⁸”. Com isso, Espinosa deixa expressa sua preocupação com a imaginação (in)fértil da juventude, associada ao apego pela novidade ao invés da busca pela verdade.

Outro trecho importante da obra de Espinosa que permite pensar a questão da admiração é o apêndice da primeira parte da *Ética*. O filósofo lamenta que todo aquele que em sua época tentava discutir a existência de Deus e dos homens sob uma perspectiva não fantasiosa era designado como herege ou ímpio – e não há razão para duvidar que ele tenha pensado em si mesmo ao dizer isso. Em uma perspectiva contrária ao enaltecimento da admiração, Espinosa afirma que o trabalho filosófico se dá como uma empreitada de saída da admiração, pois “uma vez suprimida a ignorância, desaparece também a estupefação²³⁹”. Assim, “em vez de se deslumbrar como um tolo²⁴⁰”, seria preciso “compreender as coisas naturais como um sábio²⁴¹”. Por exemplo, ele diz que as pessoas que tentavam conhecer a construção do corpo sob uma perspectiva mística e não naturalista deveriam deixar de ficar

233 SPINOZA, 2014, p.226 [Carta 54 a Hugo Boxel]

234 Em <https://spinozaweb.org/people/25> há uma breve biografia sobre Caesarius.

235 SPINOZA, 2014, p. 65 [Carta 08 a Simon de Vries]

236 Idem, p. 69 [Carta 09 a Simon de Vries]

237 Ibidem, p. 69

238 Ibidem, p. 69. Na tradução utilizada está: “mais curioso de novidade que de verdade”.

239 SPINOZA, 2008. p. 71 [EI Apêndice]

240 SPINOZA, 2008, p.71 [EI Apêndice]

241 Ibidem.

“estupefatos e (...) ignorarem as causas de tamanha arte²⁴²”, já que a saída da admiração permitiria conhecer as coisas verdadeiramente.

2.3 A múltipla afetação

No início do *Tratado da Emenda*²⁴³, ao narrar sua experiência autobiográfica em que falava da dificuldade de parar de considerar as vantagens dos bens ordinários para conseguir buscar o verdadeiro bem, porque “a mente é distraída [por esses bens] a tal ponto que ela não pode pensar nenhum pouco em algum outro bem²⁴⁴”, Espinosa diz que só pôde conseguir sair progressivamente da prisão a esses bens “por uma assídua meditação²⁴⁵”, uma atenção contínua às variações da vida afetiva. Para ele, a atividade filosófica não é a expressão de uma situação fechada em si mesma ou de um momento de epifania experimentado pelo sábio, mas, antes, requer a formação de um hábito, de uma abertura para afetar e ser afetado que se traduz num trabalho constante de destruição da admiração. Contra a visão caricata de que o filósofo deve se fechar para o mundo e se deter na reflexão de algo muito excêntrico ou desconexo da realidade, Espinosa vê o filósofo como aquele que busca ampliar a capacidade de se afetar pela realidade, busca novas possibilidades de pensamento ao refletir sobre a vida ordinária, mesmo porque é o amor²⁴⁶ desmedido pelos bens que nela se manifestam que precisa ser remediado²⁴⁷ com a assídua meditação.

[EIV] Proposição 38. É útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar os outros corpos de muitas maneiras. E, inversamente, é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso (SPINOZA, 2008, p. 311)

Contra o risco da admiração obsessiva, Espinosa aponta para a utilidade da múltipla afetação. A admiração é nociva por ser “a imaginação de alguma coisa à qual a mente se

242 Ibidem.

243 Discutido no início do presente capítulo. Cf. Supra, p. 3

244 ESPINOSA, 2015, p. 29 [TIE, §3]

245 Idem, p. 29 [TIE, §7]

246 Idem, p. 31 [TIE, §9]

247 TIE, §7: “Contudo, por uma assídua meditação cheguei a ver que, então, desde que pudesse deliberar profundamente, eu deixaria males certos por um bem certo. Via-me, pois, às voltas com um sumo perigo e coagido a buscar um **remédio**, ainda que incerto (...) Todas as coisas, porém, que o vulgo segue não somente não conferem remédio algum para a conservação de nosso ser, mas também a impedem e frequentemente são causa da morte daqueles que as possuem” (ESPINOSA, 2015, pp. 29-31)

mantém fixada²⁴⁸” e impedida de considerar a realidade sem se deixar seduzir pela prisão da estupefação. Ao revés, a abertura para afetar e ser afetado por muitas coisas é útil porque amplia as chances de novos encontros que promovam o aumento da potência de agir²⁴⁹. Como “os indivíduos que compõem o corpo humano e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, são afetados pelos corpos exteriores de muitas maneiras²⁵⁰”, o corpo humano é movido e “pode mover e arranjar os corpos exteriores de muitas maneiras²⁵¹”; assim, tudo o que mantém a proporção de movimento e repouso de um indivíduo faz com que “ele possa ser afetado e que possa afetar os corpos exteriores de muitas maneiras e é, por isso (pela prop. prec.), bom²⁵²”, mas tudo o que altera tal proporção, levando-o a assumir uma outra forma, “faz com que o corpo humano seja destruído e, conseqüentemente, que se torne inteiramente incapaz de poder ser afetado de muitas maneiras; e é, portanto (pela prop. prec.), mau²⁵³”.

Bom ou mau definem, respectivamente, aquilo que aumenta ou diminui a potência de agir, sendo o maior mau de todos a destruição do indivíduo. De acordo com o escólio da EIVP39, tal destruição não coincide necessariamente com o fim da vida biológica. Neste sentido, Espinosa cita o suposto caso do poeta espanhol que, após sofrer danos irreversíveis de uma doença, tendo perdido memórias fundamentais que formavam sua identidade, tornou-se incapaz de vincular ideias de afecções vividas por seu corpo²⁵⁴ e, por isso, “acreditava que não eram suas as comédias e tragédias que havia escrito²⁵⁵”. Ainda que tal abalo não correspondesse à destruição da “circulação sanguínea e [de] outras coisas, em função das quais se julga que [o ser humano] ainda vive²⁵⁶”, a expressiva alteração da capacidade de afetar e de ser afetado do poeta teria sido uma destruição afetiva em que “foram suprimidas

248 Idem, p. 241 [EIIIDef. Afetos 4]

249 O aumento da potência proveniente desta múltipla afetação tem relação com o aumento das ocasiões para formar as noções comuns, pois quanto mais rico o campo perceptivo oriundo desta múltipla afetação, mais as noções comuns próprias e universais podem se destacar e a razão se desenvolver. Pensar supõe a capacidade de fazer articulações, sínteses, e esta capacidade é estimulada pela múltipla afetação.

250 SPINOZA, 2008, p. 105 [EIIIPost. 3]

251 Idem, p. 105 [EIIIPost. 6]

252 Idem, p. 313 [EIVP39Dem.]

253 Idem. [EIVP39Dem.]

254 Espinosa define a memória na EIIP18Esc.: “Compreendemos, assim, claramente, o que é a memória. Não é, com efeito, senão uma certa concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano”. (SPINOZA, 2008, p. 111)

255 Idem, pp. 313; 315 [EIVP39Esc.]

256 Idem, p. 313 [EIVP39Esc.]

em seu corpo as imagens, isto é, as impressões dos objetos que o corpo tinha – mas já não tem – o poder de conservar²⁵⁷”.

De acordo com Sévérac (2005, pp. 157-158), o escólio da EIVP39, ao apresentar duas formas de falar da destruição corporal, teria oportunizado duas maneiras diferentes de considerar o corpo na obra de Espinosa. Primeiro, entendido como “*complexo de órgãos*, mais ou menos vitais, corpo pensado como organismo vivo, como corpo feito de sangue, de carne e de osso²⁵⁸”; segundo, como “corpo afetivo”, isto é, “como *complexo de imagens*, ou afecções, produzidas a partir da infância por meio do hábito: decerto é ainda o corpo orgânico que está sendo considerado, mas apenas como composto de (...) cadeias de afecções que aumentam, ajudam, diminuem ou contrariam sua potência de agir²⁵⁹”. Disto se segue que a conservação do corpo, a preservação de sua potência, pode ser vista tanto como um cuidado fisiológico do “complexo de órgãos” como, também, um cuidado afetivo que procura evitar a destruição ou ampliar o “complexo de imagens”, como é o caso da transformação da criança em adulto, também mencionada por Espinosa no escólio da EIVP39, em que o amadurecimento da criança está vinculado à ampliação da capacidade afetiva.

Pensando na formação escolar de nível básico, mais especificamente, na disciplina de Educação Física²⁶⁰, esta teria como objetivo propiciar ao aluno conhecer e experimentar o seu próprio corpo, levando-o tanto a realizar os movimentos que, a princípio, os corpos em geral poderiam realizar, como a descobrir aquilo que seria singular de seu próprio corpo. Mas não se trata apenas de descobrir os movimentos do esqueleto ou as ações e respostas dos músculos e articulações do “complexo de órgãos”. A educação física não visa o corpo apenas como esse “complexo de órgãos” capaz de executar funções motoras, ela também permite considerar o corpo como “complexo de imagens”: não é porque todos os jovens de uma turma aprenderam a mesma função motora (como chutar uma bola no gol), ao estudar a modalidade esportiva do futebol, que todos lidarão com tal atividade física da mesma maneira, que obterão a mesma formação porque são capazes de executar a mesma tarefa. Cada um será implicado pela

257 SÉVÉRAC, 2005, p.154. No original: « Ont été supprimées en son corps des images, c’est-à-dire des impressions d’objets que le corps avait – mais n’a plus – le pouvoir de conserver ».

258 SÉVÉRAC, 2005, p.157. No original: « *complexe d’organes*, plus ou moins vitaux. Le corps est alors pensé comme organisme vivant, comme corps fait de sang, de chair et d’os »

259 SÉVÉRAC, 2005, pp.157-158. No original: « comme *complexe d’images*, ou d’affections produites depuis l’enfance par l’habitude: *c’est certes encore le corps organique qui est appréhendé*, mais seulement en tant qu’il est composé de [...] enchaînements d’affections, qui augmentent, aident, diminuent ou contrarient sa puissance d’agir ».

260 Apesar de ter sido escolhida para pensar a questão levantada – e pelo que foi dito até aqui – é importante destacar que não se deve supor que apenas a disciplina de Educação Física poderia realizar um cuidado com o corpo.

atividade de uma forma singular, em razão do “complexo de imagens” que possui. Por isso, é possível que um desses alunos perceba que seu corpo não apenas executa bem os fundamentos do futebol, mas que se compraz com tudo o que é próprio desse esporte, enquanto outro aluno, ainda que execute bem os movimentos do futebol, possa odiar fazer aulas dessa modalidade²⁶¹.

De acordo com Espinosa, “cada um, dependendo de como se habituou a unir e a concatenar as imagens das coisas, passará de um certo pensamento a este ou àquele outro²⁶²”: “um soldado (...) ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia, passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra, etc. Já um agricultor passará (...) para o pensamento do arado, do campo, etc.²⁶³”. Por isso, a fixação em um modelo único para a formação humana tenderia a promover “complexos de imagens” limitados e, por isso, deveria ser evitada. Quanto mais relações de troca²⁶⁴ com o mundo são estabelecidas mais aptas as pessoas estarão para lidar com as coisas e conhecer aquilo que colabore ou que impeça o exercício da própria potência. Assim, nesse exemplo da educação física, uma concepção de corpo que seja mais plural e que aceite a diferença entre os corpos tende a contribuir para a formação de pessoas mais potentes ao estimular que consigam considerar as singularidades de seus próprios corpos.

Os projetos formativos podem apresentar ao formando uma quantidade reduzida de imagens, levando-o à obsessão por uma maneira determinada de ver o mundo, mas a formação humana também pode vir a ser causa da ampliação de imagens e da consolidação de novas memórias que constituam o corpo afetivo como aberto para a diferença. À luz do que foi visto no final do capítulo anterior, é possível dizer que o projeto de formação humana usado para fomentar a abertura para a diferença realiza um trabalho contínuo de identificação e emenda de erros que procura reconsiderar e ampliar as experiências. Trabalho que é contínuo em razão da dificuldade de abandonar as obsessões formadas, mas que, por meio de uma assídua meditação, que “laboriosa e imperfeitamente (...) faz para si instrumentos

261 Aqui foram apresentados dois extremos. Contudo, mesmo dois atletas profissionais de futebol, por exemplo, ainda que sejam do mesmo time e recebam o mesmo treinamento, que façam os mesmos procedimentos de fortalecimento muscular e de fisioterapia com os mesmos profissionais, podem constituir relações diferentes com o esporte porque cada um tem um corpo orgânico singular e porque cada um constitui um complexo de imagens singular em relação àquela prática esportiva e à vida como um todo.

262 SPINOZA, 2008, p. 113 [EIIIP18Esc.]

263 Ibidem, p.113 [EIIIP18Esc.]

264 Aqui está sendo considerada a relação de troca que preserva a proporção de movimento e de repouso de um corpo, que sustentaria a sua forma (EIVP39).

intelectuais, com os quais adquire outras forças para outras obras intelectuais”²⁶⁵, permite avançar progressivamente na compreensão do que faz a mente considerar o que é falso como verdadeiro, identificando o quanto está distraída.

A distração presente na busca dos bens ordinários não é ausência de pensamento, e, devemos acrescentar, não é ausência de pensamento adequado: porque é preciso, sem dúvida, compreender algumas propriedades comuns entre os homens, algumas leis de seu comportamento, alguns mecanismos de sua afetividade, para ganhar prazeres, honras e riquezas e esperar ganhar sempre mais vantagens²⁶⁶. (SÉVÉRAC, 2005, p. 246)

Por mais passivo e distraído que esteja, todo indivíduo exerce um esforço que explica e sustenta sua própria existência diante das trocas mais ou menos favoráveis que realiza com outros seres. Conseqüentemente, mesmo distraído, cada indivíduo experimenta a fruição de uma potência determinada e busca, o quanto pode, sustentar e, no melhor dos casos, ampliar essa potência. Além do mais, os bens ordinários que são a causa de tal distração viabilizam experimentar paixões alegres que, por mais que sejam fruto da imaginação, correspondem ao aumento da potência e, por isso, podem levar à busca de novas ideias que aumentem a potência de agir. Para Espinosa, “quanto maior é a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição que passamos²⁶⁷”, de modo que sua filosofia não é uma recusa ao prazer, muito pelo contrário, passar da passividade à atividade, conhecer adequadamente, é a maior satisfação possível que o humano pode alcançar.

Tomada isoladamente – isto é, sem considerar as possíveis conseqüências danosas a ela atreladas – a paixão alegre sempre será positiva. O que a paixão alegre tem de prejudicial está relacionado à fixação em determinada ideia que não pode ser compreendida adequadamente. Mas experimentar paixões alegres seria oportunidade de saída de um círculo vicioso, dominado pelo conhecimento inadequado, para um círculo virtuoso da adequação (SÉVÉRAC, 2005, pp. 25-26): já que quanto melhor compreende a realidade mais satisfação alcança, alegrar-se com a alegria de compreender (ainda que parcialmente) faz com que o ser desejante procure perseverar em tal dinâmica; e, como, para Espinosa, “não há nada que saibamos, com certeza, ser bom ou mau, exceto aquilo que nos leva efetivamente a

265 ESPINOSA, 2015, pp. 43; 45 [TIE, §31]

266 No original: « La distraction à laquelle dispose la recherche des biens ordinaires n'est donc pas absence de pensée, et, doit-on ajouter, pas même absence de pensée adéquate : car il faut sans doute comprendre certaines des propriétés communes entre les hommes, certaines des lois de leur comportement, certaines des mécanismes de leur affectivité, afin de gagner plaisirs, honneurs et richesses, et d'espérer en gagner toujours davantage ».

267 SPINOZA, 2008, p. 319 [EIVP45Esc.2]

compreender ou que possa impedir que compreendamos²⁶⁸”, o conhecimento adequado da realidade pode vir a ser a causa e o objeto do desejo.

De acordo com Espinosa, é próprio do homem sábio “servir-se das coisas, e com elas deleitar-se, o quanto possível (não certamente à exaustão, pois isso não é deleitar-se)²⁶⁹”. Isto é, o gozo que se obtém com os prazeres da vida, provenientes dos bens ordinários, deve ser aproveitado, mas com a devida preocupação em relação à “exaustão”. Afinal, tal exaustão – aqui considerada como obsessão – é uma “distração” em relação às demais satisfações e, nesse sentido, uma anestesia em relação aos demais bens. Por isso, a formação humana que pretende contribuir para uma vida mais potente deve evitar essa experiência de anestesia – de insensibilidade afetiva diante das coisas que acontecem – promovendo situações que colaborem para a múltipla afetação, valorizando a passividade alegre como oportunidade de saída do conhecimento inadequado.

2.4 O desejo de formar um modelo de humano

Não é preciso que uma pessoa tenha de passar pela escola ou qualquer outra instituição que assuma explicitamente ter um fim formativo para vivenciar processos de formação. Independentemente disso, esses processos existem nos encontros que constituem as relações entre indivíduos desde a infância, no núcleo familiar e no convívio da cidade. Tais encontros propiciam trocas que levam à instituição de valores e visões de mundo que estabelecem modelos tácitos a serem performados. A diferença é que escolas, universidades e demais instituições oficiais de formação estabelecem e acompanham²⁷⁰ explicitamente seus “projetos formativos”, o que permite – no melhor dos casos – abertura para discussão ampla e participação no processo de estabelecimento de quais projetos de formação humana deveriam resultar dessas iniciativas. Fomentar a discussão sobre o desejo que se tem de alcançar um

268SPINOZA, 2008, p.295 [EIVP27]

269 Idem, p. 319 [EIVP45Esc.2]

270 Nesse sentido, há hoje no campo da filosofia acadêmica uma discussão sobre o tipo de modelo de filósofo que se deseja formar no Brasil: a crítica decolonial questiona o modelo de filósofo que ignora as questões de seu tempo e lugar para ser reprodutor ou reconstrutor de uma filosofia anacrônica e euroreferenciada. Tal crítica é urgente e permite colocar em debate a formação e atuação de professores e pesquisadores em filosofia no Brasil. Apesar disso, também é importante assinalar que o risco de um modelo imposto, seja ele qual for, é o de aprisionamento e de fechamento. Por isso, é fundamental que haja abertura constante para a reflexão sobre os projetos formativos desejados.

modelo de natureza humana permite questionar a utilidade e os limites do uso de modelos – já que esses modelos podem ser causa de maior autonomia, mas também de heteronomia.

Nada, pois, considerado em sua própria natureza será dito perfeito ou imperfeito, principalmente depois de sabermos que tudo o que é feito se faz segundo uma ordem eterna e segundo leis certas da Natureza. [§13] Como, porém, a debilidade humana não alcança com seu pensamento aquela ordem, mas, nesse ínterim, o homem concebe uma natureza humana muito mais firme que a sua e, simultaneamente, vê que nada obsta a que adquira tal natureza, é incitado, pois, a buscar meios que o conduzam a tal perfeição (...) (SPINOZA, 2015, p. 33) [TIE §§12-13] [grifo nosso]

O ser humano não compreende a ordem da Natureza, vê que pode aumentar sua potência de agir e, por isso, faz a modelagem de uma natureza mais firme. Mas é em razão dessa dificuldade de compreender adequadamente – que o filósofo também afirma no prefácio da quarta parte da *Ética* – que, ao formar ideias universais, o capricho de cada um passou a admitir como “perfeito aquilo que via estar de acordo com a ideia universal que tinha formado das coisas do mesmo gênero, e (...) imperfeito aquilo que via estar menos de acordo com o modelo que tinha concebido²⁷¹”.

Espinosa termina o prefácio da quarta parte da *Ética* propondo a busca por um modelo de humano que seja conduzido pela razão. Depois de ter criticado aqueles que preferem ceder à imaginação e ignorar o nexos necessário da Natureza, fazendo uso inadequado dos conceitos de bem e mal, perfeito e imperfeito, ele afirma que esses vocábulos podem ser mantidos quando colaboram para o desejo de “formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo de natureza humana²⁷²”. Então ele afirma que “bem” deve ser entendido como o que “sabemos, com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do modelo de natureza humana que estabelecemos²⁷³”; “mal” deve ser considerado como “aquilo que, com certeza, sabemos que nos impede de atingir esse modelo²⁷⁴”; e, “perfeito” e “imperfeito” dependeriam do grau de aproximação da potência de agir em relação ao modelo estipulado. A manutenção desses vocábulos não teria como objetivo formar um modelo que partisse das preferências particulares provenientes das experiências parciais advindas da imaginação, mas alcançar um modelo conhecido adequadamente por se originar do conhecimento das noções comuns²⁷⁵.

271 SPINOZA, 2008, p. 263 [EIVpref.]

272 SPINOZA, 2008, p. 267 [EIVPref.]

273 Idem, p. 267 [EIVPref.]

274 Idem, p. 267 [EIVPref.]

275 No primeiro capítulo foi desenvolvida uma explicação detalhada sobre as noções comuns.

Para Espinosa, as coisas não são em si mesmas boas ou más, perfeitas ou imperfeitas, esses termos não explicitam propriedades absolutas sobre elas, mas propriedades relativas cuja variação depende do desejo investido nelas: as coisas são desejadas, então são julgadas como boas; se provocam repulsa, são julgadas como más. E isso vale tanto para quem conhece adequada como inadequadamente. A diferença é que o conhecimento inadequado dá margem ao erro, então é possível que algo seja desejado por ser imaginado como bom, ainda que contribua para a diminuição da potência (é o que acontece quando um modelo que é causa de passividade é desejado como se fosse caminho para plena satisfação). Mas o conhecimento adequado leva à compatibilidade entre o que é desejado e sua efetiva utilidade para a potência ativa do ser desejante; de acordo com Gleizer, “os preceitos da razão (...) revelam o conteúdo dos nossos desejos ativos e explicitam o que é verdadeiramente útil para satisfazê-lo. Eles tornam nosso *conatus* esclarecido e orientam suas estratégias de ação²⁷⁶”. Assim, o modelo que nasce dessa forma de conhecimento não é uma norma transcendente, mas resulta da compreensão, na imanência, dos desejos ativos que conduzem à liberdade.

Quando Espinosa fala dos valores relativos de bem e de mal e usa a expressão “sabemos com certeza” podem ser apreendidas duas características importantes do modelo racional a ser alcançado: por um lado, sua objetividade, a “certeza” que ele garante em razão de sua adequação; por outro lado, o “sabemos” expressa sua natureza intersubjetiva, pois as noções comuns representam adequadamente as propriedades presentes em todas as mentes humanas, cujo conhecimento permite chegar a um acordo sobre o tipo de existência que mais convém à preservação e aumento da potência daqueles que as compartilham, permite conhecer os desejos ativos compartilhados e buscar estratégias para satisfazê-los (GLEIZER, 2014a, p. 106).

Como a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser (...) se por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem (...) disso se segue que os homens que se regem pela razão, isto é, os homens que buscam, sob a condução da razão, o que lhes é útil, nada apeteem para si que não desejem também para os outros (SPINOZA, 2008, pp. 287;289) [EIVP18Esc.]

276 GLEIZER, 2014a, p. 108

Para Espinosa, “quem se esforça para conduzir os outros de acordo com a razão não age por impulso, mas humana e benignamente²⁷⁷”. Assim, as práticas de formação humana que estão orientadas pelo modelo que visa o conhecimento racional não são imposições de projetos de vida, mas colaboram para que cada um busque conhecer aquilo que é útil para si mesmo. Como a busca racional do útil próprio conduz à busca do útil comum²⁷⁸, o desejo de conhecer e de fazer conhecer²⁷⁹ não é desejo de imposição de uma verdade, mas de colaboração para que cada qual conceba “adequadamente, a si mesmo e a todas as coisas que podem ser abrangidas sob seu intelecto²⁸⁰”, o que inclui tanto a descoberta das noções comuns como daquilo que cada um tem de singular (afinal, como cada indivíduo é expressão singular da Natureza, compreender junto não será necessariamente compreender sempre a mesma coisa²⁸¹). Contudo, não se pode negar que o alcance desse tipo de formação é bastante difícil e o que se vê é o desejo de imposição de projetos a serem seguidos. Um exemplo disso é o meme (apresentado abaixo), intitulado “os quatro cavaleiros do apocalipse”, que satiriza o “coach de empreendedorismo”, o “crossfiteiro”, o “cinéfilo que critica quem assiste filme dublado” e o “vegano” como pessoas que se encarregam de impor seus modelos de vida e condenar aqueles que não os seguem:

Figura 1 - Meme “Os quatro cavaleiros do apocalipse”



277 SPINOZA, 2008, p. 307 [EIVP37Esc.1]

278 Gleizer (2014, p.110) explica na nota 211 que a convergência entre o útil próprio e o útil comum é garantida pelo fato de que Espinosa não concebe o conhecimento racional como instrumento de cálculo para consecução de “bens monopolísticos”, mas, sobretudo, para engendrar o desejo de compreender por compreender.

279 TIE, §14: “pertence à minha felicidade trabalhar para que muitos outros intelijam o mesmo que eu”

280 SPINOZA, 2008, p.351 [EIV Apêndice, Cap. 4]

281 Para uma explicação mais aprofundada, ver o primeiro capítulo. Como foi visto, cada pessoa tem um corpo e uma história que a situa de uma forma única em relação àquilo que desejou conhecer.

Fonte: <<https://me.me/i/os-quatro-cavaleiros-do-apocalipse-cinefilo-que-critica-quem-assiste-77b3fe194fb04cfe8ddcf7d41bd09d2b>>. Acesso em: 28 jun. 2021.

Por supor que um semelhante ficará mais feliz ao atingir determinado modelo, imaginado como causa da própria felicidade, muitos se veem empenhados a contagiar a todos para que busquem a mesma coisa, além de exortar aos que não buscam o mesmo modelo para que mudem de comportamento enquanto há tempo. Sobre isso, Espinosa afirma que aquele que não está conduzido pela razão se torna odioso ao se esforçar “para que os outros amem o que amam e para que vivam de acordo com a inclinação que lhe é própria²⁸²”, o que difere daquele que é guiado pela razão. A imaginação pode ser causa da adesão e imposição de determinados modelos como se estes correspondessem ao que há de melhor e devessem ser buscados por todos²⁸³.

A obsessão por um modelo de vida específico é prejudicial, já que reduz a possibilidade de afetar e ser afetado por coisas que estejam fora do eixo fixado. Por outro lado, a conformação distraída a todo e qualquer modelo também pode ser causa de impotência. Tal distração pode vir a ser sinônimo de descuido, de um desinteresse perigoso sobre o modo como as relações se dão, seja por se conformar às demandas externas ou por se deleitar excessivamente com os prazeres da vida, ignorando os caminhos que levam à impotência.

O conceito de modelo pode ter uma eficácia sobre as paixões não enquanto ele é verdadeiro, mas enquanto é uma imaginação que tenha força suficiente para afirmar a presença de alguma coisa que exclua a existência presente das coisas que imaginamos ordinariamente²⁸⁴ (SÉVÉRAC, 2005, p. 317)

De acordo com Sévérac (2005, pp.136-138), um modelo imaginado oferece o risco do encapsulamento e da fixação do indivíduo às “ideias das afecções de seu próprio corpo²⁸⁵”, porque – sendo um conhecimento parcial – as ideias da imaginação refletem muito mais a realidade daquele que é afetado do que dos corpos em geral. Contudo, como a “a mente humana não percebe nenhum corpo exterior como existente em ato senão por meio das

282 SPINOZA, 2008, p 307 [EIVP37Esc.1]

283 Como será visto no próximo capítulo, o esforço de um indivíduo para que outros vivam de acordo com o que ele mesmo espera, isto é, a ambição de dominação, também propicia a compreensão da ligação entre fanatismo (fixação obsessiva por certos objetos e objetivos) e intolerância.

284 SÉVÉRAC, 2005, p. 317. No original: « Dès lors, le concept du modèle peut avoir une efficace sur les passions non pas en tant qu’il est vrai, mais en tant qu’il est une imagination ayant assez de force pour affirmer la présence de quelque chose qui exclue l’existence présente des choses que nous imaginons ordinairement »

285 SPINOZA, 2008, p. 135 [EIIIP41]: “quando a mente humana considera os corpos exteriores por meio das ideias das afecções de seu próprio corpo, dizemos que ela imagina”

afecções de seu próprio corpo”²⁸⁶, a imaginação também promove abertura para experiências que podem levar à concepção de novos modelos de vida considerados como causa de aumento ou diminuição de potência, propiciando novos hábitos. Dada a parcialidade do conhecimento imaginativo, tal processo pode ser a causa da obsessão por novos modelos que ainda aprisionam, mas também pode ser oportunidade de chegada a modelos que levam à múltipla afetação. Mesmo estando no domínio da imaginação, a consideração de um novo modelo teria força suficiente para diminuir a fixação às coisas imaginadas ordinariamente, contribuindo para constituir novas experiências que conduzam ao aumento da potência de afetar e ser afetado e que combatam, ainda que parcialmente, a conformação aos projetos impostos.

O aclamado samba *Deixa a vida me levar*, interpretado por Zeca Pagodinho, exemplifica o tipo de vida cujo modelo seria o da conformação: “(...) Se a coisa não sai do jeito que eu quero/ Também não me desespero/ O negócio é deixar rolar/ E aos trancos e barrancos/ Lá vou eu/ E sou feliz e agradeço/ Por tudo que Deus me deu/ Deixa a vida me levar/ Vida leva eu (...)”²⁸⁷. Tal lógica do “deixa a vida me levar” sustenta uma aquiescência, um descuido de si, justificado, à luz da afetividade espinosista, pela humildade (“tristeza que surge porque o homem toma em consideração a sua impotência²⁸⁸”), mais precisamente, pelo rebaixamento (que “reveste-se da falsa aparência da piedade e da religiosidade²⁸⁹”) do conformado diante dos acontecimentos da vida, já que tudo o que acontece depende apenas do que é dado por Deus. Parece que o desinteresse pela autoformação predomina na sociedade porque há, tal como na canção, muita conformação aos projetos impostos. Talvez o primeiro projeto imposto seja o da conformação. Mas não se trata necessariamente de uma conformação dolorosa, pois, se os bens ordinários auxiliam nesta conformação, “a mente é distraída a tal ponto que ela não consegue pensar nem um pouco em outro bem²⁹⁰”.

Contra a aceitação passiva das coisas que acontecem independentemente de si próprio, um dos desafios da formação humana que pretende ser uma formação para a autonomia é conscientizar o formando sobre a importância de prestar a atenção ao modo como é afetado pelas coisas, a fim de que cuide da própria disposição afetiva no decorrer da vida. Mas é claro

286 Idem, p. 119 [EIIIP26]

287 Fonte: <<https://www.lettras.mus.br/zeca-pagodinho/49398/>> Acesso em: 24 jun. 2021

288 SPINOZA, 2008, p. 327 [EIVP53 Dem.]

289 SPINOZA, 2008, p. 357 [EIVAp. Cap. 22]

290 ESPINOSA, 2015, p.29 [TIE §3]

que a simples comunicação²⁹¹ dessa importância não é necessariamente suficiente para mudar o ânimo do formando, é preciso que ele também seja afetado por essa ideia. Assim, como pertence à felicidade de cada um não apenas conhecer a Natureza, mas trabalhar para que muitos outros também passem a desejar esse conhecimento (*TIE* §14), a formação humana que tem como fim a ampliação da autonomia deve ter como meio a formação do desejo por essa autonomia, desejo por chegar a um modelo mais potente de humanidade²⁹².

Em vez de impor uma adesão imediata a um projeto de vida (como o fundamentalista do meme) ou sugerir uma maneira descuidada de lidar consigo e com o mundo (como o que se contenta com a lógica do “deixa a vida me levar”), o modelo de formação humana que visa a autonomia do indivíduo fomenta uma atenção racional para o que é desejado. Tal modelo visa a formação do desejo de conhecer adequadamente aquilo que colabora para uma vida mais feliz, conhecer o que é causa de aumento ou diminuição da potência individual e coletiva. As práticas de formação humana que acompanham esse modelo proporcionam a experimentação e o questionamento constante dos projetos de formação concebidos.

Dada a força da imaginação e dos projetos de dominação social, pode ser difícil alcançar uma vida mais potente e autônoma, mas a promoção da “múltipla afetação” (que proporciona romper com as obsessões), da “assídua meditação” (que proporciona o autoconhecimento e a autoformação em razão da reflexão filosófica) e da abertura para a diferença e para a amizade (cujo vínculo colabora para a formação de uma sociedade amiga do saber) pode colaborar para que mais pessoas cheguem a esse modelo de vida mais autônomo. Tais aspectos são favorecidos com condições sociais e políticas que assegurem esse tipo de formação – é o que será visto no próximo capítulo.

291 Mas tal comunicação é importante. Como foi visto na introdução desta tese (p. 14), Jaquet (2014, §2. Kindle edition) comenta que a comunicação de um conhecimento pode ser oportunidade de uma afecção que promova a transformação de um bem comunicável em um bem comunicado.

292 No *TIE* § 13, Espinosa fala de uma natureza mais firme.

3 FORMAÇÃO HUMANA COMO PRÁTICA SOCIAL E POLÍTICA

Em Espinosa, a passagem da passividade para a atividade, isto é, a conquista do aumento da potência de agir, depende de uma alteração em relação ao modo de conhecer e ao modo de afetar e ser afetado. Os capítulos anteriores procuraram acompanhar como as teorias do conhecimento e da afetividade de Espinosa permitem refletir sobre a relevância dos aspectos cognitivo e afetivo para a formação humana. Ainda em sintonia com esses aspectos, este capítulo final terá como objetivo falar da possibilidade de aumento da potência (e também de sua diminuição) ao considerar a relevância da dimensão sociopolítica para a formação humana.

De acordo com a ontologia espinosista, nenhuma coisa finita deve ser considerada como isolada ou inteiramente independente das outras, afinal, toda coisa finita depende de outras coisas para existir²⁹³. Dessa forma, no caso da coisa finita, existir é estar em relação, desde seu surgimento até a sua destruição; e as relações que cada coisa estabelece com seu entorno podem colaborar ou não para a sua vitalidade. Por isso, ao falar da necessidade de desejar formar uma sociedade²⁹⁴ interessada em buscar aquilo que colabore para alcançar uma vida mais potente da maneira mais fácil e segura, Espinosa ressalta a importância da dimensão sociopolítica para a formação humana: tal sociedade deverá dedicar trabalho à “filosofia moral” e à “Doutrina da Educação das crianças”, além de cuidar da saúde e da qualidade de vida dos indivíduos e das sociedades ao promover a medicina e a ciência²⁹⁵.

O filósofo afirma ser “totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser²⁹⁶”. Outros seres que necessariamente constituem a rede de relações de um indivíduo podem colaborar para uma vida melhor. Por exemplo, as frutas podem colaborar para a saúde física: como o maracujá, que pode ser um calmante natural e fonte de vitamina C, além de contribuir no controle da glicose, no bom funcionamento do intestino e na manutenção dos níveis adequados de colesterol²⁹⁷ – e na maior parte das vezes

293 De acordo com Espinosa, “nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito” (SPINOZA, 2008, p. 51) [EIP28]

294 ESPINOSA, 2015, pp.33;35 [TIE, § 14]

295 ESPINOSA, 2015, p.35 [TIE, § 15] O filósofo não usa a palavra “ciência”, mas se refere à “mecânica”.

296 SPINOZA, 2008, p. 287 [EIVP18Esc.]

297 <<https://www.uol.com.br/vivabem/noticias/redacao/2020/05/13/maracuja-ajuda-a-acalmar-mas-nao-so-confira-mais-6-beneficios.htm>.> Acesso em: 12 ago. 2021

uma longa cadeia de pessoas é necessária para que esta fruta chegue até o consumidor final, então o maracujá também favorece a saúde econômica dessa cadeia e de toda a sociedade. No entanto, além de conservar o ser, tais relações podem vir a trazer consequências danosas, já que, sendo impossível que “vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca [*commercium*] com as coisas que estão fora de nós²⁹⁸”, nem toda troca é vantajosa. A troca que existe ao respirar um ar mais puro será mais benéfica que aquela que resulta da inalação do ar misturado aos gases cancerígenos dos escapamentos dos inúmeros veículos que circulam pelas grandes cidades²⁹⁹. Viver é estar em comércio, é perder ou ganhar diante das trocas que fazem variar positiva e negativamente a potência de um indivíduo. Assim, uma vida mais potente – não apenas para os seres humanos, mas para toda a biodiversidade³⁰⁰ – depende da capacidade de comércio que possibilite agir mais e padecer menos.

O humano não é intocável, muito pelo contrário, a perspectiva espinosista sobre a capacidade humana de agir – sobre a aptidão humana para aumentar ou preservar sua capacidade de agir – parte do fato de que humanos e não humanos fazem todos parte do jogo de forças em que cada qual busca exercer sua potência e precisa lidar com as circunstâncias que inevitavelmente constituem sua existência. Nesse sentido, não existe autonomia plena, total independência em relação às coisas externas, porque sempre haverá vulnerabilidade em relação às coisas com as quais se está em contato. Tal vulnerabilidade é constitutiva de todas as coisas finitas. Desta forma, o humano não está acima da Natureza.

Diferentemente da visão espinosista segundo a qual a ação humana não pode ser considerada como envolvendo nenhum elemento sobrenatural, há toda uma tradição de pensamento que sustenta a excepcionalidade humana em relação a todos os outros seres – e isso repercute nos modelos de formação humana existentes. É o que acontece por exemplo, na tradição cristã, cuja visão de mundo intervém sobre os mais diversos espaços formativos. Em *História da educação na antiguidade cristã*, Nunes destaca a influência do cristianismo sobre a educação ao longo dos séculos. Segundo ele:

O Cristianismo acrescentou novos elementos aos objetivos educacionais que o homem por natureza vem a colimar. [...] Sócrates, Platão, Aristóteles e Isócrates lançaram os fundamentos da educação humanística e da formação da personalidade.

298 Idem, p. 287 [EIVP18Esc.]

299 No que diz respeito à questão ambiental, o comércio que parte da humanidade achou que poderia fazer com o planeta – que custou o prejuízo e extermínio de outros seres, visando o prazer que resulta da usura – levou ao que hoje se chama antropoceno, que é um momento de não retorno diante de trocas malsucedidas.

300 Os sucessivos episódios de tragédias ambientais chamam a atenção para a necessidade de uma formação humana que coloque a ecologia como um assunto prioritário.

[...] A contribuição do Cristianismo para a educação consiste em nova visão da verdade, em novo objetivo sobrenatural e em novos auxílios sobrenaturais dados à humanidade por Jesus Cristo.

[...] Por conseguinte, havia uma identidade de concepção greco-cristã quanto ao valor da personalidade humana, mas com a vantagem para os cristãos, que tiveram acesso, pela Revelação, ao conhecimento do valor superior do homem, enquanto ser participante da vida divina. Ora, essa concepção de homem criado íntegro, decaído e redimido, mas que deve lutar para se conservar no estado de graça que lhe abre as portas para o reino que não é deste mundo, vinha impor novas condições para a educação do ser humano, sobre ser a nova paidéia inteiramente refratária aos desvarios da fantasia, que se permitia construir o mundo lúcido e fabuloso dos mitos sem consistência real, e aos vícios que corrompiam e enfeavam os homens já enfraquecidos pelo pecado original. (NUNES, 1978, p. 2; p.66)

No *Tratado Teológico-político*, Espinosa afirma que a crença no milagre nasce da admiração pelos acontecimentos inexplicáveis, pelo qual “o vulgo considera que Deus não age ao mesmo tempo que a natureza, conforme a ordem habitual; ou, ao contrário, que a potência da natureza e as causas naturais estão inativas quando Deus age³⁰¹”. Tais acontecimentos – que geralmente são “ocasião de ganho ou de vantagem³⁰²” para aqueles que os vivenciam – são atribuídos à obra divina e levam a imaginar que a potência de Deus está separada da potência das coisas naturais, fazendo com que o vulgo chame de “milagres as obras de Deus ou as obras insólitas da natureza e, tanto por devoção quanto por desejo de protestar contra os que cultivam as ciências da natureza, prefere ignorar as causas naturais das coisas e não quer ouvir falar do que mais ignora e, por conseguinte, mais admira³⁰³”. Para Espinosa, a potência de Deus e da Natureza é uma só coisa, afinal, Deus não é um ser pessoal que cria o mundo ao seu capricho. Deus não está acima da Natureza, Deus é a Natureza. E o ser humano, ao seu turno, não pode ser visto como um ser excepcional, afinal ele “segue as leis comuns da natureza³⁰⁴”, ele não é “um império num império³⁰⁵”, de modo que, como foi dito, é impossível que ele não tenha nenhum comércio³⁰⁶ com os demais seres. Em razão disso, a sua formação como um ser de ação – como um ser que exerce sua potência – requer o desenvolvimento para sua capacidade de negociação.

De acordo com Ferrater Mora³⁰⁷, desde a antiguidade, a ideia de ação poderia ser definida como negociação. Ao apresentar o verbete “praxis”, o autor afirma que “os gregos

301 SPINOZA, 2014, p.137 [TTP, VI]

302 SPINOZA, 2014, p.137 [TTP, VI]

303 SPINOZA, 2014, p. 138 [TTP, VI]

304 SPINOZA, 2008, p. 161 [EIIIPref.]

305 Idem, p. 161 [EIIIPref.]

306 Idem, p. 287 [EIVP18Esc.]

307 MORA, José Ferrater. *Diccionario De Filosofia* (Tomo II, LZ). 5ª.Ed. Montecasino. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964

chamavam *πράξις* como uma ocupação, transação ou negócio, isto é, a ação de realizar algo³⁰⁸”. Derivada do verbete latino *negotium*, “negociação” é uma palavra que pode ser traduzida como negação (*nec*) do ócio (*otium*). Para Maquiavel – a quem Espinosa faz referência direta em seu *Tratado Político* (TP V, 7 e TP X,1) – o ócio é considerado o estado político oposto à guerra³⁰⁹. De acordo com Espinosa, a paz não é ausência da guerra (TP V, 4), porque do ponto de vista da ontologia espinosista, o que constitui a essência de cada coisa finita não é um *otium*, mas um *conatus* (um “esforço”) de preservação ou ampliação da potência de agir. Esse “esforço” é justificado pelo risco de destruição ocasionado pelos encontros com outras coisas finitas, afinal, “nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída, ou seja, que retire a sua existência; pelo contrário, ela se opõe a tudo que possa retirar a sua existência. E esforça-se, assim, tanto quanto pode e está em si, por perseverar em seu ser³¹⁰”. Portanto, viver é se esforçar, exercer um direito natural de oposição e/ou de aliança que torna a vida mais feliz, individual e coletivamente.

Sendo vulnerável diante de outras coisas finitas, nenhuma coisa pode prescindir de um “comércio”, de uma “negociação”, afinal estão em relação e sempre buscam aquilo que pode ampliar a sua potência de agir e evitar os perigos externos. Macherey³¹¹ comenta que ser livre não significa escapar “por um privilégio injustificável” da ordem da natureza, mas compreender esta ordem, admitindo a causalidade imanente que constitui a realidade. Tal causalidade pressupõe a experiência do conflito entre seres finitos que procuram exercer a sua potência, pois a essência ou natureza de uma coisa é definida justamente por sua potência de existir, por aquilo que “a ‘faz’ livre: então, a liberdade, justamente por ser expressão de uma natureza, não é, para Espinosa, um estado, mas é o que resulta de uma prática efetiva; ela é o movimento real de liberação que explora completamente tudo o que está dado na constituição de uma coisa³¹²”. Diferentemente da concepção que coloca o humano como estando apartado

308 MORA, 1964, p. 467. No original: “PRAXIS. Los griegos llamaban *πράξις* a un quehacer, transacción o negocio, es decir, a la acción de llevar a cabo”

309 De acordo com Zorzo, Maquiavel se refere ao ócio como um estado de fragilidade “causada pela ausência de uma potência de guerra, o que faz com que a organização política seja vista como presa fácil para a conquista estrangeira” (ZORZO, 2021, p. 112). Zorzo cita a obra *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*, em que Maquiavel afirma que “ainda que a guerra pudesse ser evitada, e o ‘Céu’ fosse ‘tão benévolo’ ao ponto de não obrigar uma cidade a ‘guerrear, o ócio a tornaria efeminada ou dividida; coisas que, juntas, ou cada uma por si, seriam a razão para sua ruína’ (MAQUIAVEL, 2007a, p. 32).” (ZORZO, 2021, p. 112)

310 SPINOZA, 2008, p. 175 [Grifo nosso] [EIIIP6Dem.]

311 MACHEREY, P. *Action et opération: sur la signification éthique du De Deo*. In: *Avec Spinoza: études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Paris: PUF, 1992, p. 69-110.

312 Idem, pp. 108-109. No original: « La nature d’une chose est ce par quoi elle est libre, ce qui la ‘fait’ libre : et ainsi la liberté, dans la mesure précisément où elle est l’expression d’une nature, n’est pas pour Spinoza

da vida comum, a ação em Espinosa seria um processo de ampliação da capacidade de agir diante do poder das demais coisas finitas, afinal todas as coisas exercem um esforço natural de resistência e de aliança.

3.1 Esforço de resistência e de aliança

Para Bove (2002), aliança e resistência formam um par de conceitos que expressam princípios constitutivos de todas as coisas finitas e que ajudam a refletir sobre o comportamento humano, sobre maneiras de os seres humanos procurarem exercer a sua potência tanto individualmente como social e politicamente. Para ele, a antropologia espinosista não é regulada por um ideal supranatural a ser alcançado, mas realiza um “deslocamento radical do domínio jurídico e moral [...] para o domínio da ontologia, no qual o ‘direito’ é a necessidade da potência e o esforço natural (e, antes de tudo, passional) para se conservar³¹³”. Assim, esse par de conceitos seria fundamental para uma reflexão sobre a ação humana a partir de uma perspectiva realista, segundo a qual o direito de agir não é considerado um privilégio *a priori* dos seres humanos em relação a outros seres, ou privilégio de um grupo de humanos em detrimento de outros, mas depende de um jogo de forças entre indivíduos mais ou menos complexos, sendo a potência de agir de cada indivíduo o exercício e a prerrogativa de seu direito. Tal crítica leva ao questionamento das concepções fictícias sobre o que seria o humano – como práticas pedagógicas fundamentadas em metafísicas que supõem uma concepção ideal de humano a que todos deveriam ser submetidos –, concepções que por vezes fundamentam processos formativos que conduziriam à dominação e, por isso, à diminuição da potência de agir.

Espinosa só usa a noção de “sujeito” duas vezes na *Ética* e, quando o faz, é para tratar de um contexto de enfrentamento (BOVE, 2002, p. 15). Primeiro, o filósofo afirma na EIIP5 que “à medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito³¹⁴”; posteriormente, no primeiro axioma da última parte da obra, ele diz que “se, em um mesmo sujeito, são suscitadas duas ações contrárias,

un état, mais ce qui résulte d’une pratique effective ; elle est ce mouvement réel de libération que exploite complètement tout ce qui est donné dans la constitution d’une chose. ».

313 BOVE, 2002, p. 9. No original: « Et cela par un déplacement radical du domaine juridique et moral (dans lequel la question politique est habituellement posée et où, avec Grotius et Hobbes, l’on parle de contrat e de droit naturel), au domaine de l’ontologie selon lequel le « droit » c’est la nécessité de la puissance et l’effort naturel (et, avant tout, passional) pour se conserver. »

314 SPINOZA, 2008, p. 173 [EIIP5]

deverá necessariamente, dar-se uma mudança, em ambas, ou apenas uma delas, até que deixem de ser contrárias³¹⁵”. Nesse sentido, é impossível pensar no indivíduo sem que ele tenha sua potência constantemente desafiada.

Em razão desse contexto de enfrentamento, Bove (2002, pp.12-14) afirma que o corpo pode ser definido como “sujeito-de-contrários” e que, mesmo que num primeiro momento tal definição pareça estar em contradição com o pensamento de Espinosa – afinal basta ler a EIIP5 (supracitada) e, mais adiante, a EIIP10, que diz que “qualquer coisa que possa destruir o nosso corpo não pode existir nele³¹⁶” –, é o próprio filósofo que também afirma que “quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem (...) diremos que estão unidos, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos³¹⁷” e que, como “não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte³¹⁸”, todos estão ameaçados por corpos mais potentes. Assim, o corpo poderia ser entendido como “sujeito-de-contrários” com a condição de que, enquanto permanece existindo, sua contrariedade não seja causa da destruição de uma “identidade dominante”, apesar da relação conflituosa entre suas partes. Para Espinosa, o que “constitui a forma de um indivíduo consiste em uma união de corpos³¹⁹”: a “identidade dominante” é explicada quando “esta união (por hipótese), ainda que haja uma mudança contínua de corpos, é conservada³²⁰”, ou seja, “se as partes que compõem um indivíduo tornam-se maiores ou menores, mas numa proporção tal que conservam, entre si, como antes, a mesma relação entre movimento e repouso, o indivíduo conservará, igualmente, como antes, sua natureza³²¹”.

Na prática, com efeito, todo corpo, como modo finito da extensão, necessariamente dominado por outros corpos mais poderosos, pelos quais pode vir a ser destruído, é necessariamente o lugar de confronto entre opostos, lugar de guerra e de crise. Mas este corpo, que pode ser amplamente dominado e dividido pelos opostos (como diz o escólio da Proposição 2 da *Ética* III), nunca o é, na verdade, inteiramente [dominado e dividido] – tanto que ele existe em sua natureza singular – posto que ele participa em diferentes graus e com diferentes partes (de acordo com certas proporções, entre atividade e passividade) da potência de todas as afecções (mesmo as contrárias) que se exercem sobre ele e que, por causa disso, são em parte exercidas *por ele*, segundo suas próprias disposições, nas e pelas conexões inerentes ao seu esforço de perseverança. Esse esforço do corpo, que se afirma nos contrários, é também o

315 SPINOZA, 2008, p. 369 [EVA1]

316 SPINOZA, 2008, p. 177 [EIIP10Esc.]

317 Idem. p. 101 [EIIP13Def.]

318 Idem, p. 269 [EIVAx.]

319 Idem. p. 103 [EIIP13 Lema 4, Demonstração.]

320 Idem. p. 103 [EIIP13 Lema 4, Demonstração.]

321 Idem. p. 103 [EIIP13 Lema 5]

esforço do corpo que resiste ativamente (afirmativamente) ao seu dever contraditório e que tende a expulsar a contradição do corpo, pelo deslocamento indefinido dos seus opostos.³²² (BOVE, 2002, p. 13)

Segundo o comentador, Espinosa teria fundamentado com sua teoria do *conatus* (EIIIP6) não apenas a natureza afirmativa da coisa que se esforça por perseverar no seu ser, mas também sua capacidade de resistência, ao dizer que cada coisa “se opõe a tudo o que possa retirar sua existência³²³”; tal oposição em relação a qualquer ameaça seria justificada pela impossibilidade lógica de autodestruição de cada coisa (EIIIP4). Assim, as demonstrações das proposições 6 e 7 da terceira parte da *Ética* seriam fonte de estabelecimento desses dois já mencionados princípios regidos pelo *conatus*: o “princípio de resistência”, isto é, a aptidão de cada coisa para se opor com o tanto de potência que tiver àquilo que nega sua existência; e o “princípio de aliança”, segundo o qual, não apenas sozinha, mas “em conjunto com outras, [a coisa] age ou se esforça por agir³²⁴”, indicando a aptidão para a composição de esforços como um caminho de constituição de indivíduos mais potentes por se beneficiarem da capacidade de agir em concerto (BOVE, 2002, pp. 15-16).

E o *Tratado Político* também é indicado como fonte de identificação desses dois princípios: o princípio de resistência, sendo evidenciado na afirmação de que “cada um (...) está sob jurisdição de si próprio na medida em que pode repelir toda a força³²⁵”; e o princípio de aliança, sendo proposto a partir do argumento de que: “se dois se põem de acordo e juntam forças, juntos podem mais, e conseqüentemente têm mais direito sobre a natureza do que cada um deles sozinho; e quanto mais assim estreitarem relações, mais direito terão todos juntos³²⁶”.

Para garantir o exercício de sua potência, as coisas tanto se associam como exercem um “direito de guerra” (TP IV, 5). Assim, resistência e aliança são princípios conativos que

322 BOVE, 2002, p. 13. No original: « Dans la pratique, en effet, tout corps, comme mode fini de l'étendue, nécessairement dominé par d'autres corps plus puissants par lesquels il peut être détruit, est nécessairement le lieu de l'affrontement des contraires, lieu de guerre et de crise. Mais ce corps, qui peut être largement dominé et divisé par les contraires (comme le dit le scolie de la proposition 2 d'*Étique* III), ne l'est jamais en vérité tout à fait – tant qu'il existe en sa nature singulière – en ce qu'il participe, à différents degrés et par différentes parties (suivant certaines proportions entre activité et passivité), de la puissance de toutes les affections (même contraires) qui s'exercent sur lui, et par là même en partie aussi *par lui*, selon ses propres dispositions, dans et par les liaisons inhérentes à son effort de persévérance. Cet effort du corps, qui s'affirme dans les contraires, est aussi l'effort du corps, qui résiste activement (affirmativement) à leur devenir contradictoire et qui tend à expulser la contradiction hors du corps, par le déplacement indéfini des contraires en lui. »

323 SPINOZA, 2008, p. 175 [EIIIP6Dem.]

324 SPINOZA, 2008, p. 175 [EIIIP7Dem.]

325 ESPINOSA, 2017, pp.16-17 [TP II, 9] (grifo nosso)

326 Idem, p. 18 [TP II, 13]

explicam a força e o tensionamento presentes em todas as coisas, sejam elas mais ou menos complexas: é o que acontece no caso do sangue, que ora pode ser considerado sob a perspectiva de um líquido homogêneo que se associa a outros órgãos – como os rins – para combater as toxinas que ameaçam a sua integridade, ora pode ser considerado como união de outros corpos – o plasma, os glóbulos brancos e os glóbulos vermelhos –, os quais, ainda que associados, também se esforçam por manter a proporção de movimento e de repouso que viabilize suas respectivas existências. Na carta 32 a Oldenburg, Espinosa diz ao seu correspondente, ao ser questionado acerca da relação entre o todo e as partes, que “podemos e devemos conceber todos os corpos da natureza da mesma maneira que acabamos de conceber o sangue; todos, com efeito, estão cercados por outros corpos que atuam sobre eles e sobre os quais eles atuam todos³²⁷”. Nesse sentido, indivíduos humanos e não humanos, grupos, Estados, enfim, todas as coisas, menos ou mais complexas, estão na natureza e poderiam ser explicadas a partir destes princípios conativos.

Existir é estar em relação com outras coisas, é ser vulnerável diante de um jogo de forças que ameaça a potência de agir, mas que também pode vir a propiciar a manutenção e, preferencialmente, o fortalecimento dessa potência. Em tal jogo, cada indivíduo, enquanto existir, joga e é jogado. Nesse sentido, modelos de formação humana que abraçam tal pressuposto ajudam o indivíduo a compreender a si mesmo diante desse jogo de forças e a ser capaz de negociar da melhor maneira possível com as forças que o afetam, isto é, a ser capaz de fazer alianças que colaborem para uma vida mais feliz e a resistir diante das ameaças que o levariam à impotência.

3.2 Formar para a amizade

Da mesma maneira que os seres humanos não constituem um império dentro de outro – porque humanos são coisas finitas, vulneráveis e dependentes em relação aos demais indivíduos finitos constitutivos da realidade, estando sujeitos às regras da mesma Natureza –, entre si, os humanos também estão vulneráveis e são dependentes uns dos outros, de modo que “difícilmente bastariam as forças de cada um, se os homens não prestassem serviços uns aos outros³²⁸”. Desde o nascimento, um bebê necessita de cuidados básicos de outros

327 SPINOZA, 2014, p. 166 [Carta 32 a Oldenburg]

328 SPINOZA, 2008, p. 359 [EIVAp. Cap. 28]

humanos para se manter nutrido e saudável, e não apenas para manter, mas para desenvolver sua capacidade de agir. Assim, ainda que a passagem da passividade para a atividade seja uma conquista singular, ao falar do exercício da potência de um indivíduo humano, Espinosa ressalta a importância da associação de pessoas, preferencialmente pela amizade, por ser este um laço conveniente para a consumação da potência do sábio.

Para Espinosa, aqueles que são livres são muito úteis e gratos uns com os outros, mas ele acredita que os seres humanos não se unem pela amizade em razão da retribuição de favores (EIVP71), o filósofo prefere enfatizar a satisfação que decorre dessa união, pois “além dos homens, não conhecemos, na natureza, nenhuma coisa singular cuja mente possa nos encher de gáudio e à qual possamos nos unir pela amizade ou por algum outro tipo de vínculo³²⁹” (EIVAp. Cap. 26) e afirma que a lealdade é “o desejo que leva o homem que vive sob a condução da razão a unir-se aos outros pela amizade³³⁰”, sendo prova de lealdade o respeito a essa união. Inversamente, tudo que “contraria o vínculo da amizade³³¹” é considerado desleal (EIVP37). Na EIVP70, Espinosa afirma que uma relação baseada na retribuição de favores precisa ser evitada, afinal, como cada um valoriza um favor a sua maneira (com base naquilo que julga ser bom), uma retribuição equivalente tende a ser irrealizável, sendo mais provável que aqueles que sofrem com a disparidade dos favores trocados sintam ódio ou queiram impor os seus caprichos. Por isso Espinosa argumenta que aquele que é livre se une aos outros pelo próprio desejo de união, pela lealdade, mas não por causa da retribuição de favores.

Capítulo 12. É útil aos homens, acima de tudo, formarem associações e se ligarem por vínculos mais capazes de fazer de todos um só e, mais geralmente, é-lhes útil fazer tudo aquilo que contribui para consolidar as amizades. [...] Capítulo 13. Mas, para isso, exige-se arte e vigilância. Com efeito, embora sejam volúveis (pois são raros os que vivem segundo os preceitos da razão), os homens são, entretanto, na maior parte das vezes, invejosos e mais inclinados à vingança que à misericórdia. (...) (SPINOZA, 2008, pp. 353; 355) (grifo nosso) [EIVAp. Cap. 12 e 13]

Embora valorize a importância da amizade, Espinosa reconhece a dificuldade de constituir e manter esse tipo de vínculo. Indo na contramão de um otimismo que identifica o humano como sendo sempre “bom”, amistoso e altruísta, o filósofo admite não apenas que o humano é volúvel, mas que tende a ser predominantemente invejoso e vingativo. É o que acontece, por exemplo, com o ciumento (EIIIP35), pois este, se “imagina que a coisa amada

329 Idem, p. 359 [EIVAp. Cap. 26]

330 Idem, p. 307 [EIVP37, Esc. 1]

331 Idem, p. 307 [EIVP37, Esc. 1]

se liga a um outro com o mesmo vínculo de amizade ou com um vínculo mais estreito do que aquele com o qual só ele a desfrutava, será afetado de ódio para com a coisa amada e terá inveja do outro³³². Assim, como a amizade exige “arte e vigilância”, parece razoável concluir que, de acordo com a filosofia espinosista, a formação para a amizade seria uma das tarefas integrantes de projetos formativos que pretendam colaborar para a formação de indivíduos mais potentes e, conseqüentemente, para o empoderamento da sociedade. Isso reforça a ideia, por exemplo, de que o espaço escolar pode vir a ser um local propício tanto para a arte da amizade desse vínculo (oferecendo atividades e encontros que colaborem para isso) como para tomar posição em relação às atitudes que expressam uma afetividade dominada pela rivalidade e pela violência.

A escola também pode ser promotora de afetos que impedem a constituição de vínculos de amizade quando, por exemplo, ressalta o mérito pessoal – a partir do desempenho nas provas – como sendo mais importante que a colaboração, que a busca conjunta pelo conhecimento e que as mais variadas vivências formativas que permitiriam a múltipla afetação que faria da escola uma grande colaboradora para a conquista de uma vida mais potente. De acordo com Bonadia (2013), a promoção de rankings atende a uma lógica de mercado. Tal lógica mede a qualidade de uma instituição de ensino médio com base no número de aprovados no vestibular, estabelecendo como fim da educação não o processo formativo em todas as suas nuances, mas a conquista de uma vaga numa universidade – que representaria o início de um sonho profissional, muitas vezes sonhado mais pelos responsáveis que pelo próprio estudante. Sobre esses rankings, Bonadia afirma:

Os produtos da avaliação geram o escalonamento das turmas e, com isso, incitam entre os estudantes, constantemente, a sensação da honra de estar entre os “melhores” e da desonra de estar entre os “piores”; concitam, igualmente, ao afeto de inveja dos alunos que estão na base das listas de classificação em relação aos primeiros e, quando muito, a tristeza dos líderes e intermediários em relação aos últimos colocados. Cria-se, com os processos de hierarquização, todo um sistema confuso de paixões tristes que, pouco a pouco, domina todo o espaço escolar e leva à conformação. (BONADIA, 2013, p. 230)

Espinosa afirma que os afetos de inveja, escárnio, desprezo, ira e vingança nada mais são do que expressões de ódio que deixam o indivíduo impotente porque o lançam em um ciclo de tristeza e obsessão por aquilo que o faz sofrer. Para o filósofo, não se paga ódio com ódio: “como o ódio nunca pode ser bom³³³”, “quem vive sob a condução da razão, se esforça-

332 Idem, p. 203 [EIIIIP35]

333 Idem, p. 319 [EIVP45]

rá, tanto quanto pode, por fazer com que não seja afligido por afetos de ódio³³⁴”, afinal, ódio recíproco faz odiar ainda mais, aumentando, conseqüentemente, o sofrimento daquele que odeia. Por isso, é mais saudável retribuir o ódio com amor ou generosidade (EIVP46). Assim, sob a perspectiva espinosista, a valorização do ranque não seria uma estratégia pedagógica desejável.

Para Espinosa, aquele que é guiado pela razão é dotado de firmeza (“desejo pelo qual cada um se esforça por conservar seu ser³³⁵”) e de generosidade (“desejo pelo qual cada um se esforça, pelo exclusivo ditame da razão, por ajudar os outros homens e para unir-se a eles pela amizade³³⁶”), de tal modo que a amizade seria expressão de uma “fortaleza” enquanto ação que se segue “dos afetos que estão relacionados à mente à medida que ela compreende³³⁷”. Mas, “como ondas do mar agitadas por ventos contrários, somos jogados de um lado para o outro, ignorantes de nossa sorte e de nosso destino³³⁸”, tal inconstância humana torna a vida guiada pela razão algo bastante difícil. Assim, não é porque as pessoas podem se beneficiar da união e da amizade que estes vínculos sempre serão almejados. É preciso, portanto, que cada educador compreenda a formação humana como um desafio que requer “arte e vigilância”, já que todas as pessoas envolvidas no processo formativo nem sempre estarão dispostas a se unir pelo vínculo da amizade, incluindo o próprio formador e/ou a instituição educativa para a qual trabalha.

[...] Entretanto, para que esse preceito da razão esteja sempre à nossa disposição quando dele precisarmos, deve-se pensar e refletir sobre as ofensas costumeiras dos homens, bem como sobre a maneira e a via pelas quais elas podem ser mais efetivamente rebatidas por meio da generosidade. Ligaremos, assim, a imagem da ofensa à imaginação dessa regra, e ela estará sempre à nossa disposição (pela prop. 18 da P. 2) quando nos infligirem uma tal ofensa. Pois, se também tivermos à disposição o princípio de nossa verdadeira utilidade, assim como a do bem que se segue da amizade mútua e da sociedade comum; e se considerarmos, além disso, que a suprema satisfação do ânimo provém do princípio correto de viver (pela prop. 52 da P. 4); e que os homens agem, como as outras coisas, em virtude da necessidade da natureza; então a ofensa – ou seja, o ódio que costuma dela provir – ocupará uma parte mínima da imaginação e será facilmente superada. [...] (SPINOZA 2008, pp. 379; 381) [EVP10Esc.]

Sabendo que os humanos não podem ser vistos como continuamente generosos – e a própria experiência dá provas da volatilidade humana, para aqueles que estão dispostos a admiti-la – o filósofo propõe que o preceito da razão segundo o qual o “ódio deve ser

334 Idem, p. 321 [EIVP46Dem.]

335 Idem, p. 235 [EIIIIP59Esc.]

336 Idem, p. 235 [EIIIIP59Esc.]

337 Idem, p. 235 [EIIIIP59Esc.]

338 Idem, p. 237 [EIIIIP59Esc.]

combatido com amor ou com generosidade, em vez de ser retribuído com um ódio recíproco³³⁹” pode ser um aliado importante para lidar com os afetos tristes. Esse preceito ganharia força através de uma reflexão constante sobre as atitudes que geralmente as pessoas cometem. Tal reflexão permitiria criar estratégias mais prudentes para combater o ódio com generosidade e colaboraria para a aceitação de que essas atitudes que provocam tristeza não são extraordinárias, já que “os homens agem, como as outras coisas, em virtude da necessidade da natureza³⁴⁰”; essa aceitação seria um remédio contra a diminuição de potência na medida em que “a ofensa – ou seja, o ódio que costuma dela provir – ocupará uma parte mínima da imaginação e será facilmente superada³⁴¹”. Assim, do ponto de vista prático, a execução da “arte e da vigilância” (EIVAp.Cap.12), atitudes necessárias para lograr os benefícios da amizade, passaria por uma formação para a reflexão. Por isso, não seria exagero tomar a própria amizade como tema a ser refletido no processo formativo.

3.3 Formar para a tolerância

Mesmo sendo capazes de perceber as vantagens da união de esforços, os humanos são sacudidos por paixões. Estas ensejam conflitos e dificultam alianças que constituam vínculos mais fortes, como o da amizade. De toda maneira, a potência de agir de um indivíduo só pode ser estimulada ou refreada por um outro na medida em que se estabelece algum contato, isto é, na medida em que existe algo em comum entre eles, por isso Espinosa afirma que “nenhuma coisa pode ser, para nós, boa ou má, a não ser que tenha algo em comum conosco³⁴²”. As coisas serão mais ou menos vinculadas dependendo do grau de compatibilidade entre si. Para Espinosa, “nenhuma coisa pode ser má por aquilo que tem de comum com a nossa natureza³⁴³”, e, mais ainda, “à medida que uma coisa concorda com a nossa natureza, ela é necessariamente boa³⁴⁴”. Conseqüentemente, só a contrariedade é causa de diminuição da potência entre dois ou mais indivíduos, mas a associação, que advém da capacidade de conciliação e de compartilhamento de traços, proporciona o gozo de uma potência maior.

339 Idem, p. 379 [EVP10Esc.]

340 Idem, p. 381 [EVP10Esc.]

341 Idem, p. 381 [EVP10Esc.]

342 Idem, p. 295 [EIVP29]

343 Idem, p. 297 [EIVP30]

344 Idem, p.297 [EIVP31]

Capítulo 14. Embora, portanto, os homens se governem em tudo, na maior parte das vezes, pela licenciosidade, de sua sociedade comum se seguem muito mais vantagens do que desvantagens. Por isso, é preferível tolerar com equanimidade as suas ofensas e dedicar-se com empenho àquilo que está a serviço do vínculo da concórdia e da amizade (SPINOZA, 2008, p. 355) [EIVAp.Cap.14]

Seria possível dizer que a relação entre pessoas que muito se odeiam ainda poderia ser causa de aumento de potência, quando considerado apenas o traço comum que as une? De acordo com o exposto, Espinosa diria que sim, mas se houvesse mais pontos de convergência esse vínculo seria ainda mais forte e ensejaria a fruição de uma potência maior, por isso o filósofo alerta para as vantagens de “tolerar com equanimidade” e de se dedicar ao vínculo “da concórdia e da amizade” (EIVAp. Cap.14). Mas é importante ressaltar que de acordo Espinosa a existência do conflito é tão natural quanto a existência da concórdia; e que é no Estado democrático – justamente aquele “onde se tenham desencadeado tantas revoltas³⁴⁵” – que cada qual pode exercer melhor a sua potência de existir. De fato, para o filósofo, a existência do conflito não significa o impedimento da concórdia. Para Espinosa, a paz não é ausência de guerra (TP V, 4), assim como a concórdia não é a mera produção de um estado homogêneo e sem disputas. De acordo com Bove, a constituição política de um “comum” resulta do “exercício [de um direito de natureza] que passa por divisões, afrontamentos, conflitos, [e] ele passa sempre, também e necessariamente, por cooperações e alianças³⁴⁶”. Assim, o exercício de um “direito comum” requer negociações de força. O que pode ser melhor favorecido em um Estado democrático.

Como não há diferença total de natureza entre os humanos e os demais seres existentes, Espinosa entende que o princípio associativo que regula as vinculações entre humanos também se aplica para a relação desses com os não humanos. Portanto, todas as coisas se associam para garantir resistência e, no melhor dos casos, sobrelevação perante os seres que estão “de fora” das associações constituídas. Compostos simples e complexos, orgânicos e inorgânicos, estão juntos em função dos traços em comum que possibilitam aumentar suas respectivas potências de agir. De maneira sucinta, os próximos parágrafos abordarão temáticas que evidenciam a relevância de colocar estas vinculações como questão fundamental para pensar a formação da sociedade contemporânea, são elas: a crise ecológica e a crença de que o humano esteja acima da natureza; o uso das mídias sociais e a força das *fake news*; as teorias da conspiração e os efeitos do negacionismo.

345 ESPINOSA, 2017, p. 49 [TP VI, 4]

346 BOVE, 2010, p. 158

A questão ecológica é um assunto bastante atual e que trata dos desafios desta vinculação entre humanos e não humanos. Espinosa não privilegiava a associação entre humanos e demais seres, afinal, como os humanos guardam mais traços em comum, haveria mais satisfação e utilidade na associação entre seres de mesma natureza. Na verdade, para ele, “os homens têm muito mais direito sobre os animais³⁴⁷”, “a lei que proíbe matar os animais funda-se mais numa vã superstição e numa misericórdia feminina do que na sã razão³⁴⁸” e, por mais que ele acreditasse que os animais tenham sentimentos, recusava “que não nos seja permitido, por causa disso, atender à nossa conveniência, utilizando-os como desejarmos e tratando-os da maneira que nos seja mais útil, pois eles não concordam, em natureza, conosco, e seus afetos são diferentes, em natureza, dos afetos humanos³⁴⁹”. Não cabe aqui fazer um trabalho de “futurologia” para saber se Espinosa teria mudado esta abordagem nos dias atuais, privilegiando uma preocupação com o meio ambiente. De todo modo, estando em posse da percepção científica contemporânea que considera a existência de muitos traços comuns entre as espécies humana e não humana (do ponto de vista fisiológico e mesmo comportamental) e, mais ainda, levando em consideração a emergência do Antropoceno (período geológico cujo início pode ser fixado a partir do século XVIII, com a Revolução Industrial, e que marca a transformação profunda do planeta a partir da intervenção humana³⁵⁰), hoje é possível dizer que a ontogênese dos não humanos foi alterada pela intervenção humana³⁵¹. E que os humanos, ao seu turno, estão ainda mais vulneráveis às consequências que sofrem em razão da mutação dos seres³⁵², de modo que, hoje, a questão ecológica é central e exige uma formação humana voltada para essa demanda de cuidado com o vínculo entre humanos e não humanos. Esta formação deve problematizar a importância de que o homem não seja colocado na posição de “senhor da natureza”, mas de “amigo” dela e deve levar à reflexão sobre a própria ideia de “humanidade” que se pretende considerar³⁵³. Feitas as devidas ressalvas, é possível dizer que a questão ecológica não está em desacordo com a filosofia de Espinosa, que, afinal, rejeita a total desvinculação entre indivíduos, ressaltando o jogo de forças a que

347 Idem, p. 309 [EIVP37Esc.1]

348 Idem, p. 309 [EIVP37Esc.1]

349 Idem, p. 309 [EIVP37Esc. 1]

350 DANOWSKI, D.; VIVEIROS DE CASTRO, E. *Há mundo por vir? Ensaio sobre os medos e os fins*.

Desterro [Florianópolis]: Cultura e Barbárie; Instituto Socioambiental, 2014.

351 No sentido de que, no Antropoceno, a intervenção humana sobre a Terra afeta diretamente sobre os seres. E esses seres, uma vez afetados, alteram a realidade impondo novos modos de existir também para os humanos.

352 É o caso, por exemplo, da pandemia de SARS-CoV-2.

353 KRENAK, A. *A humanidade que pensamos ser*. In: *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia das Letras, 2019

todas as coisas em relação estão submetidas – dizendo, por exemplo, que “temos sobre eles [os animais ou as coisas] o mesmo direito que eles têm sobre nós”. Além disso, logo no início da *Ética*, o filósofo critica aqueles que acreditam que Deus faz tudo em função do uso humano, “em proveito do seu cego desejo e de sua insaciável cobiça³⁵⁴”.

Sob a perspectiva espinosista, nenhuma associação significará plena concordância. Na busca humana por integração com demais seres ou apenas entre humanos, cada associado procurará em primeiro lugar sua própria conservação, sendo inexorável algum tipo de tensão entre eles na medida em que determinadas necessidades serão particulares. Assim, mesmo dentro de associações, existem fronteiras que demarcam os desejos exclusivos de um ou vários associados. E, para Espinosa, “o direito natural de toda a natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência³⁵⁵”.

Por mais que alguém pretenda que esse direito deva resultar de uma distribuição justa e racional do poder, como é o caso dos filósofos que “concebem os homens não como são, mas como gostariam como eles fossem³⁵⁶”, é preciso admitir que os humanos são conduzidos pelo desejo, de modo que “a sua potência ou direito natural deve definir-se não pela razão, mas por qualquer outro apetite pelo qual eles são determinados a agir e com o qual se esforçam por conservar-se³⁵⁷”. Nesse sentido, não apenas os conflitos são naturais, mas também é natural que estes sejam suscitados por paixões, sejam elas as mais difíceis de entender, como a existência das variadas e excêntricas teorias conspiratórias que levam, por exemplo, à adesão de mais de 31 mil pessoas³⁵⁸ à página terraplanista “@officialflatearthsociety” e de mais de 340 mil pessoas³⁵⁹ à página “@birdsarentreal”, ambas no *Instagram*. Esta última pertence a um movimento estadunidense fundado em 1976 que acredita que o governo teria substituído pássaros por “drones-réplicas” construídos com o objetivo de espionar as pessoas com facilidade em território estadunidense³⁶⁰.

As mídias sociais constituem redes de associações e disputas, não são apenas veículos de informação, mas se tornaram ferramentas de formação humana, de apresentação e imposição de modelos – de beleza, de saúde, de consumo, de posicionamento partidário e

354 SPINOZA, 2008, p. 67 [EIAp.]

355 ESPINOSA, 2017, p. 12 [TP II, 4]

356 Idem, p. 5 [TP I, 1]

357 Idem, pp.12-13 [TP II, 4]

358 Dados coletados em dezembro de 2021.

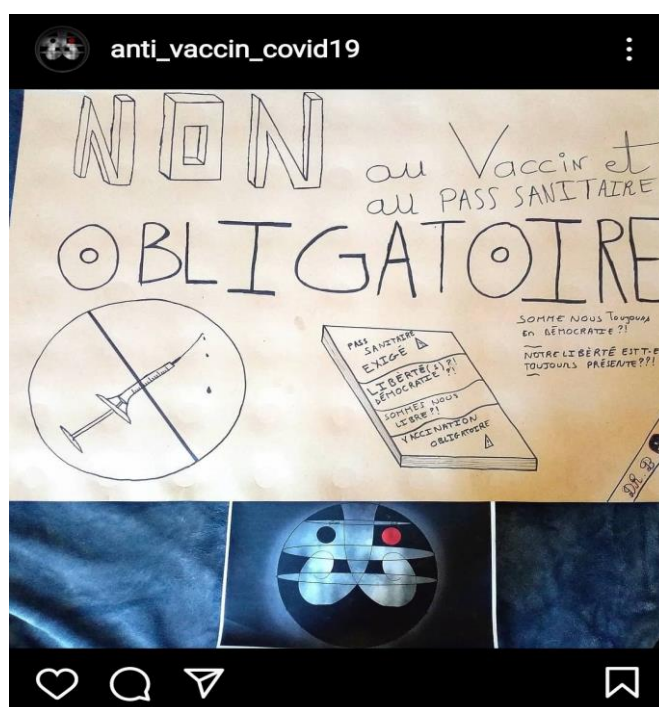
359 Idem.

360 @birdsarentreal, *Instagram*. No original, esta é a descrição da página: “*Birds Aren't Real*. They used to be. Until the U.S. Government replaced them with drone replicas designed to spy on the American public. Founded in 1976.”

ideológico – a serem alcançados a partir de orientações fundamentadas em fatos ou em *fake news*. A internet se tornou mais um ator importante nos processos associativos contemporâneos. Ela pode proporcionar ampliação de contato com novas ideias e movimentos (formando uma visão mais aberta e inclusiva), mas também é capaz de levar ao encapsulamento, ao “efeito bolha” que mantém o internauta cativo a uma determinada audiência. É o caso, por exemplo, das páginas de *Instagram* mencionadas acima (@officialflatearthsociety e @birdsarentreal), que, ao se seguirem mutuamente, propiciam o encapsulamento dos seguidores de ambas as páginas em *novas* ideias que alimentem a *mesma* obsessão pelas teorias da conspiração.

Falando em conspiracionismo, como não lembrar do movimento antivacina? Os adeptos deste tipo de conspiracionismo colocam a vacina sob suspeita ao dizer que a vacinação é ocasião de inserção de *chips* para o biocontrole da população. De acordo com esse movimento, nenhum governo tem o direito de exigir esta intervenção sanitária no corpo de um indivíduo sem que haja seu consentimento, nem deveria impor restrições ou multas àquele que não se vacinar. Como se vê na postagem a seguir, seus adeptos alegam que uma sociedade que se diz democrática não deve desrespeitar os direitos do indivíduo.

Figura 2 – *Print* do aplicativo *Instagram*



Legenda, com descrição e tradução da imagem: *Print* de *Instagram* de @anti_vaccin_covid19. Título: “Não à vacina e ao passaporte de vacinação obrigatório”; subtítulo: Estamos em uma

democracia? Estamos em posse de nossa liberdade?/ Desenho de um livro com as seguintes frases inscritas na capa: “Passaporte sanitário exigido/ Liberdade(s)?! Democracia?!/ Estamos livres? / Vacinação obrigatória”. Cartaz assinado por “Dr. B”³⁶¹

FONTE: <https://instagram.com/anti_vaccin_covid19> Acesso em: 24 dez. 2021

Do ponto de vista da ciência, a vacinação é um dos meios principais para combater o avanço das doenças e proporcionar que os associados tenham maior expectativa de vida. Contudo, ao conspiracionista pouco importa a fundamentação racional das coisas, já que (para ele) o mundo vive uma era de “pós-verdade” em que todas as opiniões devem ter *a priori* o mesmo peso, sendo dono da verdade aquele que ganhar a adesão do público numa guerra de versões, independentemente da fundamentação das mesmas. Nessa guerra, na qual a verdade deveria ser conquistada, as mídias sociais e as *fake news* são verdadeiras armas capazes de levar pessoas a extrapolar o campo da opinião e adotar comportamentos que causam a própria morte e a morte de pessoas de seu convívio. Principalmente quando estas opiniões e comportamentos são endossados por governos, instituições religiosas e figuras públicas.

[...] Por conseguinte, todo poder exercido sobre o foro íntimo se tem por violento, da mesma forma que se considera ultrajar e usurpar o direito dos seus súditos um soberano que queira prescrever a cada um o que deve admitir como verdadeiro ou rejeitar como falso, e até as opiniões em que deve apoiar-se na sua devoção para com Deus: porque tudo isso pertence ao direito individual e ninguém, mesmo que quisesse, poderia renunciar-lhe. Bem sei que o discernimento pode ser influenciado de muitas maneiras, algumas quase inacreditáveis, a ponto de, mesmo não estando diretamente dominado por outrem, ele depender de tal maneira da sua palavra que seja possível e mesmo correto considerá-lo subjugado (SPINOZA, 2008, p. 300) [TTP, XX]

Espinosa não defenderia a profusão de *fake news* e de negacionismos, isto é, de “opiniões” que visam ações e que levam à violência, ao adoecimento, à diminuição da potência e à morte das pessoas, pois isto invalidaria o pacto social, cuja existência se justificaria pela manutenção do direito natural de autopreservação de cada indivíduo. O filósofo reconhece, como se vê na passagem supracitada do capítulo XX do *TTP*, a importância de que cada um exerça seu direito de livre pensar e de se expressar, mas considera “subversivo” todo aquele que faz uso desse poder a ponto de levar para o campo das ações aquelas opiniões “cuja aceitação implica a imediata cessação do pacto pelo qual cada um renunciou ao direito de agir conforme entendesse³⁶²”. Ele não seria um defensor do “direito do negacionista”, já que, para ele, só

361 @anti_vaccin_covid19, Instagram. Tradução da imagem, no original: « Non au vaccin et au pass’ sanitaire »; « Sommes nous toujours en démocratie?! Notre liberté est-elle toujours présente?! » ; « Pass’ sanitaire exigé/ Liberté(s)?! Démocratie?!/ Sommes nous libre?! Vaccination obligatoire”.

362 SPINOZA, 2008, p. 304 [TTP, XX]

“opiniões que não implicam uma ação, ou seja, que não envolvem a ruptura do pacto, a vingança, a cólera, etc., não são subversivas³⁶³”.

Espinosa defende a tolerância pensando principalmente no poder da religião sobre seu tempo, mas sua reflexão colabora para pensar sobre esse e demais campos, afinal, a origem da intolerância não está na religião, está na vida afetiva. Michael Rosenthal³⁶⁴ sugere uma tripla origem para a defesa da tolerância na filosofia de Espinosa. A primeira estaria vinculada às paixões, mais precisamente, à ambição, ao medo e à esperança; a segunda viria da tese de que uma crença não pode ser imposta, já que nenhum governo ou instituição é capaz de controlar inteiramente o que um indivíduo pensa, apesar de interferir significativamente sobre isso; a terceira estaria numa teoria republicana de Estado, segundo a qual a estabilidade de um governo dependeria da transferência ativa do direito natural de autopreservação de cada indivíduo para o soberano por meio da participação no autogoverno.

A ambição de dominação – junto com os afetos do medo e da esperança – é um dos principais vetores da intolerância (ROSENTHAL, 2003, p.321). Espinosa afirma que “a natureza humana está constituída de tal maneira que cada um deseja que os outros vivam segundo a inclinação que lhe é própria [...] e que esse apetite, num homem que não se conduz pela razão, é uma paixão que se chama ambição, a qual não difere muito da soberba³⁶⁵”. Para ele, a “ambição” também pode ser definida como o “desejo pelo qual os homens, sob uma falsa aparência de piedade, incitam, na maioria das vezes, discórdias e sedições³⁶⁶”. Tanto essa passagem da *Ética* que trata da ambição (EVP4Esc.), como no *Tratado da emenda do intelecto* (§7 e §16), Espinosa faz uso de uma abordagem terapêutica ao falar da busca por um remédio para lidar com as paixões, pois o amor pelos bens ordinários levaria ao padecimento de muitos males. Espinosa usa uma terminologia farmacológica para defender o conhecimento verdadeiro como remédio capaz de cuidar da afetividade, fazendo com que “os apetites ou os desejos que costumam provir desses afetos não possam ser excessivos³⁶⁷”. Esta abordagem terapêutica promoveria um tratamento incessante, mas não definitivo, afinal, o ímpeto de dominação de indivíduos e grupos intolerantes nunca se esgota, já que decorre da potência natural de autopreservação de cada coisa.

363 Idem, p. 304 [TTP, XX]

364 ROSENTHAL, M. *Spinoza's Republican Argument for Toleration*. The Journal of Political Philosophy. Oxford, v. 11, n. 3, pp. 320–337, 2003

365 SPINOZA, 2008, p. 373 [EVP4 Esc.]

366 SPINOZA, 2008, p. 357 [EIVAp.Cap 25]

367 SPINOZA, 2008, p. 373 [EVP4Esc.]

Num mundo utópico em que o convívio social seria conduzido com respeito recíproco entre agentes autônomos e racionais, ninguém precisaria se preocupar com o tema da intolerância, afinal todos saberiam lidar com a disparidade de interesses e/ou teriam interesses convergentes. Contudo, no mundo real os seres humanos costumam ser movidos pela força das paixões; estas são capazes de aproximar, mas também levam a um umbiguismo tal que o indivíduo é capaz de fazer qualquer coisa para satisfazer o próprio apetite. Rosenthal (2003) explica que a articulação entre as passagens da *Ética* que tratam da ambição e das teorias do *conatus* (EIIP6) e da imitação dos afetos (EIIP27) ajudam a elucidar qual seria a visão de Espinosa para a existência da intolerância.

Como visto mais detalhadamente no capítulo anterior, a teoria do *conatus* sustenta a existência de um esforço natural de autopreservação de cada indivíduo para resistir aos ataques que lhe advém e para expandir ao máximo sua capacidade de agir. Afetivamente, Espinosa nomeia a expansão desta capacidade como alegria e a sua diminuição como tristeza (EIIP11). A alegria que está acompanhada da ideia de uma causa exterior é chamada de amor e, inversamente, a tristeza que está acompanhada da ideia de uma causa exterior é chamada de ódio (EIIP13e). Para ele, o ser humano fará de tudo que estiver em seu alcance para aumentar sua potência, buscando imaginar aquilo que colabora para esse aumento (EIIP12) ou tentando apagar da cabeça as ideias que são capazes de enfraquecê-la – ao imaginar coisas que produzam esse efeito (EIIP13); assim, cada um procurará não apenas imaginar, mas concretizar tudo aquilo que imagina levar à alegria, bem como procurará destruir o que imagina levar à tristeza (EIIP28). Com a proposição 27 da terceira parte da *Ética*, Espinosa enuncia a teoria da imitação dos afetos, segundo a qual – como já foi explicado no capítulo anterior – só de supor ter algo em comum com outro ser, o indivíduo pode ser afetado com o mesmo afeto que ele imagina que esse outro tenha experimentado, ficando feliz ou triste por causa disso e tomando o outro como causa de amor e/ou de ódio.

De acordo com Rosenthal (2003, p.323), as teorias do *conatus* e da imitação dos afetos trabalham em conjunto para engendrar a ambição³⁶⁸. É que o esforço para aumentar o *conatus* também passa por fazer aquilo que é imaginado como causa da felicidade do outro. Contudo, viver de imaginar aquilo que o outro pensa pode fazer da vida afetiva uma constante alternância entre tristeza e alegria. O comentador afirma que isso gera um impasse: porque, como o ser humano se esforça por eliminar a causa de sua tristeza, ou o indivíduo muda seus

368 Definida como o “esforço por fazer algo ou por deixar de fazê-lo, com o único propósito de agradar aos homens” (EIIP29Esc.)

valores e comportamentos em função do que os outros pensam ou se esforça para adequar as crenças e comportamentos dos outros em função do seu próprio desejo (ROSENTHAL, 2003, p. 323). Essa última opção costuma ser a causa da intolerância, por isso Espinosa afirma:

Vemos, assim, que, cada um, por natureza, deseja que os outros vivam de acordo com a inclinação que lhe é própria. Como é isso que todos desejam, constituindo-se, assim, em obstáculos recíprocos, e como todos querem ser louvados ou amados por todos, acabam por se odiar mutuamente. (EIIP31c.)

A ambição de dominação é causa de intolerância em nível comunitário. No Brasil, a cada 20 horas uma pessoa LGBT³⁶⁹ morre por dia só pelo fato de não corresponder ao padrão heteronormativo³⁷⁰. Grupos de indivíduos heterossexuais e cisgênero se colocam na posição de negar que todas as outras pessoas tenham uma vida sexual e afetiva fora da heteronormatividade, chegando ao ponto de construir centros para “cura gay”³⁷¹. Talvez por imaginar que a homossexualidade do outro seja causa da tristeza de Deus³⁷²? Ou por supor que todos os humanos deveriam sentir atração sexual apenas pelo gênero oposto e que, por isso, um homossexual seria triste por ter impulsos que fogem de sua própria natureza? Seja qual for o motivo, este tipo de intolerância, também chamada de LGBTfobia, tem impacto em toda a sociedade, inclusive no ambiente escolar. De acordo com a *Pesquisa nacional sobre o ambiente educacional*³⁷³, “73% dos e das estudantes LGBTs já relataram terem sido agredidos verbalmente e outros 36% fisicamente. A intolerância sobre a sexualidade levou 58,9% dos alunos que sofrem agressão verbal constantemente a faltarem às aulas pelo menos uma vez ao

369 Para seguir o termo usado nas fontes citadas, foi usada a sigla “LGBT” (Lésbicas, Gays, Bissexuais e Transgênero). Contudo, a reflexão apresentada visa todas as vivências afetivo-sexuais possíveis.

370 FIGUEIREDO, D.; MORAIS, P. *LGBTfobia no Brasil: fatos, números e polêmicas*. Notícia. Disponível em: <<https://www.politize.com.br/lgbtfobia-brasil-fatos-numeros-polemicas/?https://www.politize.com.br/>>. Acesso em: 16 dez. 2021

371 Um exemplo disso é a experiência de Garrard Conley, que foi internado em uma clínica de “cura gay” chamada “Amor em ação”. Para mais detalhes: RAMÍREZ, N. “Sobrevivi a um centro de conversão gay: essas terapias levam ao suicídio”. Entrevista. Disponível em: <https://brasil.elpais.com/brasil/2019/04/05/cultura/1554474093_207527.html>. Acesso em: 15 dez. 2021

372 Neste caso, está sendo considerado aquele que acredita no Deus da tradição judaico-cristã, na interpretação da bíblia segundo a qual Deus teria criado Adão e Eva como modelo de família (*Gênesis*, cap. 2, v. 24) e abominado a homossexualidade (*Levítico*, cap. 18, v. 22). Para esta tradição, como o homem foi criado à imagem e semelhança de Deus, a fé nisso explicaria uma imitação afetiva. É importante ressaltar que, de acordo com a ontologia espinosista – apresentada desde a introdução deste trabalho – o Deus de Espinosa não pode ficar triste, afinal, dentre outros motivos, não poderia experimentar a diminuição de potência que corresponde à tristeza, ou se arrepender de ter produzido algo, afinal tudo o que é produzido tem uma causa necessária e decorre da potência de Deus.

373 Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Secretaria de Educação. *Pesquisa Nacional sobre o Ambiente Educacional no Brasil 2015: as experiências de adolescentes e jovens lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais em nossos ambientes educacionais*. Curitiba: ABGLT, 2016. Pesquisa. Disponível em <<https://comunicacao.mppr.mp.br/modules/noticias/article.php?storyid=12537>>. Acesso em: 16 dez. 2021

mês³⁷⁴”. A intolerância contra a comunidade LGBT no Brasil é tão grande que impede o desenvolvimento de pesquisas de acompanhamento para compreensão das urgências e a implementação de políticas públicas relativas ao tema³⁷⁵. Pelo contrário, o que se vê são movimentos políticos para ofuscar essas demandas. Durante a corrida eleitoral de 2018, o então candidato à presidência do Brasil (que posteriormente veio a ser eleito) usou o projeto “escola sem homofobia” – que visava promover a formação de professores sobre o tema – para disseminar *fake news* sobre um suposto “kit gay” que teria sido distribuído nas escolas para crianças a partir de seis anos de idade³⁷⁶. Em vez de conduzir o público à discussão sobre esse e demais assuntos que são causa de violências e mortes, o que se vê em muitos lugares é o uso do poder político para promover a intolerância, validando o preconceito e reforçando o medo diante da diferença.

[...] Líderes bem-intencionados costumam fazer uso de um esquema explicativo sobrenatural para persuadir seus seguidores para algum curso de ação, e pode ser que de fato eles mesmos acreditem nisso. Indivíduos mais inescrupulosos se concentram no medo das pessoas e ganham autoridade por meio de uma suposta explicação de eventos naturais que estariam a serviço de seus próprios fins. Então a ambição dos indivíduos os impulsiona para a liderança de grupos, e, assim, o que era fonte de conflito entre indivíduos, ter as ideias de uma pessoa adotada por outra, agora se torna a fonte de conflito entre grupos, na medida em que cada qual tenta impor seu sistema de crenças³⁷⁷. (ROSENTHAL, 2003, p. 325)

Espinosa afirma no prefácio do *Tratado Teológico-político* que “o medo é a causa que origina, conserva e alimenta a superstição³⁷⁸”. O medo e também a esperança³⁷⁹ seriam paixões centrais para entender a ambição de dominação, já que a instabilidade experimentada a partir delas faz com que as pessoas se deixem levar pelas mais absurdas promessas: a partir

374 FIGUEIREDO, D.; MORAIS, P. *LGBTfobia no Brasil: fatos, números e polêmicas*. Notícia. Disponível em: <<https://www.politize.com.br/lgbtfobia-brasil-fatos-numeros-polemicas/?https://www.politize.com.br/>>. Acesso em: 16 jun. 2021

375 JÚNIOR, C.; MENDES, D. *Políticas públicas para a população LGBT: uma revisão de estudos sobre o tema*. Cad. EBAPE.BR, v. 19, p.642-655, Edição Especial, Rio de Janeiro, Nov. 2021

376 COELHO, G. *Ministro do TSE determina remoção de vídeos sobre "kit gay"*. Notícia. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2018-out-16/ministro-tse-determina-remocao-videos-kit-gay>> Acesso em: 16 dez. 2021

377 No original: “[...] Well-intentioned leaders often make use of a supernatural explanatory scheme to persuade their followers of some course of action, and they may in fact believe in it themselves. More unscrupulous individuals prey on people’s fears and gain authority through their supposed explanation of natural events in service of their own ends. Hence the ambition of individuals propels them into the leadership of groups, and then, what was the source of conflict between individuals, to have one person’s ideas adopted by another, now becomes the source of conflict between groups, as each tries to foist its system of beliefs on the other.”

378 ESPINOSA, 2008, p. 6 [TTP, Prefácio]

379 Na *Ética* (EIIIP18Esc.2), medo e esperança são paixões que se igualam no quesito instabilidade, já que o medo é uma tristeza instável e a esperança é uma alegria instável em relação à imagem de qualquer coisa cuja realização é incerta.

do momento em que indivíduos desesperados estão dispostos a acreditar em qualquer um que possa lhe oferecer uma solução, sempre haverá algum indivíduo ou grupo interessado em aproveitar tal desespero para fazer com eles vivam de acordo com sua própria inclinação, fornecendo objetos de desejo. Esse processo pode levar ao fanatismo não só de um, mas de muitos indivíduos – que aderem a um mesmo projeto conduzidos pelas paixões e pela imitação afetiva – o que pode formar grupos intolerantes no seio da sociedade.

Rosenthal (2003, pp. 326-336) sugere que o espinosismo oferece dois princípios políticos, devidamente afinados com sua respectiva ontologia, que atuariam como remédios para regular o ímpeto destrutivo da intolerância em nível coletivo. Extraídos do capítulo XX do *Tratado Teológico-Político*, o primeiro seria baseado numa negativa, a de que uma crença não pode ser imposta³⁸⁰; o segundo seria baseado numa afirmativa, a de que a estabilidade do Estado depende da transferência ativa do direito individual à autoridade do soberano, por meio da participação no autogoverno. Como a finalidade do Estado não é a intolerância, mas a liberdade, o soberano só pode ser legitimado pelo exercício da mesma:

O fim do Estado, repito, não é fazer os homens passar de seres racionais a bestas ou autômatos: é fazer com que a sua mente e o seu corpo exerçam em segurança as respectivas funções, que eles possam usar livremente a razão e que não se digladiem por ódio, cólera ou insídia, nem se manifestem intolerantes uns para com os outros. O verdadeiro fim do Estado é, portanto, a liberdade. (ESPINOSA, 2008, p. 302) [TTP, XX]

Como se vê no capítulo final do *Tratado Teológico-Político*, a defesa de que uma crença não pode ser imposta tem como fundamento a ideia de que a mente não pode ser submetida ao controle completo de qualquer coisa, porque ninguém pode abdicar de um direito (ou esforço) natural de pensar livremente. Além disso, Espinosa afirma, na *Ética*, que a experiência ensina “que nada está menos sob o poder dos homens do que a sua língua, e que não há nada de que sejam menos capazes do que de regular seus apetites³⁸¹”, de modo que a imposição de uma crença dependeria do domínio (impossível) sobre uma soma de circunstâncias que determinam o desejo.

A propósito, tanto a impossibilidade de imposição de uma crença como a ambição de dominação se originam do mesmo ímpeto de conservação natural dos indivíduos. A crença no livre arbítrio reforça a ideia de que seria possível controlar inteiramente o desejo, o que

380 ESPINOSA, 2008, p. 300 [TTP, XX]: “[...] A vontade de um homem não pode estar completamente sujeita a jurisdição alheia, porquanto ninguém pode transferir para outrem, nem ser coagido a tanto, o seu direito natural ou a sua faculdade de raciocinar livremente e ajuizar sobre qualquer coisa.”

381 SPINOZA, 2008, p. 169 [EIIP2Esc.]

intensifica as paixões que levam à intolerância. É que amor e ódio, esperança e medo se tornam paixões ainda mais fortes quando vinculadas à crença de que as pessoas podem ter total controle sobre suas escolhas (EIIIP49). Portanto, a crença não pode ser imposta, mas isso não faz com que a ambição de dominação deixe de existir.

[...] Bem sei que o discernimento pode ser influenciado de muitas maneiras [...] no entanto, por maiores que sejam os resultados a que nesse domínio chegou o artifício, jamais se conseguiu que os homens, tarde ou cedo, não sentissem que cada um tem discernimento que sobra e que variam tanto as cabeças quanto os paladares. (ESPINOSA, 2008, pp. 300-301) [TTP, XX]

Do ponto de vista político, o ideal é que o Estado respeite e garanta o direito natural de cada indivíduo. Para Espinosa, a imposição de uma crença por parte do soberano não apenas contraria o direito natural; para ele, a chance de revoltas que ela propicia também fragiliza a estabilidade do Estado e prejudica a paz civil. Em razão disso, a estabilidade de um soberano depende que ele aceite que “se fosse tão fácil mandar nas almas como se faz sobre as línguas, todos reinariam com segurança e nenhum Estado seria violento³⁸²”, pois haveria adesão imediata às crenças impostas. A admissão de que a crença não pode ser imposta é um remédio amargo para o soberano ambicioso, mas que garante a sua estabilidade e o protege até mesmo da intolerância que pode ser alimentada contra ele.

O segundo remédio contra intolerância estaria baseado no modo como Espinosa compreende a autoridade soberana. Diferentemente da perspectiva de Hobbes – para quem o contrato social é explicado pela transferência completa do direito natural a todas as coisas dos indivíduos para o soberano, a fim de evitar que a vida seja “solitária, pobre, embrutecida e curta” (*Leviatã*, XIII) – Espinosa entende que o indivíduo não pode alienar completamente o seu direito. Do ponto de vista ontológico, isso significaria abdicar inteiramente da própria potência (o que, pela teoria do *conatus*, é uma impossibilidade); do ponto de vista político, o desejo de autopreservação que levaria à busca dos indivíduos para sair do estado de natureza por meio da transferência integral de seu direito natural ao Estado seria insensata. Porque, se é por causa da autopreservação que os indivíduos alienam seu direito, não faz sentido dar ao soberano um poder ilimitado para realizar tudo aquilo que lhe aprouver, inclusive retirar a sua própria vida.

Para Espinosa, o indivíduo não pode alienar seu direito natural ao soberano ao ponto de perder seu direito à autopreservação. Por isso, a transferência do direito natural do

382 Idem.

indivíduo ao Estado só faz sentido quando o desejo de autopreservação está mais assegurado pela obediência ao soberano do que pela desobediência. Assim, quanto maior for a possibilidade de participação do cidadão, mais legitimidade o soberano terá para exercer o seu poder e maior liberdade o cidadão poderá conquistar. Para o filósofo, um Estado mais poderoso é justamente aquele que é constituído pelo exercício do poder de muitos associados, como no caso do Estado democrático:

[...] se se quiser que as autoridades soberanas mantenham intacto o poder e não sejam obrigadas a fazer cedências aos revoltosos, terá obrigatoriamente de conceder a liberdade de opinião e governar os homens de modo que, professando embora publicamente opiniões diversas e até contrárias, vivam apesar disso em concórdia. E não há dúvida de que essa maneira de governar é a melhor e a que traz menos inconvenientes, porquanto é a que mais se ajusta à natureza humana. Com efeito, num Estado democrático (que é o que mais se aproxima do estado de natureza), todos, como dissemos, se comprometeram pelo pacto a sujeitar ao que for comumente decidido os seus atos, mas não os seus juízos e raciocínios. [...] Sendo assim, quanto menos liberdade de opinião se concede aos homens, mais nos afastamos do estado mais parecido com o de natureza e, por conseguinte, mais violento é o poder. (ESPINOSA, 2008, pp. 307-308) [TTP, XX]

O Estado democrático é o que mais suporta as diferenças de opiniões e juízos. Isso não quer dizer que não seja repleto de disputas e conflitos, afinal, a paz não é ausência de guerra (TP V, 4). Pelo contrário, o ambiente democrático deve propiciar que seus associados participem ativamente da constituição da vida comum, ao incentivar a abertura para o discurso contraditório, ao lhes assegurar o direito de lutar por suas demandas e visões. A transferência ativa do poder dos indivíduos para o soberano é o segundo remédio político para favorecer a tolerância e evitar que apenas um grupo se aproprie do poder. Com efeito, esses dois remédios estão correlacionados, afinal, a defesa de que a crença não pode ser imposta protege os associados da coação e o soberano da instabilidade (quando este entende que o exercício imoderado do poder não é vantajoso para ninguém); menos coagidos, mais intensamente e em maior número os cidadãos poderão participar das decisões, ampliando o poder e a estabilidade de si mesmos e do soberano, ciclo virtuoso que colaborará para uma sociedade mais tolerante.

Pensando no campo da educação escolar e universitária, esta abordagem espinosista sobre a tolerância teria como princípios a valorização de projetos formativos que propiciam a abertura para a diferença e o cuidado contínuo diante do ímpeto de sobreposição de interesses. O próprio Espinosa, em nome desses princípios e vendo que deles não teria condições de

desfrutar, negou uma cátedra na Academia de Heidelberg. Na carta-convite³⁸³ que recebeu de Fabritius (professor desta Academia) a mando do Príncipe, o filósofo foi informado que teria liberdade para filosofar, contanto que não perturbasse a religião oficialmente estabelecida. Em resposta, ele declina mui respeitosamente da proposta lançando mão de dois motivos: primeiro, porque o ensino da juventude o afastaria de seu trabalho intelectual; segundo, porque o “zelo religioso ardente [...] condena todas as palavras, mesmo quando elas são expressões de um pensamento correto³⁸⁴”, de modo que seria difícil mensurar de antemão o quanto de liberdade ele teria para ensinar o que pensa – talvez nenhuma, a depender do grau de fanatismo de seu eventual novo círculo de convivência.

Dada a possibilidade de ampliação da potência dos indivíduos proporcionada pelo ambiente acadêmico – principalmente quando os processos formativos visam a autonomia de seus formandos –, aqueles que têm ambição de dominação farão o possível para controlar esse campo. Por isso não é de surpreender que em qualquer época sempre exista tentativa de controle sobre ele. Em maio de 2021, foi sancionada a Lei 9.277/2021³⁸⁵, chamada de “Escola sem mordaza”. Tal lei foi discutida e aprovada na Assembleia Legislativa do Estado do Rio de Janeiro (ALERJ) como resposta contrária ao Projeto de Lei intitulado “Programa escola sem partido”. Este projeto exigia o seguinte: “Art. 3º. No exercício de sua função, o professor: (...) V- deverá abster-se de introduzir, em disciplina obrigatória, conteúdos que possam estar em conflito com as convicções religiosas ou morais dos estudantes ou de seus pais³⁸⁶”; exigência bastante semelhante àquela apresentada a Espinosa. Contra o ímpeto intolerante do “Escola sem partido”, para os autores do “Escola sem mordaza”, é preciso “garantir o pluralismo de ideias e de concepções pedagógicas nas escolas – previsto pela Constituição Federal – e o debate de temáticas como as de gênero e diversidade, conforme o Plano Nacional de Educação (PNE - Lei 13.005/14)³⁸⁷” a fim de que a escola seja um espaço de discussão em

383 SPINOZA, 2014, p. 216 [Carta 47, Jean-Louis Fabritius a Spinoza]

384 Idem, p. 217 [Carta 48, Spinoza a Fabritius]

385 RIO DE JANEIRO. Assembleia Legislativa. *Lei Nº 9277/2021. Dispõe sobre as garantias constitucionais no ambiente escolar das redes de ensino pública e privada do Estado do Rio de Janeiro*. Disponível em: <<http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/CONTLEI.NSF/c8aa0900025feef6032564ec0060dfff/4a51805790bd3c5c032586db0060a8df?OpenDocument>>. Acesso em: 24 dez. 2021

386 RIO DE JANEIRO. Assembleia Legislativa. *Projeto de Lei Nº 2974/2014. Cria, no âmbito do sistema de ensino do estado do rio de janeiro, o “Programa escola sem partido”*. Disponível em: <<http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/scpro1115.nsf/e4bb858a5b3d42e383256cee006ab66a/45741a7e2ccdc50a83257c980062a2c2>>. Acesso em: 24 dez. 2021

387 RIO DE JANEIRO. Assembleia Legislativa. Comunicação Social. *Agora é lei: escolas terão liberdade de opinião garantida*. Notícia. Disponível em: <<http://www.alerj.rj.gov.br/Visualizar/Noticia/50607>>. Acesso em: 24 dez. 2021

vez de repressão. Portanto, a formação de uma sociedade tolerante requer a defesa pela autonomia de seus professores.

[...] mais importante do que conhecer muitas teorias é, para o professor, tomar consciência de sua autonomia, de seu poder de criação, já que essa consciência é a condição indispensável para que o professor assuma sua própria auto-formação, buscando e reivindicando por aquilo que precisa para exercer dignamente sua tarefa. É essa consciência, e somente ela, que pode impedir que sua formação (como qualquer outra, aliás) seja, na verdade, mais uma etapa de sua alienação como indivíduos e profissionais; e essa consciência é exatamente a finalidade maior da prática da reflexão a que a filosofia pode dar acesso (VALLE, 2003)

Esta seria a colaboração da filosofia para a autonomia dos professores: oferecer um processo formativo³⁸⁸ apoiado pela reflexão e pela discussão sobre quais seriam os caminhos que melhor conduzem à ampliação da potência individual e coletiva. É claro que só isso não seria suficiente, afinal, para tornar o ambiente acadêmico um espaço plural compatível com os anseios de formação de uma sociedade mais tolerante seria preciso oferecer condições dignas de trabalho e de renda para estes profissionais. Infelizmente, talvez não seja por mera fatalidade que esses profissionais sofram tanto com a precarização dessas condições – que enfraquece o potencial libertador da formação acadêmica – já que o desmonte da educação pode convir com a estratégia política dos ambiciosos.

Na medida de suas forças, apesar dos diversos ataques que a educação e a ciência têm sofrido ao longo dos últimos anos, os educadores ainda podem colaborar com a formação de uma sociedade mais tolerante. Na medida de suas forças, todos procuram ampliar sua potência. O educador faz essa ampliação pela resistência às mordidas que tentam inibir a reflexão, o diálogo e a liberdade e pela aliança com aqueles que ainda consideram a formação acadêmica um espaço de criação e fortalecimento dessa potência como cuidado de si e como atenção ao outro.

Mas é preciso ser realista. O afeto a todos dirige. Professores e pesquisadores não são seres extraordinários, eles podem agir de modo intolerante como qualquer outro ser humano. Quando se fecham em seus “clubes teóricos”, são capazes de ignorar até mesmo quem estuda um mesmo tema a partir de um outro ponto de vista ou de julgar como irrisória qualquer outra visão de mundo. Por isso, seriam bem-vindas práticas que fortalecessem a amizade e a abertura para a diferença no seio da comunidade acadêmica. Para controlar a ambição, seria salutar que esses profissionais bebessem de seu próprio remédio e procurassem tornar o

388 Para os futuros e presentes educadores, já que este processo nunca termina.

ambiente acadêmico local de abertura para o pensamento dissemelhante e para o trabalho colaborativo. Isso não quer dizer que todos devessem concordar com qualquer outra teoria em nome da gentileza. Aquele que é colocado no lugar de mestre – por ele, por seus alunos e/ou por sua instituição – se beneficiaria da compreensão de que ser “soberano” de uma cátedra pode coincidir com a busca pela amizade, com a atenção ao pensamento dissemelhante e com a busca conjunta pelo conhecimento, já que esses traços contribuem para a potência própria e dos outros.

A comunidade acadêmica ainda é um local privilegiado para o contato com a multiplicidade de opiniões e vivências. Local privilegiado para a formação para a tolerância. Para muitas crianças e jovens, escolas e universidades representam um dos poucos locais de convívio preservados de concepções obcecadas por modelos inquestionáveis e exclusivos de humano e de mundo. Assim, nessas instituições vive-se o desconforto com comportamentos e visões de mundo distintas das experimentadas até então, momento de se ver em arranjos diferentes em relação aos espaços, objetos e afetos vivenciados previamente na família, no círculo religioso e/ou comunitário.

Escolas e universidades propiciam o contato com a vivência das tensões e a ampliação das alianças. São espaços de socialização que, como tais, trazem consigo os sabores e dissabores da convivência, contudo, quanto mais diversas e inclusivas forem essas instituições, melhor poderão preparar o indivíduo para a compreensão de que a múltipla afetação será sempre melhor que a obsessão por um modelo fechado de humano e de mundo. A vivência dos benefícios da múltipla afetação no ambiente acadêmico pode excitar o desejo pela tolerância.

3.4 Formar para a negociação

Para Espinosa, existir é estar em relação, sendo “totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar o nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos nenhuma troca [*commercium*] com as coisas que estão fora de nós³⁸⁹”. Este comércio pode ocorrer entre partes de um mesmo indivíduo complexo ou entre indivíduos distintos, fazendo variar positiva e/ou negativamente a potência dos mesmos. Uma vida mais potente se resume em agir mais e padecer menos. A formação para a negociação

389 SPINOZA, 2008, p. 287 [EIVP18Esc.]

seria uma estratégia de cultivo dessa potência. Isso requer, em primeiro lugar, admitir que a vida exige lidar com resistências e alianças, já que nada nem ninguém pode ter total controle sobre si e sobre o outro. Em segundo lugar, buscar práticas para que essa negociação – que já ocorre necessariamente entre as coisas – seja conduzida a fim de proporcionar a maior potência possível.

Formar para a negociação passa por reconhecer a inexecuibilidade da plena autonomia. Ter plena autonomia significaria poder controlar todas as coisas independentemente das circunstâncias externas, o que é uma evidente impossibilidade, já que ninguém é capaz de assumir o centro de decisão para dirigir a própria vida ao seu bel-prazer. Mesmo porque as fontes de desejo também são discrepantes, causando flutuações no ânimo. Formar para a negociação contribui para que o indivíduo não se aprisione à fantasia da autossuficiência, que ele sofra com as consequências negativas que essa prisão pode gerar para ele e para a comunidade em que está inserido.

Nem plena autonomia, nem plena alienação. Dado o esforço natural que é constitutivo de cada um, é igualmente impossível que um indivíduo esteja inteiramente despossuído de si mesmo, já que pela teoria do *conatus* ninguém é capaz de abdicar inteiramente de sua própria potência. Isso não quer dizer, no entanto, que os indivíduos não possam sofrer com um grau acentuado de passividade. Como Espinosa afirma, quando “educados de maneira que estejam sempre dependentes da palavra daquele manda³⁹⁰”, corre-se o risco de que “todos execut[e]m as ordens do poder submetendo-se à autoridade de um só³⁹¹”. Ou seja, a própria formação humana pode ser usada como ferramenta de alienação das pessoas.

As instituições sociais – escolares e não escolares – que visam a formação de indivíduos mais autônomos têm como desafio contribuir para que cada formando descubra a si mesmo (e sua sociedade) como um ser de negociação que está em risco contínuo de alteração de sua capacidade de agir. No *Tratado Político*, Espinosa afirma que “o melhor é tudo aquilo que um homem ou uma cidade fazem maximamente sob a jurisdição de si próprios³⁹²” (TP V, 1), e que as universidades devem cultivar os talentos em vez de constrangê-los, afinal “numa república livre, tanto as ciências como as artes [são] otimamente cultivadas³⁹³”. Disso resulta que seria melhor que os processos formativos visassem a

390 ESPINOSA, 2008, p. 87 [TTP, V]

391 Idem, p. 87 [TTP, V]

392 ESPINOSA, 2017, p. 43 [TP V, 1]

393 Idem, p. 118 [TP VIII, 49]

autoconstrução em vez da conformação aos modelos previamente impostos, de modo que os próprios modelos formativos adotados pelas instituições também fossem objeto de negociação constante. Mas, como já foi dito, a ambição de dominação torna essa negociação mais difícil.

A formação para a negociação teria como prática a abertura para a diferença. Para isso, seria conveniente conviver em uma rede de relações que leve à múltipla afetação³⁹⁴, afinal, quanto mais alguém for capaz de afetar e de ser afetado, mais poderá vivenciar encontros que façam experimentar os benefícios da associação para a resistência às ameaças e para a constituição de novas alianças vantajosas. É certo que isso também levará ao sofrimento de novos e variados infortúnios, mesmo assim – de acordo com o que foi desenvolvido no capítulo anterior – a múltipla afetação evitará os efeitos perniciosos da admiração obsessiva.

Outra prática que contribui na formação para a negociação é a reflexão filosófica. Para Espinosa, com uma “assídua meditação³⁹⁵” é possível lograr benefícios cognitivos e afetivos. De acordo com o capítulo anterior, Espinosa apresenta a reflexão filosófica e o conhecimento que dela decorre como um processo assíduo de cura – no sentido de cuidado – capaz de tornar a vida mais feliz. E esta demanda por assiduidade se deve ao ininterrupto jogo de forças entre as coisas finitas. Tal meditação serviria como instrumento de negociação do indivíduo com as sucessivas flutuações internas e conflitos com outros indivíduos, a fim de evitar a tristeza e a obsessão provenientes dos bens ordinários, mas também serviria como instrumento de negociação para a formação de alianças que levariam a uma vida mais potente.

Portanto, como o ser humano nunca estará de fora do jogo de forças que constitui a própria realidade e como sempre haverá indivíduos mais potentes³⁹⁶, ninguém nunca poderá fruir de uma autonomia plena, de uma total independência em relação às coisas externas. Isso permite dizer que a vulnerabilidade é constitutiva de todos, ainda que ela seja experimentada em diversos graus. À luz do que foi apresentado aqui, a amizade, a tolerância e a democracia seriam caminhos para uma negociação capaz de atenuar a vulnerabilidade dos seres humanos em geral e dos grupos sociais que sofrem em maior grau com os mecanismos de perseguição, invisibilização e extermínio. Tornar uma sociedade menos vulnerável possibilita ampliar a participação e, conseqüentemente, a autonomia dos indivíduos. Os projetos de formação

394 Como foi visto ao longo de todo o trabalho, De acordo com Espinosa, “é útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores (...) inversamente, é nocivo aquilo que torna o corpo menos capaz disso (SPINOZA, 2008, p. 311) [EIVP38]

395 ESPINOSA 2015, p. 29 [TIE, §7]

396 SPINOZA, 2008, p. 269 [EIV Axioma]

humana que concordam com os princípios ontológicos e antropológicos apresentados nesse trabalho não combinam com a fixação em um modelo ideal de humano a ser formado, mas respeitam e procuram desenvolver a potência singular dos indivíduos e grupos ao defender práticas que conduzem à negociação dessa potência, como a múltipla afetação e a reflexão filosófica.

CONCLUSÃO

Colocar a formação humana em questão é colocar em questão como as experiências que ocorrem ao longo da vida formam indivíduos ou sociedades mais ou menos potentes. Essas experiências acontecem independentemente de qualquer reflexão sobre elas, mas colocamos a formação humana como objeto de nossa atenção quando nos importamos com o que pode impedir ou contribuir para tornar a vida melhor, quando queremos tomar como tarefa o cultivo da nossa potência, da nossa autonomia e da nossa felicidade. Esta tese teve como objetivo pensar a questão da formação humana a partir da filosofia de Espinosa.

A obra de Espinosa pode ser compreendida como um trabalho de investigação que procura entender o que é o ser humano e o que pode colaborar para que sua vida seja mais potente, apesar dos riscos e dissabores que são necessariamente experimentados ao longo da existência. Segundo Espinosa, os seres finitos não podem ter uma potência absoluta, então a finitude faz com que a vida seja experimentada como uma variação da potência, como aumento ou diminuição da potência de agir. Espinosa parte dessa perspectiva ontológica para tentar entender como a variação da potência de agir está articulada com os aspectos cognitivo, afetivo e social e o que pode ser feito para que se possa viver com a maior potência possível. Esta tese foi estruturada em três capítulos, cada qual privilegiando um dos referidos aspectos.

O primeiro capítulo, intitulado *Modos de conhecer e aumento da potência humana*, teve por objetivo explicitar como, para Espinosa, as maneiras de conhecer o mundo interferem no processo de variação da potência de agir. Isto foi feito com a abordagem dos seguintes tópicos: *conhecimento encarnado*; *desejo de conhecer e de fazer conhecer*; *conhecimento intuitivo*; *conhecimento imaginativo*; e *conhecimento racional*.

Para Espinosa, conhecer não é abdicar do próprio corpo, afinal “o esforço da mente, ou a sua potência de pensar, é, por natureza, igual e simultâneo ao esforço do corpo ou à sua potência de agir³⁹⁷”. Em *conhecimento encarnado* vimos que a formação humana que pretende colaborar com a ampliação da potência de agir não deve desprezar o corpo em detrimento da mente – como é feito na filosofia platônica, por exemplo. Para Espinosa, o conhecimento se dá com o próprio corpo ou a partir dele: “a mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo³⁹⁸” e “quanto mais o corpo é capaz,

397 SPINOZA, 2008, p. 197. [EIIIP28Dem.]

398 SPINOZA, 2008 p. 117 [EIIIP23]

de variadas maneiras, de ser afetado pelos corpos exteriores e de afetá-los, tanto mais a mente é capaz de pensar³⁹⁹”. Assim, a formação humana que conduz à ampliação da autonomia passa pela atenção e cuidado com o próprio corpo e com os corpos – diversos – que constituem o corpo social: tal formação deve privilegiar as múltiplas expressões culturais que propiciam esta atenção e cuidado com a corporeidade, como acontece com as artes, esportes, cultura alimentar, etc.

Para Espinosa, conhecer não é desprezar o próprio corpo e, também, não é desprezar o desejo – como se o conhecimento dependesse da esterilização dos próprios impulsos. Pelo contrário, o desejo é constitutivo da essência do sujeito cognoscente (EIII7). O tópico *desejo de conhecer e de fazer conhecer* discutiu a visão espinosista de que desejo, conhecimento e felicidade são termos adjacentes. No espinosismo, os gêneros de conhecimento não estão opostos ao desejo, porque o conhecimento permite conservar ou aumentar a potência de agir. Há, portanto, um desejo de conhecimento que move os humanos e mesmo que os aproxima. E uma sociedade que valoriza o conhecimento pode se beneficiar da felicidade que ele proporciona.

Os últimos três tópicos desse capítulo tratam dos gêneros de conhecimento abordados por Espinosa. O primeiro desses tópicos versa sobre o *conhecimento intuitivo*. A intuição marca a capacidade do indivíduo de conhecer as coisas adequadamente a partir do nexo singular que ele estabelece com a Natureza. Por mais que haja convergência no desejo de conhecer e que certas coisas possam ser conhecidas da mesma forma em virtude dos traços comuns compartilhados, cada ser tem uma potência singular: os seres humanos são semelhantes e não idênticos, de modo que compreender junto não será compreender sempre a mesma coisa. Cada indivíduo, seu corpo e sua história, está situado de forma única ao exercer o seu desejo de conhecer. Um dos maiores desafios para as práticas de formação humana que buscam colaborar para o alcance da autoformação é respeitar essa singularidade.

De acordo com Espinosa, “quando a mente humana considera os corpos exteriores por meio das ideias das afecções de seu próprio corpo, dizemos que ela imagina⁴⁰⁰”. Em *conhecimento imaginativo* vimos que a imaginação é uma forma de conhecimento importantíssima para pensar a formação humana, já que ela colabora com a formação da memória, do hábito, da ficção e da percepção do próprio corpo na duração. Na medida em que “a mente humana não percebe nenhum corpo exterior como existente em ato senão por meio

399 Idem, p. 359 [EIVAp. Cap. 27]

400 Idem, p.119 [EII26Dem.]

das afecções de seu próprio corpo⁴⁰¹”, imaginar é se abrir para o mundo: se abrir para novas relações que podem vir a ser causa de cuidado com a própria potência, ao considerar como existentes corpos com os quais poderá se aliar e aos quais deverá resistir. Por outro lado, a imaginação também pode ser causa do encapsulamento do indivíduo, porque, sendo um conhecimento inadequado – embora não necessariamente falso (GLEIZER, 2014b) –, a mente não consegue explicar a ideia do corpo externo a partir do nexos causal e conceptual que constitui a realidade. De acordo com o que foi discutido, a prática de formação que conduz à autonomia tem muito a ganhar com o estímulo à criação imaginativa, mas deve alertar para os prejuízos que o encapsulamento pode causar.

O último tópico deste primeiro capítulo tratou do *conhecimento racional*. Para Espinosa, “todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos⁴⁰²”, então existem noções comuns que justificam uma potência inata para a compreensão adequada das coisas e para a comunicabilidade do que é conhecido. Contudo, como afirma Deleuze, ainda que seja uma potência inata, “nem por isso elas deixam de depender de afecções adventícias como de causas ocasionais⁴⁰³”. Então, é na duração que se conquista a passagem da inadequação para a adequação. Como tudo o que é conhecido depende – em algum grau – das ideias das afecções dos corpos, o conhecimento racional não deve ser visto como uma negação do conhecimento imaginativo, mas seu constante aperfeiçoamento (MATHERON, 2020).

Do ponto de vista das práticas de formação humana, tal aperfeiçoamento estaria em acordo com a ideia de “acompanhamento do erro” (REZENDE, 2013): recuperar o que há de positivo nas ideias inadequadas possibilitaria o restabelecimento da potência natural do intelecto para conhecer adequadamente. E tal acompanhamento seria dotado de uma dimensão afetiva que permitiria a formação de um novo hábito: o conhecimento adequado permitiria experimentar alegrias que ensejariam a repetição de novos atos racionais constitutivos tanto do conhecimento racional como do conhecimento intuitivo (CHARLES, 2014). Assim, o conhecimento das noções comuns, a abertura para a reflexão e para a autocrítica seriam elementos fundamentais para a correção progressiva dos efeitos negativos da imaginação, como, por exemplo, o negacionismo e os conspiracionismos em profusão na sociedade

401 Idem, p. 119 [EIIIP26]

402 SPINOZA, 2008, p. 99 [EIIIP13 Lema 2]

403 DELEUZE, 2017, p. 344

contemporânea. Mas, como “um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário⁴⁰⁴”, tal correção precisaria ter uma preocupação com a dimensão afetiva.

O segundo capítulo, intitulado *Formação Humana e Afetividade*, teve como objetivo explorar a importância da vida afetiva para pensar o processo ininterrupto de formação que as vivências fazem passar. Reforçando a ideia de que o processo de formação humana não deve ser entendido como mera operação intelectual que visa a aquisição e uso de novos conhecimentos, a perspectiva espinosista leva a pensar a formação humana como aumento da potência de agir, e isto passa pela busca de uma vida afetiva mais feliz. Neste capítulo foram abordados os seguintes tópicos: *Formação como objeto de desejo*; *A admiração*; *A múltipla afetação*; e *O desejo de formar um modelo de humano*.

De acordo com o Escólio da EIIP9, o humano é um ser desejante. E é seu apetite, isto é, o “esforço (...) que está referido simultaneamente a mente e ao corpo” que constitui a sua essência atual. Assim, somos movidos pelo desejo. Mesmo que se queira negar, há sempre uma disposição afetiva que interfere na relação do formando com seu processo formativo. Em *Formação como objeto de desejo* são apresentados os principais elementos e princípios associativos que, de acordo com Espinosa, constituem a vida afetiva e que interferem no direcionamento do desejo: o filósofo procura entender a variação da potência de agir a partir da proposição de uma estrutura afetiva básica que explicaria o comportamento humano, mesmo que existam variações afetivas experimentadas de maneira singular. Como foi discutido, as práticas de formação humana que estão preocupadas com o cultivo da potência perderiam em muito ao ignorar a esfera afetiva.

Em *A admiração*, segundo tópico deste segundo capítulo, discutimos os riscos que a admiração ou fixação podem trazer para a formação humana. Na definição dos afetos (final da EIII), Espinosa diz que a admiração é a fixação numa imaginação singular, desconexa de qualquer outra. Ele afirma que o trabalho filosófico se dá como uma empreitada de saída da admiração, pois, como ele afirma no Apêndice da EI, “em vez de se deslumbrar como um tolo” é preciso “compreender as coisas naturais como um sábio”. Este tópico discutiu o quanto a fixação – e mesmo a distração – em determinada imagem são disposições afetivas que interferem nos projetos formativos.

A seguir, em *A múltipla afetação*, vimos que, sob a perspectiva espinosista, a formação humana que pretende contribuir para uma vida mais potente deve evitar propiciar experiências

404 SPINOZA, 2008, p.275 [EIVP7]

de anestesia (de distração afetiva) diante dos acontecimentos e tentar promover situações que colaborem para a múltipla afetação. Inclusive, retomando o que foi visto no primeiro capítulo, isso passa por valorizar a passividade alegre como oportunidade de saída do conhecimento inadequado e de ruptura com a fixação que vem da admiração: mesmo sendo fruto da imaginação, os bens ordinários viabilizam experimentar paixões alegres que correspondem ao aumento da potência. A filosofia de Espinosa não deve ser vista como uma recusa ao prazer, afinal, “quanto maior é a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição que passamos⁴⁰⁵”.

No prefácio da quarta parte da *Ética*, Espinosa afirma que “desejamos formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo de natureza humana⁴⁰⁶”. O último tópico do segundo capítulo discutiu *O desejo de formar um modelo de humano* e se pergunta sobre até que ponto este desejo de atingir um modelo pode ser causa de maior autonomia ou de sua diminuição. Fomentar esta discussão leva ao questionamento sobre a utilidade e os limites do uso de modelos. O capítulo é concluído com a visão de que em vez de impor a adesão imediata a um modelo de vida, ou de valorizar uma maneira descuidada de lidar consigo e com o mundo, a formação humana que visa a autonomia do indivíduo seria orientada por uma experimentação e questionamento constantes dos modelos de formação concebidos. Dada a força dos afetos e dos projetos de dominação social, isto não é tarefa fácil. O terceiro capítulo procurou discutir as condições sociopolíticas vinculadas à realização dessa tarefa.

O capítulo final, intitulado *Formação humana como prática social e política* discutiu, em diálogo com os assuntos abordados nos capítulos anteriores, a possibilidade de aumento da potência de agir (e também de sua diminuição) ao considerar a relevância da dimensão sociopolítica para a formação humana. Este capítulo foi estruturado com os seguintes tópicos: *Esforço de resistência e de aliança*; *Formar para a amizade*; *Formar para a tolerância*; e *Formar para a negociação*.

O tópico *Esforço de resistência e de aliança* dedicou-se à apresentação da interpretação de Laurent Bove sobre o par de conceitos “aliança” e “resistência”. Resistência e aliança explicam a convergência e o tensionamento presentes em todas as coisas, das mais simples às mais complexas. Estes conceitos estão fundamentados na ontologia de Espinosa e expressam princípios que explicam o exercício da potência de todas as coisas finitas, por isso permitem refletir sobre a variação de potência de agir dos – também finitos – seres humanos.

405 SPINOZA, 2008, p. 319 [EIVP45Esc.2]

406 SPINOZA, 2008, p. 267 [EIVPref.]

Como foi visto neste tópico, para exercer a sua potência de agir, os seres humanos tanto se associam como exercem um “direito de guerra”. Como existir é ser vulnerável em razão de um jogo de forças que constitui a realidade dos seres finitos que estão em relação, os modelos de formação humana que reconhecem esse jogo de forças buscam ajudar o indivíduo a que esteja disponível para fazer alianças que colaborem para uma vida mais feliz e para resistir diante das ameaças que o levariam à impotência.

O segundo tópico do terceiro capítulo, intitulado *Formar para a amizade*, teve como objetivo discutir a importância da amizade para a formação humana. Nos Capítulos 12 e 13 do Apêndice da EIV, o filósofo afirma que é “útil fazer tudo aquilo que contribui para consolidar as amizades. [...] Mas, para isso, exige-se arte e vigilância⁴⁰⁷”. Vimos que algumas iniciativas de formação fazem o caminho contrário à consolidação das amizades, como é o caso de algumas instituições de ensino que incentivam a disputa e o ranqueamento. Do ponto de vista prático, a realização da “arte e da vigilância” que o filósofo reconhece como necessárias para desfrutar dos benefícios da amizade passaria por uma formação que conduza à reflexão sobre os benefícios que podem ser alcançados com esse vínculo. O tópico é concluído com a proposta de que a amizade seja um tema explicitamente valorizado nas práticas de formação humana.

Como a formação para a amizade é um grande desafio, tanto porque somos conduzidos por paixões, como porque existem atritos inevitáveis que decorrem do esforço singular de cada coisa, o tópico três desse último capítulo discutiu a importância de *Formar para a tolerância*. De acordo com o que foi apresentado, formar para a tolerância não é formar para a supressão do conflito: o conflito é tão natural quanto a concórdia. E é no Estado democrático, reconhecido por Espinosa como aquele “onde se tenham desencadeado tantas revoltas⁴⁰⁸”, que cada um pode exercer melhor a sua potência de existir, por isso, as experiências democráticas devem ser estimuladas.

Com base no cap. XX do *Tratado Teológico-Político*, segundo o qual “uma crença não pode ser imposta” e “a estabilidade do Estado depende da transferência ativa do direito individual à autoridade do soberano, por meio da participação no autogoverno”, o tópico três abordou a importância de projetos formativos que propiciem a abertura para a diferença e o cuidado contínuo diante do ímpeto de sobreposição de interesses. Além disso, foram abordados assuntos que evidenciam a relevância deste tópico para pensar a formação humana

407 SPINOZA, 2008, pp. 353; 355 [EIVAp. Cap. 12 e 13]

408 ESPINOSA, 2017, p. 49 [TP VI, 4]

na sociedade contemporânea: a crise ecológica, os conflitos que surgem com uso das mídias sociais, a força das *fake news*, o conspiracionismo, o negacionismo e a intolerância contra minorias.

O último tópico do trabalho abordou o que seria *Formar para a negociação*. De acordo com o que foi apresentado, como o ser humano nunca está de fora do jogo de forças que constitui a própria realidade e como sempre há indivíduos mais potentes⁴⁰⁹, não se pode fruir de uma autonomia plena, uma independência completa em relação aos demais indivíduos, mas cada coisa exerce um esforço para viver com a maior autonomia possível. Consequentemente, a vulnerabilidade é constitutiva de todos os seres finitos, ainda que seja experimentada de maneiras diferentes. Admitindo essa condição ontológica como ponto de partida, formar para a negociação é formar para um contexto de tentativa de ampliação da própria potência, de atenuação das vulnerabilidades, de encontro com as circunstâncias que permitam a maior felicidade possível.

Na medida em que estão mais abertas para a múltipla afetação e não mascaram o conflito, mas o admitem como sua matéria-prima, as práticas democráticas colaborariam melhor com a atenuação da vulnerabilidade dos indivíduos em geral e daqueles grupos que, em maior grau, sofrem perseguições, invisibilização e extermínio. Assim, o modelo de humano que Espinosa afirma que “desejamos formar” (EIVPref.) é aquele que é objeto de nossa ininterrupta negociação. Pensada a partir de Espinosa, a formação humana que leva ao desenvolvimento da potência de agir não combina com a fixação e imposição de um modelo ideal de humano a ser formado, mas procura promover o exercício da autoformação (sempre conflituosa) da potência dos indivíduos e grupos.

Esta tese não pretendeu realizar um trabalho de exegese minuciosa da rica e extensa produção de Espinosa, nem chegar a uma resposta definitiva para os desafios da formação humana. Tentamos, contudo, encontrar no pensamento de Espinosa pistas que nos ajudassem a ampliar os estudos sobre este tema tão importante para a formação dos indivíduos e da sociedade. Esperamos que os pontos apresentados neste texto possam se juntar aos trabalhos já realizados por outros autores a fim de colaborar com a ininterrupta reflexão filosófica que a formação humana nos exige.

409 SPINOZA, 2008, p. 269 [EIV Axioma]

REFERÊNCIAS

ALQUIÉ, F. *Le Rationalisme de Spinoza*. col. Epiméthée. Paris: P.U.F., 1981.

_____. *Leçons sur Spinoza*. Paris : Table Ronde, 2003.

ARENDDT, H.. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução, introdução e comentários de Giovanni Reale. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

Associação Brasileira de Lésbicas, Gays, Bissexuais, Travestis e Transexuais. Secretaria de Educação. *Pesquisa Nacional sobre o Ambiente Educacional no Brasil 2015: as experiências de adolescentes e jovens lésbicas, gays, bissexuais, travestis e transexuais em nossos ambientes educacionais*. Curitiba: ABGLT, 2016. Pesquisa. Disponível em <<https://comunicacao.mppr.mp.br/modules/noticias/article.php?storyid=12537>>. Acesso em: 16 dez. 2021.

BOGEA, D., Oliveira, M. F. T. de. Considerações sobre a ação como negociação. *Aufklärung: Revista de Filosofia*, 7(3), p.57–68, 2020.

BOVE, L. *La Stratégie du Conatus*. Affirmation et résistance chez Spinoza. Paris. Librairie Philosophique J. VRIN, 1996.

_____. *Introduction*. Em: *Spinoza*. Traité Politique. Collection Classiques de la Philosophie dirigée par Jaen-François Balaudé. Traduction d'É. Saisset, revue par Laurent Bove. Introduction et notes par Laurent Bove. Librairie Générale Française, 2002.

_____. *Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese*. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

CHAUI, M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia Das Letras, 1999.

_____. *Desejo, paixão e ação na ética de Espinosa*. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.

CHAUI, M. Espinosa: Poder e Liberdade. In: *Filosofia política moderna*. De Hobbes a Marx Boron. USP, 2006.

_____. *Introdução à história da filosofia: as escolas helenísticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

_____. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia Das Letras, 2003.

COELHO, G. *Ministro do TSE determina remoção de vídeos sobre "kit gay"*. Notícia. Disponível em: <<https://www.conjur.com.br/2018-out-16/ministro-tse-determina-remocao-videos-kit-gay>>. Acesso em: 16 dez. 2021

CURLEY, M. *Behind the Geometrical Method: A reading of Spinoza's Ethics*; New Jersey: Princeton University Press, 1988.

CURLEY E.M.; MOREAU P.F. (eds.). *Spinoza: issues and directions: The Proceedings of the Chicago Spinoza Conference*. New York: E. J. Brill, 1990.

DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

_____. Principles of Philosophy. In: *The philosophical writings of Descartes*. Volume I. London: Cambridge University Press, 1985

DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Editions de Minuit, 1968.

_____. *Espinosa e o problema da expressão*. Tradução: GT Deleuze. Coordenação de Luiz. B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

DO VALLE, L. *A formação docente: conhecimento como teoria e prática da autonomia*. Palestra realizada no Curso de formação de professores da Educação de Jovens e Adultos. Rio de Janeiro: UERJ/LPP, julho, 2003.

_____. Ainda sobre a formação do cidadão: é possível ensinar a ética? *Educação & Sociedade* (Impresso), Campinas, v. XXII, n.76, p. 175-196, 2001.

_____. *Enigmas da educação - a paideia democrática entre Platão e Castoriadis*. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2002.

_____. É possível ensinar a ética? Reflexões a partir da filosofia de Hannah Arendt. *Polyphonia*, v. 23, p. 33-62, 2012.

ESPINOSA, B. *Tratado da emenda do intelecto*. Ed. Latim-Português. Tradução Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

_____. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

_____. *Tratado Teológico-político*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FRANCISCO, M. Filosofia, Educação e Tolerância: O Combate À Intolerância Sob Uma Perspectiva Espinosista. *Anais das Reuniões Nacionais da ANPED*. In: 38ª Reunião Nacional - ANPED, 2017, São Luís. Rio de Janeiro: ANPED, 2017. v. 17. p. 1-16.

FIGUEIREDO, D.; MORAIS, P. *LGBTfobia no Brasil: fatos, números e polêmicas*. Notícia. Disponível em: <<https://www.politize.com.br/lgbtfobia-brasil-fatos-numeros-polemicas/?https://www.politize.com.br/>>. Acesso em: 16 dez. 2021

FREIRE, P. *Extensão ou comunicação?* 2. ed. São Paulo: Paz e Terra, 1975.

GARRET, D. (ed.) *The Cambridge Companion to Spinoza*. Cambridge University Press, 1996.

_____. Spinoza's Theory of Metaphysical Individuation. In: BARBER, F. K. (ed.). *Individuation and Identity in Early Modern Philosophy*. Albany: Sunny Press, 1994.

_____. Teleology in Spinoza and Early Modern Rationalism". In: GENNARO, R.C. & HUENEMANN, C. (eds.). *New Essay on The Rationalists*, Oxford University Press, 1999.

_____. Spinoza's Conatus Argument. In: Koistinen, O. & Biro, J. (eds.), *Spinoza: Metaphysical Themes*. Oxford University Press, 2002.

GLEIZER, M. A. *Espinoza & a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Zahar Ed., 2005.

_____. *Lições introdutórias à ética de Espinoza*. 1.ed. Rio de Janeiro: Via Vérita, 2014a.

_____. *Metafísica e conhecimento*. Ensaio sobre Descartes e Espinoza. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2014b.

_____. Modelo de natureza humana, universalismo ético e ideal democrático em Espinosa. *Webmosaica*, v. 3, p. 22-39, 2011.

_____. *Verdade e certeza em Espinosa*. Porto Alegre: L&PM, 1999.

GUEROULT, M. *Spinoza, I, Dieu*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968.

_____. *Spinoza, II, L'Ame*. Paris: Aubier-Montaigne, 1974.

HOBBS, T. *Leviatã*. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

JAQUET, C. *Les expressions de la puissance d'agir*, §2. Kindle edition, 2014.

_____. *L'unité du corps et de l'esprit*. Affects, action, passions chez Spinoza. Paris: PUF, 2004.

JAEGGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4.ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

JÚNIOR, C.; MENDES, D. Políticas públicas para a população LGBT: uma revisão de estudos sobre o tema. *Cad. EBAPE.BR*, Rio de Janeiro, v. 19, Edição Especial, p.642-655, Nov. 2021.

KRENAK, A. A humanidade que pensamos ser. In: *Ideias para adiar o fim do mundo*. São Paulo: Cia das Letras, 2019.

LLYOD, G. Spinoza and the education of the imagination. In: Rorty, A. O. (ed.), *Philosophers on Education*. New York: Routledge, 1998.

LORIERI, OLIVEIRA. Thaum e pensar bem na educação infantil. *EccoS – Rev. Cient.*, São Paulo, n. 47, p. 197-213, set./dez. 2018.

MACHEREY, P. Action et opération: sur la signification éthique du De Deo. In: *Avec Spinoza: études sur la doctrine et l'histoire du spinozisme*. Paris: PUF, 1992. p. 69-110.

MALINOWSKI-CHARLES, S. Habitude, connaissance et vertu chez Spinoza, *Dialogue*, v.43 n. 1, p. 99-124, 2004.

MAQUIAVEL, N. *Discursos sobre a primeira década de Tito Lívio*. Trad. de MF. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *O Príncipe*. 2.ed. Trad. de Maria Júlia Goldwasser. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

MARROU, H.-I. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. I – Le monde grec*. Paris: Seuil, 1964.

_____. *História da educação na antiguidade*. São Paulo: EdUSP, 1973.

MATHERON, A. *Études sur Spinoza et les philosophies de l'âge classique*. Lyon: ENS Éditions, 2011.

_____. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

_____. *Physics and Ontology in Spinoza: The Enigmatic Response to Tschirnhaus*. In: *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.

MERÇON, J. *Aprendizado ético-afetivo: uma leitura spinozana da educação*. Tese (Doutorado em Educação) – Faculdade de Educação, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2007.

MORA, José Ferrater. *Diccionario De Filosofia (Tomo II, LZ)*. 5. ed. Montecasino. Buenos Aires: Editorial Sudamericana, 1964.

NUNES, R. *História da educação na antiguidade cristã*. São Paulo: EdUSP, 1978.

OLIVEIRA, F. B. Educação e servidão em Espinosa. *Filosofia e Educação*, v. 5, n.1, p. 210-233, abr./set. 2013.

_____. Por que Espinosa recusou o convite para ser professor de Filosofia em Heidelberg?. *Trilhas filosóficas*, Caicó-RN, n. 1, p. 101-112, jan./jun. 2008.

_____. Espinosa e a liberdade de ensinar. *Pró-Posições*, Campinas, v. 21, p. 197-212, 2010.

PLATÃO. *A república*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. *Teeteto*. Tradução Carlos Alberto Nunes. 3.ed.rev. Ed. UFPA: Belém- Pará 2001.

PUOLIMATKA, T. Spinoza's theory of teaching and indoctrination. *Educational Philosophy and Theory*, 33 (3-4), p. 397-410, 2001.

RABENORT, W. *Spinoza as educator*. New York: Columbia University, 1911.

_____. *Spinoza como Educador*. Fortaleza: Eduece, 2010.

RAMÍREZ, N. “*Sobrevivi a um centro de conversão gay: essas terapias levam ao suicídio*”. Entrevista. Disponível em: <https://brasil.elepaís.com/brasil/2019/04/05/cultura/1554474093_207527.html>. Acesso em: 15 dez. 2021.

REZENDE, C. A gênese textual da doutrina da educação das crianças no Tratado da Emenda do Intelecto de Espinosa. *Filosofia e Educação*, Campinas, v. 5, n. 1, p. 52-110, abr./set. 2013.

_____. Espinosa e a Medicina Mentis: algumas notas históricas sobre as matrizes médicas da lógica espinosana e uma discussão sobre a crítica de Espinosa ao dualismo cartesiano. In: Fátima Regina Évora; Thiago Rosales Marques. (Org.). *Do mundo hierarquicamente ordenado à uniformidade material* - Coleção de estudos sobre a história da filosofia da natureza. 1ed. Campinas: Editora Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH - Unicamp), 2020, v. 3, p. 29-76.

RIO DE JANEIRO. Assembleia Legislativa. *Projeto de Lei Nº 2974/2014*. Cria, no âmbito do sistema de ensino do estado do rio de janeiro, o “Programa escola sem partido”. Disponível em: <<http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/scpro1115.nsf/e4bb858a5b3d42e383256cee006ab66a/45741a7e2ccdc50a83257c980062a2c2>>. Acesso em: 24 dez. 2021.

RIO DE JANEIRO. Assembleia Legislativa. *Lei Nº 9277/2021*. Dispõe sobre as garantias constitucionais no ambiente escolar das redes de ensino pública e privada do Estado do Rio de Janeiro. Disponível em: <<http://alerjln1.alerj.rj.gov.br/CONTLEI.NSF/c8aa0900025feef6032564ec0060dfff/4a51805790bd3c5c032586db0060a8df?OpenDocument>>. Acesso em: 24 dez. 2021.

RIO DE JANEIRO. Assembleia Legislativa. *Comunicação Social*. Agora é lei: escolas terão liberdade de opinião garantida. Notícia. Disponível em: <<http://www.alerj.rj.gov.br/Visualizar/Noticia/50607>>. Acesso em: 24 dez. 2021.

ROSENTHAL, M. Spinoza's Republican Argument for Toleration. *The Journal of Political Philosophy*. Oxford, v. 11, n. 3, p. 320–337, 2003.

_____. Tolerance as a virtue in Spinoza's Ethics. *Journal of the History of Philosophy*, v. 39, p. 535-557, 2001.

SPINOZA, B. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução de Emanuel da Rocha Fragoso e Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012

_____. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2008.

_____. *Spinoza: Correspondance; présentation et traduction* par Máxime Rovere. Paris: GF Flammarion, 2010.

_____. *Spinoza Opera*; Ed. Carl Gebhart, 4 vol., Heidelberg, Carl Winters, 1924.

_____. *Spinoza - Premiers Écrits, Œuvres complètes I*. F. Mignini (texte), J. Ganault et M. Beyssade (traduction), PUF: Paris, 2009.

_____. *Obra Completa II: Correspondência completa e vida*. Guinsburg, J; Cunha, N.; Romano, R. (orgs). São Paulo: Perspectiva, 2014.

_____. *Traité Politique*. Traduction d'É. Saisset, revue par Laurent Bove. Introduction et notes par Laurent Bove. Librairie Générale Française, 2002.

_____. *Tratado da reforma do entendimento*. Trad. Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

ZORZO, D. O significado da paz em Maquiavel: desde a guerra como sua condição de possibilidade até seus efeitos cáusticos. *Prometeus. Filosofia em revista*, v. 3, p. 101-117, 2021.