

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO PAULO
ESCOLA DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

LEANDRO RIBEIRO DE MOURA

AAN DE NATUUR VAN DE MENSCH:

A questão da natureza humana em Espinosa, *Breve tratado*, II, Prefácio

**GUARULHOS
2020**

LEANDRO RIBEIRO DE MOURA

AAN DE NATUUR VAN DE MENSCH

A questão da natureza humana em Espinosa, *Breve tratado*, II, Prefácio

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Dias Andrade

**GUARULHOS
2020**

Moura, Leandro Ribeiro.

AAN DE NATUUR VAN DE MENSCH: A questão da natureza humana em Espinosa, *Breve tratado*, II, Prefácio/Leandro Ribeiro de Moura. Guarulhos, 2020. 151 f.

Dissertação de Mestrado - Universidade Federal de São Paulo, Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2020.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Dias Andrade

1. *Breve tratado*. 2. Natureza humana. 3. Prefácio.

LEANDRO RIBEIRO DE MOURA

AAN DE NATUUR VAN DE MENSCH

A questão da natureza humana em Espinosa, *Breve tratado*, II, Prefácio.

Dissertação apresentada ao programa de Pós-graduação em filosofia da Universidade Federal de São Paulo como requisito parcial para obtenção do título de Mestre em filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Dias Andrade

Aprovado em 04 de maio de 2020

Prof. Dr. Fernando Dias Andrade
Universidade Federal de São Paulo

Prof. Dr. Homero Silveira Santiago
Universidade de São Paulo

Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva
Universidade de São Paulo

*À minha avó, Anita Souza Passos Ribeiro, pela
perfeição de seu amor.*

AGRADECIMENTOS

É com imensa felicidade que, em primeiro lugar, posso agradecer ao meu orientador e professor Fernando Dias Andrade. Durante o primeiro ano de graduação – certo de que os meus rumos na filosofia seguiriam em direção a Hegel ou a Marx – a primeira aula do seu curso de filosofia moderna sobre o até então (ao menos para mim) desconhecido Espinosa foi tão impactante, que não só mudaram os muitos e possíveis objetos de pesquisa, como também subverteu toda a minha lógica de pensamento. Espinosa, à medida que as aulas do professor Fernando se desenvolviam, continuava sendo algo como “outro de mim”, pois sua filosofia era estranha a tudo aquilo que já havia conhecido – de fato, o acesso à filosofia de Espinosa se deu pelo “espanto”! De lá para cá, desde os anos de iniciação científica até a finalização da dissertação de Mestrado, as orientações precisas do professor Fernando sempre me motivaram a continuar com o trabalho árduo que é a formação de um historiador da filosofia. Ressalto ainda que a finalização dessa dissertação só fora possível pelo cuidado, paciência, encorajamento e os seus apontamentos precisos; e pode-se falar, sim, dos inúmeros estímulos via e-mail – e a grata surpresa de receber um que levo como ensinamento para vida: “para um espinosano nada é mais incerto do que um amém”.

Agradeço à minha mãe, Tania Cristina Ribeiro de Moura, e ao meu pai, Pedro Patrício de Moura. Pessoas que nunca me negaram o direito à vida, no sentido mais abrangente do termo. E, mesmo que não entendendo o sentido de se estudar filosofia, nunca me abandonaram, ao contrário, sempre acreditaram em mim, me amando com leveza e respeitando a liberdade de minhas decisões.

Embora nunca tenha sido seu aluno oficial, também posso reconhecer com extrema gratidão à vida da professora Marilena Chauí (nunca fui seu aluno oficialmente, mas sempre fui seu discípulo). Primeiro, antes de sonhar em estudar filosofia, enquanto ministra da cultura da cidade de São Paulo, nos anos da então prefeita Luiza Erundina, Marilena propulsionou a consolidação de uma política social e cultural que transformou para sempre o bairro onde moro: a construção da Biblioteca Rubens Borba, localizada no bairro do Ermelino Matarazzo. Só isso já seria o suficiente para colocá-la aqui nessa parte de agradecimentos; contudo – e a minha dissertação é prova disso –, o empenho e a riqueza interpretativa sobre as obras de Espinosa é algo tão magnífico, que não há como não reconhecer a sua importância a todos os estudantes de filosofia, e em especial, aqueles que estudam a filosofia de Espinosa.

Aproveitando o ensejo, sou muito grato pelo carinho de todos os funcionários da Biblioteca Rubens Borba, a minha “biblioteca de Alexandria”; foram dois anos frequentando

e utilizando maximamente o espaço para realizar a minha pesquisa, sendo que nestes anos sempre contei com o apoio afetivo de todos. Mas, em especial, agradeço à minha grande amiga poeta Bruna Salgueiro, que tive o grande prazer de neste espaço encontrar e conhecer: Bruna fez da minha “biblioteca de Alexandria” um paraíso realmente existente.

Agradeço à Frente Democrática do Ermelino Matarazzo pelo acolhimento afetivo de todos os integrantes, e também pelo incentivo ao exercício da cidadania e da luta pelos direitos sociais. Em especial, agradeço aos irmãos Douglas Fonseca e Maurício Fonseca pelo carinho e fortalecimento.

Agradeço a todos os amigos que tive a honra de conhecer na Unifesp: Marcelo Bonanno, Gilmar de Sá Rodrigues, Filipe Camargo, Sann Oliveira, Rodrigo Luna, Beatriz Rocha, Simone Conceição, Deborah Guimarães, Danilo Pescarmona, Regiane Rodrigues, Priscila Testoni, Ricardo Cavalcante, Letícia Santos, Carolina Susae, Daniela Olorryama, Ariana Lackshmi e Ademar Nascimento.

Agradeço aos professores Luís César Oliva e Homero Santiago, pelo carinho e empenho que tiveram com a leitura do meu texto: todas as suas críticas me serviram como estímulo para o aperfeiçoamento do texto resultante da pesquisa. E também agradeço ao professor Marcos Ferreira de Paula, que participou da banca de qualificação e me ajudou bastante na continuação do trabalho.

Por fim, agradeço à Capes pelo apoio financeiro à pesquisa.

[...] um homem perfeito é o que de melhor nós
conhecemos ao ter presente ou diante dos
olhos [...].

Breve tratado, II, 6 (4)

RESUMO

Esta pesquisa tem como objetivo propor um estudo sobre a natureza humana no *Breve tratado* de Espinosa. Lida, quase sempre, de forma comparativa por editores e comentadores, e tratada como um mero esboço incompleto da *Ética*, nosso esforço será o de propor-lhe a devida autonomia a fim de que demonstremos sua completude pelo tema da natureza humana. Sem a comparação e a elucidação de outras obras do filósofo, este livro espinosano será lido pelo procedimento dito estrutural, a saber, por uma leitura interna à obra. Por conseguinte, tentaremos indicar como o tema sobre a natureza humana é posto em discussão ao longo do manuscrito – isto é: na forma que Espinosa leva a sua filosofia ao campo do humano. E, depois de sinalizarmos algumas obras importantes da filosofia judaica e da filosofia cartesiana, que certamente ressoam na maneira em que Espinosa apresenta a sua noção própria de natureza humana no *Breve tratado*, focaremos em como tal tema aparece, ainda que como questão inicial, no interior do prefácio à segunda parte – instante que depende de tudo aquilo que já foi tratado na primeira parte, mas que ao avançar na discussão sobre o tema será de fundamental importância para o que virá mais adiante na segunda parte do livro.

Palavras-chave: Prefácio do *Breve tratado*. Natureza humana segundo Espinosa. Definição espinosana de Homem. Concepção espinosana de Alma.

ABSTRACT

Cette recherche a pour but de proposer une étude sur la nature humaine dans le *Court Traité* de Spinoza. Bien que lu presque souvent de façon comparative par les éditeurs et les commentateurs et traité comme une esquisse inachevée de l'*Éthique*, notre effort sera plutôt de lui rendre son autonomie afin que nous puissions démontrer sa complétude par le thème de la nature humaine. Sans la comparaison et l'élucidation d'autres oeuvres du philosophe, cet écrit sera lu par la procédure dite structurelle, à savoir, par une lecture interne à l'ouvrage. Par conséquent, nous essaierons d'indiquer comment le thème de la nature humaine est mis en discussion tout au long du manuscrit, c'est-à-dire : dans la forme dont Spinoza mène sa philosophie vers le champ de l'humain. Après avoir signalé d'importantes oeuvres de la philosophie juïve et de la philosophie cartésienne, qui résonnent chez Spinoza à l'égard de sa propre notion de nature humaine présentée au *Court Traité*, nous nous concentrerons sur comment un tel thème apparaît, quoiqu'en tant que question initiale, à l'intérieur du préface à la seconde partie. Ce thème dépend de tout ce dont il traite dans la première partie, mais au fur et à mesure, le progrès de la discussion sur le thème aura une importance fondamentale pour ce qui sera développé dans la seconde partie.

Mots-clé : Préface au *Court Traité*. Nature humaine selon Spinoza. Définition de l'homme par Spinoza. Conception de l'âme par Spinoza.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	13
CAPÍTULO 1: A completude do <i>Breve tratado</i> de Espinosa	19
1.1 A autonomia do <i>Breve tratado</i>	19
1.2 Uma leitura estrutural da obra	23
1.3 A forma e o conteúdo	26
1.4 Os núcleos teóricos	39
1.5 A completude da obra e o tema da natureza humana	41
1.6 Ler e interpretar um original perdido	44
CAPÍTULO 2: O estudo da natureza humana no <i>Breve tratado</i>	49
2.1 O homem (<i>Mensch</i>) no <i>Breve tratado</i>	49
2.2 Mapeamento geral sobre o estudo do homem	50
2.3 O prefácio como primeiro <i>leitmotiv</i> da questão.....	63
CAPÍTULO 3: Aspectos gerais sobre a discussão da natureza humana	67
3.1 A escolha de algumas fontes	67
3.2 A filosofia judaica	69
3.2.1 Maimônides	69
3.2.2 Hasdai Crescas	76
3.2.3 Leão Hebreu	80
3.3 Descartes.....	84
CAPÍTULO 4: A <i>Natuur van de Mensch</i> no Prefácio do <i>Breve tratado</i>	91
4.1.1 De Deus ao homem	91
4.1.2 Deus	95
4.1.3 O que é o homem	107
4.2.1 Da “dessubstancialização” à constituição modal	109
4.2.2 A <i>ziele</i> (alma) e o corpo do homem.....	118
4.3.1 O que não pertence à natureza humana	129
4.3.2 O que pertence à natureza de uma coisa.....	134

CONCLUSÃO..... 142

BIBLIOGRAFIA 148

INTRODUÇÃO

O intuito de nossa dissertação é propor uma discussão acerca da *natureza humana* no *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, um dos primeiros escritos de Espinosa. E, como que um prelúdio à nossa proposta, tanto o tema (natureza humana) como a obra (o *Breve tratado*) necessitam de certa justificação. Pois, neste caso, tema e obra padecem de adjetivações, no mínimo, inapropriadas. Se, por um lado, o estudo do homem pela sua natureza é deixado de lado pela recusa de toda metafísica (mesmo que não somente por esta se possa estudar o assunto) e a toda ideia de que possa existir algo que podemos denominar como sendo de sua própria natureza (como se o que é tido como ser social não dependesse de um único ser), por outro, a obra escolhida em questão é a que mais fora recusada pelos estudiosos da filosofia de Espinosa.

Ora, então, pergunta-se: por que estudar este tema tendo em vista tão-somente uma única obra do filósofo?

Começemos pela obra. Roger Chartier, historiador famoso por sua pesquisa voltada à história da leitura e do livro, em lição inaugural no Collège de France, nos instiga ao propor uma relação íntima entre o texto escrito e o sentido que lhe darão no decorrer da história, pois segundo o historiador: “A historicidade primeira de um texto é a que lhe vem das negociações estabelecidas entre a ordem do discurso que governa a sua escrita, seu gênero, seu estatuto, e as condições materiais de sua publicação”¹. São de extrema importância, para a historicidade do texto, a sua produção em si mesma e os significados que lhes foram herdados. O historiador ainda constata o seguinte:

(...) compreender como as apropriações singulares e inventivas dos leitores, dos ouvintes ou dos espectadores dependem, a uma só vez, dos efeitos de sentido visados pelos textos, dos usos e significados impostos pelas formas de sua publicação, e das competências e expectativas que comandam a relação que cada comunidade de interpretação mantém com a cultura escrita².

Sabendo disso, podemos compreender por que o *Breve tratado* ainda está preso a uma forma de leitura que se inicia desde os primeiros momentos de que dele se teve notícia e se mantém, em certa medida, até os nossos dias atuais. Os significados que ao logo dos anos

¹ CHARTIER, R. “Escutar os mortos com os olhos”. Tradução de Jean Briant. *Estudos Avançados*, v. 24, n. 69, p.22, 1 Jan. 2010.

² Id., *ibid.*, p. 26.

foram dados a esta obra ofuscaram a sua importância no interior do *corpus spinozanum*, Marilena Chauí, tomando de empréstimo o título que Umberto Eco dá ao prefácio de seu *O nome da rosa* – ‘Um manuscrito, naturalmente’ –, inicia o seu prefácio à primeira edição brasileira do *Breve tratado* assinalando as peripécias do manuscrito. Destaquemos como a filósofa narra a primeira vez em que se teve notícia do manuscrito:

Chegados a Amsterdã, Stolle e Halmann dirigiram-se à editora da obra espinosana e ali se encontraram com o filho do editor Rieuwertsz, responsável pelas edições de 1677. Qual não foi sua agradável surpresa, relataram eles mais tarde, quando Rieuwertsz filho lhes trouxe um manuscrito, porém não o de um tratado sobre o arco-íris, e sim, vindo ‘da própria mão de Espinosa, uma *Ética* em holandês’, primeira versão da *Ética* em latim, ‘tal como Espinosa a havia composto inicialmente’. O manuscrito não estava redigido em forma geométrica, mas ‘dividido e desenvolvido de maneira contínua como o *Tratado teológico-político*’. Por que não se encontrava nos *Opera Posthuma* nem nos *Nagelate Schriften*, perguntaram intrigados? Rieuwertsz filho, repetindo o que ouvira de seu pai, o qual lhe dissera o que ouvira de Jelles e Meijer, contou-lhes que estes julgaram que a publicação da *Ética* geométrica tornava dispensável a do manuscrito holandês, simples esboço da obra magna. Assim, embora os dois amigos do filósofo conhecessem esse manuscrito, nunca fora publicado porque, no dizer de Rieuwertsz filho, ‘a *Ética* impressa estava melhor acabada do que a manuscrita e era mais famosa do que esta’, um tanto prolixa e de linguagem mais descuidada³.

A pecha de “*Ética* em holandês” ou “primeira versão da *Ética* em latim” dão um sentido ao texto que afasta os leitores e impossibilita a leitura da obra por e nela mesma – uma vez que a *Ética*, sem dúvida, é o *magnum opus* de Espinosa. E o motivo dado por não publicá-la marca muito mais um comentário externo em relação à obra, do que a natureza do próprio manuscrito. E a comparação não para por aí. Pois quando lido, o *Tratado*, ao ser relacionado com a forma precisa e acabada da *Ética*, quase sempre recebeu atribuições negativas feitas por boa parte de seus comentadores. Texto repleto de contradições e um esboço incompleto da filosofia de seu autor – eis a síntese de afirmações feitas por alguns estudiosos que se dedicaram ao livro. E mesmo aqueles que se empenharam ao estudo cuidadoso da obra – e o mais importante é, sem dúvida, Filippo Mignini, com uma tradução para o italiano⁴ que acompanha um comentário a todas as passagens do livro – não conseguiram, aqui e ali, quase que inevitavelmente, deixar de recorrer à *Ética*. Em suma, o *Breve tratado* de Espinosa é marcado por uma história cuja significação é dada em comparação às outras obras de seu

³ CHAUI, M. *Breve relato*. In: ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2014, p. 8.

⁴ Cf. MIGNINI, F. *Korte Verhandeling, van God, de Mensch, en deszelvs Welstand = Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*. Introduzione, edizione, traduzione e commento di Filippo Mignini. L'Aquila: Japadre, 1986.

autor, ou seja, é uma obra cuja leitura não leva em consideração a sua própria natureza; pelo que se carece elucidar o *Tratado* e a quem se destina.

Com efeito, como devemos ler o *Breve tratado* de Espinosa?

Temos ciência que há diversas formas de se ler um texto de filosofia. Todavia, justamente por ser um texto espinosano que sempre é considerado com base em sua relação com os demais, a nossa primeira tarefa aqui é de lhe conceder, ainda que experimentalmente, autonomia. Isso significa livrá-lo da pecha de esboço incompleto e não relacioná-lo com as demais obras do filósofo. O movimento para que isso aconteça não é senão, a contrapelo da tradição, ler o texto nele e por ele mesmo. Sabe-se da dificuldade que isso envolve: o texto do *Breve tratado* chega-nos de cópias e traduções de um original perdido, o que em termos filológicos, representa uma grande perda. Se o que temos são cópias neerlandesas de um original latino perdido, então, como dar autonomia à obra em relação às outras de seu autor? Isso não representaria um prejuízo à sua interpretação?

As questões acima nos induzem a outras: qual a importância da língua e da linguagem para se apreender um conceito, na filosofia de Espinosa? De maneira mais precisa, como poderemos ser precisos em nossa interpretação, caso haja dificuldades apresentadas pelo texto?

Ora, se não temos até o momento o original, restam-nos as traduções; e é com elas que manteremos nosso esforço de realizar uma leitura interna à obra. A linguagem, tal como tratada em todas as obras do filósofo, é carapaça; deve-se atentar ao sentido próprio que Espinosa dá a cada um dos conceitos que ele se propõe a discutir, respeitando a sua disposição na obra. E é somente por uma leitura da obra pela obra que podemos identificar o quanto o *Tratado* (ainda que caracterizado como *Korte*, em português ‘*Breve*’) é ou não completo. Nesse sentido, o instrumento de que dispomos e que nos parece ser mais eficaz é, ao menos em parte, uma leitura estrutural. Embora uma dissertação de mestrado não dê conta de uma leitura que pretenda ser estrutural no sentido amplo, tal procedimento de leitura serve para que enxerguemos com precisão um determinado conceito ou tema que emerge do interior do texto.

Talvez o procedimento de ler um texto de filosofia segundo sua estrutura não garanta uma abordagem que lhe ofereça uma interpretação, a saber, a apreensão do sentido de uma filosofia⁵; mas garantirá que adentremos ao interior de uma obra vista, desde a escolha por seu ineditismo de não publicação até a oportunidade de sua publicação já no século XIX, como

⁵ Cf. CHAUI, M. “Texto e contexto: a dupla lógica do discurso filosófico”. *Cadernos Espinosanos*, n.37, p. 16, 28 dez. 2017.

incompleta e sem muito valor. Pelo simples fato de ter sido escrita por um filósofo de grande porte (como é Espinosa, desde a sua juventude), tal obra já mereceria toda a atenção; mas, diante de toda a iluminação que a *Ética* oferece a toda a história da filosofia, o ofuscamento de outros textos de Espinosa veio a ser inevitável. Donde que a maneira de valorizar o *Breve tratado* não é comparando-o à *Ética*, mas buscar entender a filosofia que aquele nos oferece (naquele já não haveria o que poderíamos identificar como uma intuição filosófica de seu autor, independente da forma em que a sua filosofia era lá apresentada?).

Dito isso, passemos ao tema da natureza humana. O tema, apesar de ser uma inquirição que parte do próprio pesquisador, em primeiro lugar integra-se às principais discussões da história da filosofia; e, depois, porque será esta a via de acesso à verificação do quanto o *Breve tratado* pode ser considerado uma obra completa. Ainda hoje as discussões sobre a natureza humana pautam, mesmo que de forma diferente, algumas das temáticas contemporâneas; porém, não são as nossas questões atuais que nos movem à sua pesquisa, e sim, a maneira com que o nosso filósofo, por meio dessa sua obra de juventude, responde, pelo tema da natureza humana, à história e à época nas quais está inserido. Nesse sentido, o *Breve tratado* marca o instante inicial em que o homem e a sua natureza são abordados na filosofia de Espinosa.

Vale-se ressaltar que a natureza humana é discutida desde os primórdios da história da filosofia; mas será no século XVII, em especial, que a discussão receberá novos rumos. Período reconhecido pelas grandes descobertas científicas, além das inovações referentes às novas concepções sobre a natureza exterior – ou do mundo externo e de seu funcionamento –, os sistemas filosóficos também integrarão aos seus discursos uma nova concepção do homem e de sua natureza. Enfatizando o quanto as discussões políticas e religiosas, no século XVII, pressupõem algo acerca da concepção de natureza humana, E. Bréhier constata:

Nenhum século manifestou menos confiança nas forças espontâneas de uma natureza abandonada à sua sorte do que o século XVII. Onde se poderia encontrar pintura mais desfavorável do homem natural, do homem sem regras, entregue ao embate das paixões, do que entre os políticos e moralistas desse século?⁶

Bréhier, no trecho supracitado, foca no quanto a questão do que é a natureza do homem se entrelaça com aspectos da política. Isso nos serve para apontar que o tema está em voga no contexto da época. Descartes, autor cujo sistema filosófico instiga radicalmente os debates

⁶ BRÉHIER, E. *História da Filosofia*. Tradução de Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: mestre jou, v. 1, 1977, p. 9.

seiscentistas, tem de lidar com a questão desde as suas primeiras obras. Tal projeto se inicia já no seu *Tratado sobre o Homem* (publ. 1662), aprofunda-se como parte essencial da certeza do *cogito* em suas *Meditações Metafísicas* (1641) e se encerra em suas *Paixões da Alma* (1649) (obra que finaliza a tentativa cartesiana de explicar a natureza humana). Vê-se que, numa das principais filosofias da época, o tema atravessa as suas principais obras.

Em Espinosa, o primeiro lugar em que o vemos tratar do homem já é em sua primeira obra, o *Breve tratado* – que traz no título os seus principais assuntos: Deus, o homem e o seu bem-estar. E, para além de estar inserido num contexto no qual o homem é objeto de estudo dos grandes sistemas filosóficos, é a forma pela qual Espinosa coloca a questão no *Tratado* que nos importa. Pois ao levar a sua filosofia ao campo do que é humano, Espinosa terá de movimentar aspectos da metafísica, da física, da epistemologia e da ética (e talvez uma pequena política?) – todos os núcleos necessários para que possamos argumentar em prol de que há no *Breve tratado* uma filosofia completa. Dar-se-ia tal completude, por exemplo, para interromper a discussão no estudo de Deus⁷. Sendo assim, o *Breve tratado*, ao ter que lidar com a questão do homem, vincula todos os núcleos que permitem compor uma filosofia completa.

O que faz Espinosa levar a sua filosofia ao campo do homem? Como que, pelo interior da obra, o homem é posto em discussão? Há uma definição completa de natureza humana na obra? Como estudar este tema, tão precioso na história da filosofia e no século XVII?

Estudar a natureza humana, portanto, é lidar com uma discussão ampla. Entender o homem é saber se este pode ser discutido em termos metafísicos, o que envolve algo acerca de como é constituído o seu ser e como se dá a sua existência; e também o que é a sua alma (ou a sua mente), o que é o seu corpo, quais as suas formas de conhecer, a suas paixões e, por fim, o que é a sua liberdade. Aspectos que se encontram espalhados na história da filosofia, e aos quais Espinosa dará uma resposta.

Como o texto do *Breve tratado* dialoga com outras filosofias? Como a discussão sobre a natureza humana, tal como é desenvolvida nesta obra, sugere a contribuição de outros sistemas filosóficos? Podemos supor algumas relações da filosofia de Espinosa no *Breve*

⁷ Em vez disto, Espinosa inclui um *prefácio* à segunda parte da obra, para que assim possa levar a sua filosofia ao campo do humano. (Doravante, para referirmos ao *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*, também usaremos a abreviação do título em neerlandês *Korte Verhandelng (Breve tratado)* ou até mesmo a sigla KV. As referências ao próprio texto da KV serão indicadas conforme a regra adotada pela Marilena Chauí (*Nervura do Real*, 1999): em algarismo romano serão indicadas as partes, em arábico os capítulos e entre parênteses os parágrafos: KV, I, 1 (2); indicam-se em ordinal os diálogos: KV, I, 2, 1º dial. Adotaremos a tradução e o número de página da edição: *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2014). Cf. KV II, Pref. (1-5), pp. 89-91.

tratado (seja para confrontar, seja para assimilar) com outras filosofias. Para isso devem ser consideradas as obras que o nosso jovem filósofo já havia estudado, em especial aquelas que mais influenciam a sua aceção de natureza humana. Será em alguns autores da filosofia judaica e, principalmente, na filosofia cartesiana, que buscaremos as principais fontes que contribuíram para que Espinosa, no *Tratado*, construísse a sua própria noção sobre o tema. Alguns autores da filosofia judaica são importantes porque é neles que Espinosa, pela primeira vez, ainda muito jovem, vira o homem ser abordado; e a filosofia cartesiana, por ser, sem dúvida, aquela que mais ressoa na filosofia do *Tratado*.

Por fim, feita essa relação entre a obra e o tema que nela discutiremos, nossa dissertação será disposta em quatro capítulos. No capítulo 1, com o objetivo de sustentar que o *Breve tratado* é uma obra autônoma e que merece ser lida sem comparação com recurso a outras, buscaremos mostrar a sua completude, beneficiando-nos de uma leitura estrutural que nos garanta uma leitura interna da obra, percorrendo sua forma e seus conteúdos principais, assim identificando o quanto, através do tema da natureza humana, poderemos contemplar maximamente a integridade filosófica desse manuscrito cujo original segue perdido. No capítulo 2, tentaremos demonstrar como deve ser adequadamente estudada a natureza humana no *Breve tratado*; para isso, selecionaremos as principais passagens em que a discussão sobre o homem é colocada na obra e, por conseguinte, concentrar-nos-emos no instante fundamental em que se põe ali a questão (o prefácio à segunda parte do *Breve tratado*). O capítulo 3 terá como finalidade recorrer a algumas fontes de alguns textos filosóficos tradicionais a partir dos quais – ou contra os quais – o *Breve tratado* discorre sobre o tema da natureza do homem; para tanto, faremos uma brevíssima abordagem de alguns autores da filosofia judaica (Maimônides, Hasdai Crescas e Leão Hebreu) com o nosso foco na maneira com que desenvolveram a noção de natureza humana, e em algumas obras da filosofia de Descartes. Por fim – e à luz dos passos anteriores –, o capítulo 4 procurará retomar e desenvolver uma leitura minuciosa do prefácio à segunda parte do *Breve tratado*, a fim de que possamos perceber como a questão da natureza humana aí se inaugura na filosofia espinosana.

CAPÍTULO 1

A Completude do *Breve tratado de Espinosa*

1.1 A autonomia do *Breve tratado*

O *Breve tratado* de Espinosa, desde a sua “pré-história”⁸, carrega o peso de ser relacionado e comparado com a *Ética* – o *magnum opus* do autor.

Em linhas gerais, isso pode ser constatado desde meados do século XVIII, quando Stolle e Halmann, a partir do que testemunharam de Rieuwertsz, relataram a existência de um manuscrito de Espinosa referindo-se a esse como “uma *Ética* em holandês”, que era uma primeira versão da *Ética* em latim, tal como Espinosa a “tinha de início redigido”⁹. Essa *Ética* em holandês, contudo, era muito diferente daquela que foi impressa, pois não estava escrita em forma geométrica, mas sim “dividida em capítulos” e “disposta em série contínua, como no *Tratado Teológico-Político*”¹⁰. Também sabemos através desse relato, o motivo pelo qual os amigos de Espinosa, Jarig Jelles e Lodewijk Meijer (1677)¹¹, optaram por não imprimir o manuscrito: “[...] porque há uma bela edição da obra em latim, mais organizada, enquanto que o tratado deixado por imprimir estava redigido de uma forma bem mais livre [...] e era um pouco prolixo”¹². Assim, ausente tanto nos *Opera Posthuma*, como nos *Negelate Schriften*, julgou-se que o “manuscrito em holandês” era dispensável, visto que ele era um simples esboço da obra magna.

A confusão entre “*Ética* latina impressa” e “*Ética* holandesa não impressa” somente foi esclarecida durante o século XIX, com a *Nota* encontrada pelo estudioso alemão Eduard Boehmer na livraria de Frederik Muller. E, logo depois, apareceram duas cópias do manuscrito perdido: a primeira denominou-se Manuscrito A (redigido na caligrafia e no estilo dos textos holandeses do século XVII, mas de autoria não identificada) e a segunda Manuscrito B (redigido no século XVIII pelo cirurgião amsterdâmês chamado de Johannes

⁸ Expressão cunhada por Atilano Domínguez em referente ao momento em que, os estudiosos alemães Gottlieb Stolle e Hallmann (1703), tiveram notícias de uma “*Ética* em holandês” escrita por Espinosa. DOMÍNGUEZ, A. *Introducción*. In: Spinoza: Tratado breve. Madri: Alianza, 1990, p. 8.

⁹ Apud DOMÍNGUEZ, *ibid.*, p. 8

¹⁰ Apud DOMÍNGUEZ, *ibid.*, loc. cit.

¹¹ Jelles e Meijer foram os amigos de Espinosa responsáveis pela publicação de sua obra póstuma (1677), que em latim recebeu o título de *B. de S. Opera Posthuma* e em Holandês de *Negelate Schriften van B.d.S.*

¹² Apud DOMÍNGUEZ, *op. cit.*, p. 9.

Monnikhoff). A *Nota* foi um achado muito importante para o conhecimento de uma obra espinosana até então não publicada e de um *Compêndio* do seu conteúdo; mas, pelo conteúdo da *Nota*, podemos perceber o testemunho do *Tratado manuscrito* ainda preso à *Ética*: “Por seu estilo e por sua construção, é fácil ver que se trata de uma das primeiríssimas obras do autor, que dela se serviu como um esboço de seu pensamento para compor sua *Ética*”¹³. E isso também ocorreu na publicação do Manuscrito B impresso por Johannes van Vloten, um especialista em Espinosa, que decidiu publicar um suplemento à obra espinosana e oferecê-lo aos leitores, os quais, então, “poderiam conhecer as várias maneiras como a *Ética* havia sido elaborada”¹⁴.

Justamente com o aparecimento público dos dois manuscritos da *KV*, vieram também as suas edições, suas traduções e seus estudos. E a comparação com a *Ética* e com outros escritos espinosanos se manteve de maneira ainda mais incisiva, pois doravante será posto em discussão o seu próprio conteúdo filosófico e, por assim dizer, o valor da filosofia espinosana nesse momento de origem.

J. Freudenthal (1897), que influenciou em grande medida a história interpretativa da redação da *KV*¹⁵, julgou que nenhum outro escrito espinosano mostra tão grande quantidade de erros contra a mais simples exigência da lógica e da arte de escrever, pelo que a cada momento pode-se identificar “conceitos incoerentes, pensamentos repetitivos, afirmações infundadas, demonstrações erradas, discrepantes contradições e outros defeitos da pior espécie”¹⁶. Mesmo reconhecendo, mediante o seu conteúdo, que o manuscrito é de origem espinosana, Freudenthal assegura que ele constitui “um primeiro esboço incompleto da filosofia de Espinosa”, e que prestes à preparação da *Ética*, o autor a teria abandonado pela sua “insuficiência do conteúdo e imperfeição da forma”¹⁷.

Na tradução francesa organizada por Roland Caillois e Madeleine Francès (1954) há uma *Notice* anteposta ao texto de Espinosa, em que Francès diz que “após a publicação das páginas manuscritas em holandês – intituladas de *Breve tratado* – [...], nenhuma edição, nenhuma tradução de Espinosa ousou dizer-se completa sem a inclusão desse presumido primeiro esboço da *Ética*”; mas que, na verdade, exceto nas “mãos de comentadores especializados desse filósofo ou de críticos de textos desconfiados por ofício”, segundo

¹³ Apud MIGNINI, *Introduzione*. In: Spinoza – Kort Verhandelng, van God, de Mensch, en Deszelvs Welstand = Breve tratatto su Dio, l'uomo e il suo bene. L'Aquila: Japadre, 1986, p. 14.

¹⁴ CHAUI, M. *Breve relato*. In: ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2014, p. 10.

¹⁵ A edição de Freudenthal serviu de base, por exemplo, às edições de Meijer (1899) e de Gebhardt (1925).

¹⁶ Apud MIGNINI, op. cit., p. 27. *Tradução nossa*.

¹⁷ Apud MIGNINI, op. cit., loc. cit. *Tradução nossa*.

Francès, “a confrontação dessa cópia suspeita com o resto da obra de Espinosa oferece muito mais inconvenientes do que vantagens”¹⁸.

O *Breve tratado* terá merecida atenção somente com a edição crítica e a análise detalhada de seu conteúdo realizada por Filippo Mignini (1986). Essa nova versão da *Korte Verhandeling* será justificada pelo “limite da precedente edição de Gebhardt e pela necessidade de promover uma maior atenção aos estudos em torno desta primeira formulação da *Ética* espinosana, fornecendo a ela um instrumento confiável e útil”¹⁹. Ademais, quanto às interpretações segundo as quais este *Tratado* possui uma “presença supérflua” no conjunto das obras espinosanas, Mignini afirma que isso só se explica por ele ser pouco estudado e, em muitas vezes, de maneira insatisfatória²⁰. Assim, a proposta do seu trabalho é o de oferecer a “possibilidade de entender de modo novo a relação entre a *Korte Verhandeling* e outros escritos de Espinosa, em particular, o *Tractatus de intellectus emendatione*, e de estudar com maior precisão a evolução da *Ética*”²¹. De fato, Mignini está na contramão de todos os comentários e traduções que antecedem os seus estudos; e seu estrênuo trabalho passou a ser reconhecido como principal referência nas pesquisas sobre a obra. Todavia, a sua edição crítica e analítica, embora seja de grande importância, também compara a *KV* com as outras obras de Espinosa.

Após a edição de Mignini, as traduções, os comentários e as pesquisas sobre o *Breve tratado* receberam um novo nível de exigência. Em 1990, sob os cuidados do próprio Mignini, fora publicado o livro *Dio, l'uomo, la libertà: studi sul 'Breve trattato' di Spinoza*. A publicação resultou de um congresso internacional realizado em Aquila (Itália) no ano de 1986 sobre os temas fundamentais do *Tratado*, ou seja: Deus, o homem e a sua liberdade. Mesmo nos dias atuais, livros produzidos como o desse encontro são raridades no cenário interpretativo sobre a *KV*.

Ainda nos anos 90, na Espanha, Atilano Domínguez, utilizando-se da edição em italiano de Mignini, lança a sua tradução espanhola; nessa tradução também constam notas explicativas referentes a algumas passagens. A abertura dada pela pesquisa realizada por Mignini, que foi uma “revolução” nos estudos da *KV*, parecia manter-se nos anos subsequentes. Porém não foi isso que ocorreu. A obra ainda permanece escondida atrás da grandeza da *Ética*. No Brasil, por exemplo, a primeira tradução é de 2014, realizada pelos

¹⁸ FRANCÈS, M. *Notice*. In: CALLOIS, R.; FRANCÈS, M. MISRAHI, R. *Spinoza Œuvres Complètes*. Paris: Gallimard, 1954, p. 3. *Tradução nossa*.

¹⁹ MIGNINI, op. cit., p. 33. *Tradução nossa*.

²⁰ Cf. MIGNINI, op. cit., p. 34.

²¹ MIGNINI, op. cit., loc. cit. *Tradução nossa*.

professores Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Oliva; e até o momento são pouquíssimas as dissertações, teses, artigos etc., sobre esse *Tratado*. Uma breve pesquisa feita nos principais bancos de teses e dissertações do Brasil indicou apenas dois trabalhos defendidos que investigam a *KV*: a dissertação de Luis Marcelo Rusmando *Multiplicidade de Atributos e Monismo em Espinosa* (2010) e a tese de Fran Oliveira Alavina *Espinosa, leitor de Leão Hebreu: um estudo sobre o Breve tratado* (2017). Nota-se, contudo, que ambos os textos não são especificamente sobre a *KV*, mas tratam dela como passagem aos seus respectivos objetivos.

Essas são algumas das razões que levaram à desconfiança e à desvalorização do *Breve tratado* ante ao conjunto do *corpus spinozanum* – e talvez não pudesse ser diferente, dadas as peripécias que marcaram a sua trajetória. Vimos que as referências ao *Breve tratado* tendem a classificá-lo, ou como mero rascunho da *Ética*, ou como uma obra que depende de outras para sua elucidação.

Todavia, seria o *Breve tratado* um mero esboço da *Ética*? O fato de verificarmos, nesta última, um texto melhor acabado e reconhecido pelo próprio filósofo como expressão máxima de sua filosofia, deveria mesmo ofuscar a existência da primeira?

Vale lembrar que a pecha de “esboço” e, mais ainda, de “esboço da *Ética*” atribuída ao *Breve tratado* é, no mais das vezes, realizada por meio de uma leitura comparativa. Não se privilegia a leitura da obra por ela mesma, mas por meio da submissão a outros escritos espinosanos, em especial, a *Ética*. Contudo, nesse tipo de leitura, fica difícil enxergarmos a filosofia de Espinosa tal como aparece para nós nesse momento de origem, uma vez que sempre temos como mediação as suas outras obras. A *KV*, como vimos neste breve histórico, foi considerada apenas como um esboço ou um escrito incompleto tomado de contradições porque os juízos em relação a ela decorrerem de uma análise externa e indireta à própria obra.

Será preciso, portanto, nos concentrarmos numa *leitura autônoma* da *KV* em relação a principalmente a *Ética* e a todos os textos futuros de Espinosa, a fim de que possamos realizar uma leitura interna à própria obra. Em certa medida, a história do reconhecimento do manuscrito foi contaminada pela leitura da *Ética*, o que impossibilitou um estudo mais sério e detalhado desse momento em que a filosofia de Espinosa está em surgimento e primordial desenvolvimento. Seja porque a *Ética* ainda não havia sido redigida, seja porque também o próprio autor da *KV* não se remeta a nenhum outro escrito seu, para o nosso desafio aqui será interessante considerar a *KV* em relação à sua própria estrutura. Nesse sentido, o nosso estudo não parte da consideração de que a *KV* é uma espécie de *negativo da Ética* (ou seja: ante o *opus magnum* do filósofo comparamos, iluminamos e, depois, descartamos aquela que seria

uma obra menor, inacabada e menos importante); pelo contrário, a princípio deixaremos todos os outros livros de Espinosa de lado, para que possamos, assim, analisar a *KV* respeitando a maneira que aí Espinosa formula e responde a algumas questões. Seja qual for o aspecto que nos será objeto de análise, somente poderemos retirar as nossas devidas conclusões a partir de uma leitura detida na obra.

Com efeito, eis o que denominamos como leitura autônoma da *KV*: o esforço de analisar o seu texto de maneira direta, sem que tenhamos de recorrer à *Ética* nem a outro texto, nem a considerar estes um texto melhor acabado que nos possibilitaria o esclarecimento de algumas passagens e conceitos, nem a considerar aquele uma obra que somente tem valor porque anteciparia, em certa medida, todas as questões que serão propostas na *Ética*. Nosso objetivo é ler a *KV* (que aqui vem a ser lida não segundo suas traduções, mas segundo a dependência de um duplicado manuscrito) com o olhar de um crítico textual – ou seja, um tipo de arqueólogo com relação a sua fidelidade ao reconhecimento do documento tal como se encontra – e com o olhar voltado à singularidade do objeto – ou seja, tal como quando um etnólogo toma uma tribo em sua estrutura singular²². E a maneira de se fazer isso é por meio de uma leitura dita estrutural do texto, pois privilegia a leitura interna com relação ao texto e a própria estrutura da obra.

1.2 Uma leitura estrutural da obra

O *Breve tratado* já apresenta uma filosofia sistemática de seu autor. Por conseguinte, nada mais importante do que, num primeiro momento, nos prendermos às “malhas estreitas de seu texto”²³, a fim de que possamos analisar alguns de seus conceitos. O notável trabalho de Martial Guéroult, em *Descartes segundo a ordem das razões*, serve-nos de referência. Com foco nas *Meditações*, Guéroult busca identificar nas estruturas da obra a filosofia de Descartes, pois “é por meio delas que se constitui seu monumento a título de filosofia, por oposição à fábula, ao poema, à elevação espiritual ou mística, à teoria científica geral, ou às opiniões metafísicas”²⁴. Tais estruturas são demonstrativas e combinam os meios lógicos aos arquitetônicos, fazendo do estudo da obra filosófica um processo de validação que “visa inclinar ou constringer a inteligência do sujeito a um juízo de ratificação relativo à verdade do

²² Cf. CHAUI, M. “Texto e contexto: a dupla lógica do discurso filosófico”. *Cadernos Espinosanos*, n. 37, p. 19, 28 dez. 2017.

²³ Cf. GUÉROULT, M. *Prefácio*. In: *Descartes segundo a ordem das razões*. Tradução de Érico Andrade, Enéias Forlin, Marisa Donatelli, César Battisti e Alexandre Soares. São Paulo: Discurso editorial, 2016, p. 9.

²⁴ GUÉROULT, *ibid.*, p. 11.

ensinamento doutrinal”²⁵. É recomendável, segundo Guérout, a todas as filosofias esse procedimento de leitura rigorosa do texto se o interesse de cada comentador é o de explicá-la. Em síntese, pontuada a exigência de explicitar a estrutura de determinada obra de filosofia, Guérout mostra que, no caso do Descartes das *Meditações*, é preciso “colocar a nu” a *ordem das razões* que formam as suas estruturas demonstrativas (o que só é possível se seguirmos os movimentos internos do próprio texto)²⁶.

Nessa mesma linha, Victor Goldschmidt frisa que a filosofia é explicitação e discurso, pois ela “se explicita em movimentos sucessivos, no curso dos quais produz, abandona e ultrapassa teses ligadas umas às outras numa ordem por razões”²⁷. A progressão desses movimentos, que se efetua num *tempo lógico*, dá à obra a sua estrutura; e, assim, caberá ao historiador da filosofia uma interpretação que consistirá em “reaprender, conforme a intenção do autor, essa ordem por razões e em jamais separar as teses dos movimentos que as produziram”²⁸. Para tanto, é necessário sujeitar nos ao pensamento do filósofo tal como nos é apresentado mediante a estrutura da obra, e em vez de fazer-se analista, médico, confessor (ou seja: colocar-se acima do sistema) o intérprete precisa, em relação ao filósofo, fazer-se primeiramente discípulo.

A temporalidade lógica desses movimentos do pensamento filosófico se inscreve na estrutura interna da obra e não fora dela. Pois, segundo Goldschmidt, recolocar os sistemas num tempo lógico significa “compreender sua independência, relativa talvez, mas essencial, em relação aos outros tempos que as pesquisas genéticas os encadeiam”²⁹. Esses tempos externos à estrutura da obra, isto é, a história dos fatos econômicos e políticos, a história das ciências, a história das ideias gerais etc. apesar de fornecem um quadro indispensável, não se constituem como filosóficos para as exposições das filosofias. Conclui-se, pela independência do tempo lógico ao tempo histórico, que o essencial de uma filosofia está na estrutura interna da obra, objeto o qual deverá ser analisado pelo intérprete: “Ora, o historiador não é, em primeiro lugar, crítico, médico, diretor de consciência; ele é quem deve aceitar ser dirigido, e isso, consentindo em colocar-se nesse tempo lógico, de que pertence ao filósofo a iniciativa”³⁰.

²⁵ Id., *ibid.*, loc. cit.

²⁶ Cf. Id., *ibid.*, p. 13.

²⁷ GOLDSCHMIDT, V. *Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos*. In: A Religião de Platão. Tradução de Ieda Porchart Pereira e Oswaldo Porchart Pereira. São Paulo: DIFEL, 1970, p. 140.

²⁸ Id., *ibid.*, loc. cit.

²⁹ Id., *ibid.*, p. 144

³⁰ Id., *ibid.*, p. 147.

Poder-se-á objetar que a leitura estrutural de texto não é suficiente para interpretar o *sentido de uma filosofia* – e não nos faltariam teóricos para aprofundarmos essa discussão. Como não é o nosso interesse nos estendermos no assunto, apenas pontuemos o que Marilena Chauí diz: “[...] é necessário compreender de onde o filósofo fala (qual experiência que se torna tema de sua reflexão), a quem se dirige, contra quem escreve, por que decidiu escrever e os efeitos de sua escrita”³¹. Nesse caso, o texto do filósofo e o contexto no qual ele se insere não são duas instâncias separadas que cabe ao interprete unificar, pois há uma relação do filósofo com a “experiência imediata de seu presente que suscita e exige o trabalho de pensamento que interroga e interpreta o sentido dessa experiência”³². Todavia, mesmo para a filósofa, o trabalho de leitura estrutural é indispensável para a compreensão argumentativa do filósofo e para uma primeira leitura rigorosa dos textos de uma determinada filosofia³³. Se pensarmos que, especificamente como é o caso da *KV*, em que a obra costuma ser lida pela lente de outras, o primeiro trabalho a se fazer será o de adentrarmos, antes de tudo, em sua estrutura interna e, somente depois, continuarmos a tarefa de interpretar a obra de forma um pouco mais aprofundada.

Deve-se destacar que Mignini foi um dos poucos a realizar esse trabalho. Embora nem toda a análise das passagens da obra escape radicalmente das comparações com o *Tratado da Emenda do Intelecto* e com a *Ética*, o esforço de seu comentário é o de seguir a ordem determinada que essa produção se dispõe, bem como o de interpretá-la conforme o “desvelamento da lei na qual o texto é determinado e explicado [...]” em sua forma singular³⁴. Mignini é o primeiro a oferecer um estudo extenso e rigoroso sobre a *KV*; e isso foi realizado respeitando a obra como uma exposição sistemática da filosofia de Espinosa e estudando-a em si e por si mesma como um todo autônomo³⁵.

É necessário, portanto, nos voltarmos ao interior da *KV* a partir de uma leitura estrutural de seu texto, pois essa obra possui uma estrutura que põe uma conceitualização e sistematização fundada nela mesma e não fora dela. Evidentemente que uma leitura estrutural de determinada obra exige a apreensão precisa de todos os conceitos que a obra comporta, pelo que o nosso objetivo não será propor uma tarefa quase que irrealizável para uma dissertação de Mestrado. Porém, sob a orientação de uma leitura estrutural de texto, pretendemos realizar, uma análise interna à própria obra; e, para tanto, veremos como uma

³¹ CHAUI, M. “Texto e contexto: a dupla lógica do discurso filosófico”. *Cadernos Espinosanos*, n.37, p.15, 28 dez. 2017.

³² Id., *ibid.*, loc. cit.

³³ Id., *ibid.*, loc. cit.

³⁴ MIGNINI, op. cit., p. 372. *Tradução nossa*.

³⁵ Cf. MIGNINI, op. cit., p. 386.

determinada questão discutida no interior da *KV* pode ser nosso objeto de estudo, sem que para isso tenhamos que recorrer às outras obras do filósofo. O nosso principal objetivo aqui é nos deixarmos levar pelo conteúdo interno da obra e nos tornar *discípulos* desse Espinosa que nos é apresentado pelo manuscrito.

1.3 A forma e o conteúdo

Passemos propriamente à *forma* e ao *conteúdo* do *Breve tratado*. No que tange à forma, a *KV* comporta diversos gêneros textuais – e talvez isso se dê porque esta obra representa uma fase experimental do filósofo, em que ainda se busca a melhor maneira de apresentar e acomodar a sua filosofia. O resultado dessa diversidade faz da *KV* uma obra estruturada em *partes, capítulos, notas, diálogos, prefácio, conclusão e apêndices*; e no interior de cada uma dessas estruturas abrigam *demonstrações, proposições, definições, axiomas e corolário*. Assim, as diferentes formas que integram o conjunto da obra, ao invés de somente marcar certa indecisão do filósofo, pode nos servir para perceber como que tais recursos utilizados pelo autor são importantes para estruturar o conteúdo de sua filosofia.

A começar pelo título que dá nome ao *Breve tratado* (*Korte Verhandeling*), ele sugere uma divisão tripartida: de Deus (*Van God*), do homem (*de Mensch*) e do seu bem-estar (*en deszelfs Welstand*). Mas, pelo interior da obra, vemos somente duas partes explicitamente divididas. A *primeira* é destinada a Deus (*God*); e a *segunda* é destinada ao homem (*Mensch*) e ao seu bem-estar (*Welstand*), sem que haja qualquer interrupção direta entre estes dois temas (embora Espinosa se dedique, depois de algumas questões fundamentais sobre o homem, ao tema do bem-estar). Para a primeira parte, sobre Deus, a obra possui dez capítulos, sendo que são inseridos dois *diálogos* (*Zamenspreeking*) entre os capítulos 2 e 3. E para o tema da segunda parte, há um *prefácio* (*Voor reeden*) inserido logo após o encerramento da primeira, que introduz os vinte e seis capítulos subsequentes destinados aos dois temas que também dão título à obra, que são o homem e o seu bem-estar. O *Breve tratado* não se encerra na segunda parte, pois há ainda dois *apêndices* (*Anhangzel*) que podem ser distinguidos essencialmente entre, de um lado, a discussão sobre substância e os atributos, e de outro, a discussão sobre a alma humana.

Notemos que cada uma das *duas partes* que estão separadas na obra (embora o título do livro possua uma divisão tripartida: Deus, o homem e o seu bem-estar) servem para especificar o principal objeto a ser investigado. Na primeira parte, o foco de Espinosa é

propor uma discussão sobre Deus e algumas questões que estão diretamente envolvidas a Ele, como por exemplo: a sua existência, os seus atributos, as suas propriedades e os atributos que não Lhes pertencem; enquanto que a segunda gira em torno do que diz respeito ao homem e ao seu bem-estar, como: os seus modos, os seus tipos de conhecimentos, as suas paixões, sua felicidade e a sua liberdade.

É evidente que, se seguimos a ordem demonstrativa dos conceitos, a primeira parte não deve sua compreensão à segunda, conquanto tanto o *prefácio* como tudo que será tratado nos capítulos subsequentes da segunda parte merecerá a devida atenção da primeira. E veremos que Deus não sai de cena (ainda que seja posto em discussão de forma indireta) na segunda parte e, sem dúvida, o homem e tudo que a ele concerne não poderá ser analisado sem aquilo que se tratou sobre Deus na primeira. Tanto é assim que, entre a primeira parte e a segunda, o *prefácio* será de extrema importância para o que se dirá sobre o homem, funcionando como um “nexo” entre as duas grandes divisões do livro. Localizado entre os capítulos da primeira e da segunda parte, o *prefácio* será construído como dedução daquilo que foi posto na primeira; e mais: ele avança em algumas questões sem as quais não haverá como compreender o restante da obra. Isso mostra uma dependência da segunda parte em relação à primeira e também uma relação entre ambas as partes, sendo o *prefácio* o principal ponto de ligação.

As duas partes também contam com a divisão entre os capítulos, cada um com um título próprio (primeira parte: “Que Deus existe”, “O que Deus é”, “Que Deus é causa de tudo” etc.; segunda parte: “Da opinião, da crença e do saber”, “O que são a opinião, a crença e o conhecimento claro”, “Origem da paixão. Da Paixão vinda da opinião” etc.). É evidente que o título encabeça o que será discutido no interior de cada capítulo, mas vale notar ainda que os capítulos, e o que cada um deles apresenta como assunto a ser discutido, também segue uma ordem demonstrativa necessária, importante na maneira em que gradualmente os conceitos são apresentados. Tal ordem não é aleatória, de sorte que o que se apresenta por primeiro, além de ser o primeiro objeto a ser apreendido por uma ordem necessária, também é o que será preciso conhecer para o que será discutido na sequência. Por exemplo, iniciar o livro *pela existência de Deus* e depois discorrer sobre *o que Deus é* mostra o que se deve tratar primeiro na filosofia e indica o que deve necessariamente ser apreendido para a compreensão do que virá mais adiante. Ou seja, sem a demonstração da existência de Deus e da definição do que *Ele é* não há como entender os demais capítulos sobre como Ele é causa de tudo etc.; e, sem o *prefácio* e o que se discute no primeiro capítulo da segunda parte, também não há como prosseguir no que virá nos capítulos subsequentes.

Pontuamos que há dois *Diálogos* (*Zamenspreeking*) inseridos após o capítulo 2 da primeira parte. Ambos os diálogos, mesmo interrompendo a seção numérica dos capítulos, não implicam uma quebra radical nos assuntos colocados pelos capítulos iniciais; pelo contrário, nos diálogos Espinosa aprofunda e problematiza os conceitos do começo da obra, dando continuidade ao que será estudado. Gênero textual muito comum na época de Espinosa³⁶, se os tomamos em si mesmos os diálogos exprimem a “voz” (a filosofia) de seu autor frente às outras filosofias. Por exemplo, o primeiro *Diálogo entre o Intelecto, o Amor, a Razão e a Concupiscência*, além de estar em acordo com as discussões postas sobre a Natureza como o que são o ser infinito e ilimitado, os atributos, os modos etc., também faz de seus personagens exatamente o que eles significarão no decorrer da *KV* – o amor, o intelecto e a razão possuem os mesmos significados oferecidos na segunda parte da obra, quando Espinosa trata de cada um deles, não mais como personagens, mas como conceitos; a concupiscência, por sua vez, personagem que se apresenta como “voz” dissonante do que o amor, o intelecto e a razão buscam conhecer, representa a corrente filosófica contra a qual Espinosa debate. E assim também ocorre no segundo *Diálogo* entre os personagens *Erasmus e Teófilo*, onde se estabelece uma discussão proposta por Erasmo entre *causa remota* e a explicação realizada por Teófilo da *causa imanente* – o tipo de causa que será defendido pelo filósofo de ponta a ponta na *KV*. Nesse sentido, portanto, os diálogos inseridos no livro operam como um gênero textual com o qual Espinosa busca apresentar dialogicamente a sua filosofia, mas sem incompatibilidade com a construção demonstrativa que atravessa o restante da obra.

A propósito, o próprio Mignini defende que a *KV* possui um tom dialógico³⁷. E segundo Fran de Oliveira Alavina, o uso do diálogo na *KV* é para que os leitores de Espinosa (os seus amigos-discípulos e todos aqueles que buscam a verdade e a virtude) possam compreender o que lhes é apresentado: “É o próprio conteúdo da obra, a assimilação por parte dos leitores e a relação de ensino e aprendizagem que Espinosa tem com os seus amigos que possibilitam o uso dos diálogos”³⁸. Se seguirmos esta linha, toda a *KV* (e principalmente os dois diálogos) é escrita por um filósofo-professor que almeja ensinar os seus discípulos a sua filosofia com um tom dialogal.

Não é sem razão que na brevíssima *conclusão* (*Besluit*) colocada no final do capítulo 26 (último capítulo da obra), Espinosa a dedique aos amigos para os quais ele escreve.

³⁶ Cf. MIGNINI, op. cit., p. 499.

³⁷ Cf. MIGNINI, op. cit., loc. cit.

³⁸ ALAVINA, F. O. *Espinosa, leitor de Leão Hebreu: um estudo sobre o Breve tratado*. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017, p. 199.

Inserida depois do último parágrafo do capítulo 26 e ainda obedecendo a ordem dos parágrafos deste mesmo capítulo, a conclusão não serve para sintetizar nenhum conceito ou assunto já tratado. O objetivo de Espinosa é alertar e pedir aos seus amigos três coisas: que as novidades apresentadas na obra são verdadeiras mesmo que muitos não a admitam; que se deve ter cuidado na comunicação dessas coisas aos outros e, por fim, que tudo deva ser meditado com muito cuidado antes de ser refutado. A conclusão, com efeito, demonstra a forma que o autor gostaria de ser lido por aqueles a quem a obra é destinada: os seus amigos-discípulos.

A seção capitular da *KV*, como vimos, se encerra na segunda parte com o capítulo 26; mas não o livro, que ainda conta com dois *apêndices*. O primeiro apêndice é escrito de forma geométrica e o segundo é um texto corrido demonstrativo dividido em parágrafos. Ora, os apêndices da *KV* são instrumentos textuais inseridos para suprir algumas deficiências do texto principal dividido em capítulos?

Vê-se que o primeiro apêndice é uma reelaboração escrita em forma geométrica, sobretudo, do que foi discutido nos dois capítulos iniciais sobre a demonstração da existência de Deus e sobre a definição do que Deus é. Devemos atentar justamente à forma da exposição, que parece mais adequada aos seus objetos, a saber, a substância, os atributos, a causa de si, os acidentes, os modos – todos eles inteligíveis e demonstráveis pela *forma geométrica*. Podemos supor que, ao demonstrar de maneira diferente o que já fora demonstrado nos dois primeiros capítulos da primeira parte da *KV*, o primeiro apêndice revela uma insatisfação na forma já apresentada, ou seja, na forma em que a substância, os atributos, a causa de si, os acidentes e os modos foram demonstrados nos dois capítulos iniciais. Espinosa apresenta geometricamente (por axiomas, proposições, demonstrações e corolário) a natureza de cada objeto tal como a realidade está ordenada e articulada; nesse sentido, a forma sozinha não cumpre a tarefa do pensamento geométrico, pois o conteúdo, disposto em certa ordem inclusive em simultâneo, tem a mesma importância.

Isso não parece ocorrer com o segundo apêndice, que diferentemente do primeiro, além de ter um título (“Da alma³⁹ humana”), não está demonstrado de forma geométrica, mas separado em parágrafos tal como no texto corrido da obra. Se o primeiro apêndice se refere aos assuntos dos primeiros capítulos da obra, o segundo apêndice trata principalmente daquilo

³⁹ Traduziremos o termo *ziele* por “alma” e não por “mente”. Veremos no capítulo 4 desta dissertação que, embora Espinosa dê outro significado para o termo alma – e, portanto, diferente daquele herdado pela tradição filosófica –, o termo mente é uma tradução referente ao termo latino *mens*. Como ainda não temos o original latino da *KV* e também não estamos a tratar de outros textos de Espinosa, todas as vezes que aparecer o termo *ziele* na *KV* iremos traduzi-lo como alma.

que foi posto pelo prefácio à segunda parte. Mas por que incluir este segundo apêndice, já que ele não apresenta uma forma textual diferente daquela que já foi utilizada no texto principal da *KV*? Ao que parece, o segundo apêndice, por não ser apresentado em uma forma diferente daquela utilizada na seção capitular da obra, só pode ter relevância no que há nele de acréscimo ou divergência em relação ao conteúdo do prefácio e da segunda parte do livro, ou no que pudermos relacioná-lo com o primeiro apêndice.

A *KV* possui muitas *notas*, e percebe-se que elas estão presentes em quase todo o livro. Muitas vezes elas são usadas para demonstrar, explicar e até mesmo acrescentar algo proposto no corpo do texto. Em algumas passagens, a nota é o instante de discussão que acrescenta pontos preciosos ao corpo do texto, pelo que todas elas precisam ser muito bem observadas. A primeira nota do livro, por exemplo, posta sobre o termo natureza (*natuur*) localizado na primeira das duas formulações demonstrativas da prova *a priori* da existência de Deus, fornece a explicação da natureza da coisa e a sua relação com a essência – uma relação que será fundamental para a obra toda⁴⁰. Outro exemplo será a preciosíssima nota colocada no prefácio à segunda parte, na qual Espinosa explica detalhadamente nada menos que os modos que constituem o homem – a alma (*ziele*) e o corpo (*lichaam*) – e a interação entre ambos. Desta forma, em muitos casos, as notas da *KV* não são meros acréscimos; pelo contrário, muitas delas apresentam noções importantíssimas para formação conceitual de um determinado assunto da filosofia do autor.

As partes, os capítulos, o prefácio, os diálogos, os apêndices e as notas etc. são construções feitas pelas *demonstrações*, *proposições*, *definições*, *explicações*, *axiomas*, *corolário* etc. Vale ressaltar que uma das características da *KV* é que, em muitos casos, numa mesma formulação, os textos proposicionais, demonstrativos, definitórios etc. estão misturados e distribuídos entre o corpo do texto e as notas (exceto no primeiro apêndice, em que todas estas formas estão devidamente separadas). E verifica-se que as três formas mais utilizadas por Espinosa ao longo do livro, para colocar a sua filosofia ou contrapor o argumento de outros filósofos, são: *proposição*, *demonstração* e *definição*.

De modo geral, a *proposição* (*propositio*) é uma frase (afirmativa na maioria das vezes, mas pode ocorrer de ser negativa) que carece de uma evidência e, portanto, precisa ser explicada. Dois casos distintos são a proposição “Deus existe” e, como ocorre muitas vezes na *KV*, a de uma proposição dentro de outra proposição, como é o caso da seguinte frase: “[...] porque não penso absolutamente que o homem, enquanto consiste em espírito

⁴⁰ Cf. *KV* I, 1 (1) nota 48, p. 49.

(mente [alma]) ou corpo, *seja uma substância [...]*⁴¹. Tais proposições devem ser seguidas de formulações demonstrativas e explicativas que as evidenciam e as esclareçam. A *demonstração (demonstratio)* é uma evidenciação, indicação ou fundamento de uma determinada proposição ou definição. Para a primeira proposição, por exemplo, Espinosa recorre a algumas formulações que buscam construir toda a demonstração da afirmação “Deus existe”; há também um conjunto demonstrativo que segue de uma definição, como é o caso da definição *do que Deus é* do capítulo I, 2. A *KV* apresenta uma característica recorrente em relação à maneira de construir a *demonstratio*: muitas vezes a demonstração é um conjunto de pontos enumerados que depois são complementados por *explicações*, como ocorre nas demonstrações da existência de Deus e nos quatro pontos demonstrativos que seguem da definição do que Deus é.

As *definições* pretendem apreender a natureza e a essência de cada ser, em contraponto às suas propriedades e ao seu gênero e diferença. Na definição de Deus, por exemplo, Espinosa afirma: “Ele é um ser do qual é afirmado tudo, a saber, infinitos atributos [...]⁴². Definir corretamente uma coisa é tão importante que Espinosa dedicará um capítulo exclusivo para estabelecer as regras da verdadeira definição; ademais, ainda que muitas vezes a definição de algo não esteja explícita no texto como é o exemplo da definição de Deus, ela aparece como uma evidência da *demonstratio*; isso se verifica na nota do prefácio à segunda parte, em que não há uma definição explícita sobre a alma humana (por exemplo: “a [alma] do homem é...”⁴³, donde podemos deduzir a definição de alma do homem mediante ao conjunto de pontos demonstrativos. Assim, chegamos “ao que é [alma] do homem” pela maneira em que Espinosa vai construindo a demonstração do objeto.

Por fim, vemos que os *axiomas* e os *corolários* são duas formas textuais que podem aparecer no texto principal da *KV*, mas ambas estão claramente alocadas no primeiro apêndice geométrico. Há sete axiomas (*axiomata*) abrindo o primeiro apêndice; o objetivo de cada um deles é apresentar uma verdade autoevidente e eterna, por exemplo: “A substância, por sua natureza, é anterior a todos os seus acidentes (*modificationes*)”⁴⁴; e, diferentemente das proposições, os axiomas não são afirmações que precisam ser demonstradas. Há somente um corolário (*corollarium*) no primeiro apêndice, que serve para identificação da Natureza com Deus: “A Natureza é conhecida por si mesma, e não por alguma outra coisa. [...] de modo que

⁴¹ KV I, Pref. (2), p. 89. O termo “alma” em colchetes é nosso.

⁴² KV I, 2 (1), p. 54.

⁴³ Cf. KV II, Pref. (2) nota 69, pp. 89-90.

⁴⁴ KV, Ap. 1. Ax. 1, p. 155.

ela coincide exatamente com a essência de Deus, o único magnífico e bendito”⁴⁵; nesse sentido, o corolário é um acréscimo proveniente do processo dedutivo dos axiomas, proposições e demonstrações, cujo resultado é a explicitação de que a Natureza é o próprio Deus.

No que tange ao *conteúdo* do *Breve tratado*, de maneira bastante sucinta, nos orientaremos pela divisão tripartida do título: Deus (*God*), o homem (*Mensch*) e o seu bem-estar (*Welstand*).

Sobre Deus (*God*), o capítulo I, 1 de abertura do livro (“Que Deus existe”) demonstra *a priori* e *a posteriori* a existência de Deus. A demonstração *a priori* da existência de Deus vai da causa para o efeito; e a demonstração *a posteriori* vai do efeito para causa. A obra se inicia dizendo que a questão “se existe um Deus” pode ser respondida de maneira *a priori*, cuja ênfase recai sobre o fato de que a existência pertence à natureza de Deus e que a sua existência é essência; e também *a posteriori*, em que se o homem possui uma ideia de Deus, então, Deus deve existir formalmente. Espinosa ressalta que a demonstração *a priori* da existência de Deus é melhor porque das coisas que não se demonstram dessa forma deve-se obter a sua prova por causas externas e, assim, não podem dar-se a conhecer a si mesmas por si mesmas; mas por Deus ser a causa de todas as coisas e causa também de si, dá-se a conhecer a si mesmo por si mesmo.

O capítulo I, 2 é muito importante para o que se seguirá. Pois, como que seguindo certa ordem no real, Deus é definido, a noção de atributos é aprofundada, a identidade entre Deus e substância e entre Deus e Natureza é anunciada, algo sobre os modos já é dito e, por fim, é anunciada a clara distinção entre os atributos, nos quais os homens conhecem a Deus em Si mesmo (*pensamento* e *extensão*), daquilo que, de certa forma, pertence a Deus como suas propriedades – ou como uma denominação extrínseca (que Ele existe por si mesmo, que é eterno, único, imutável etc.) ou com uma denominação relativa às suas ações (que Ele é uma causa, um predestinador e governante de todas as coisas). Há uma problematização importante nesse capítulo no momento em que Espinosa define Deus como um ser do qual é afirmado tudo, ou seja, seus infinitos atributos, cada um dos quais é infinitamente perfeito em seu gênero. Dessa definição seguem quatro proposições, posteriormente demonstradas. A primeira parte da primeira proposição se inicia com a afirmação de que não existe substância limitada porque toda a substância deve ser infinitamente perfeita em seu gênero; contudo, se na definição o que é infinitamente perfeito em seu gênero são os atributos, na primeira

⁴⁵ KV, Ap. 1. Cor., p. 157.

proposição o infinitamente perfeito em seu gênero é toda a substância. Uma nota é colocada nessa proposição a fim de identificar a substância ilimitada como sendo Deus, mas não está claro o porquê da utilização do infinitamente perfeito em seu gênero para a substância ilimitada. Essa discussão envolvendo Deus, atributos e substância (ou substâncias) será recorrente em algumas passagens da *KV*, o que demandará uma interpretação bastante cuidadosa.

Embora os diálogos inseridos após os capítulos iniciais pareça ser um corte abrupto no desenvolvimento do livro, isso só poderá ser afirmado em termos de gênero textual, porque em termos de conteúdo há coerência com toda a sua discussão filosófica. O primeiro, intitulado *Diálogo entre o Intelecto, o Amor, a Razão e a Concupiscência*, além de ampliar a discussão em torno da Natureza como um todo, dos atributos, dos modos e da causalidade imanente, tem seus personagens (Intelecto, Amor, Razão e Concupiscência) atrelados aos *gêneros de conhecimento* que serão mobilizados por Espinosa na segunda parte da *KV*. O segundo diálogo, entre *Erasmus e Teófilo*, parte da questão de Deus como causa imanente e causa remota, desdobra-se na diferença entre as coisas que são produzidas de maneira imediata e as que são produzidas imediatamente por Deus e, por conseguinte, na problematização de como Deus pode ser causa interna de todas as coisas se muitas delas perecem. Duas questões estão sendo problematizadas nesse diálogo: como Deus pode ser causa imanente e causa remota?; e se Deus é causa imanente de seus efeitos, o que explicaria o nascimento e a morte das coisas particulares?

Encerrado o “interlúdio” composto por esses dois diálogos, a numeração dos capítulos retorna à sua sequência normal; e vê-se o quanto as temáticas dos capítulos ulteriores decorrem do que anteriormente fora discutido. Assim, depois de afirmar que dentre os infinitos atributos de Deus conhecemos tão-somente dois que nos fazem conhecê-lo em si mesmo, Espinosa parte para os “atributos” denominados como próprios (*eigene*), ou seja, aquilo que se relaciona com as ações de Deus, mas que, como vimos, não nos oferecem o conhecimento do que Ele é. Em primeiro lugar, no capítulo I, 3, Espinosa trata especificamente da causalidade de Deus e de que maneira Deus é causa de tudo (*God is een oorzaak van alles*). Aí assinala o fato de que todas as coisas só podem existir e ser entendidas em Deus e não fora d’Ele. Dito de outra forma, o objetivo é mostrar que Deus não produz nenhuma realidade fora de si, porquanto tudo deve estar contido nele, bem como também deve ser entendido a partir d’Ele. Feito isso, a fim de investigar de que maneira Deus é causa, o capítulo apresenta a *causa eficiente* dividida em oito partes: causa emanativa ou produtiva de suas obras, causa imanente, causa livre, causa por si mesmo, causa principal das obras que

criou imediatamente e causa menos principal das coisas particulares, causa primeira, causa universal e, por fim, causa próxima das coisas infinitas e imutáveis e, em certo sentido, causa última de todas as coisas particulares. O capítulo I, 4 continua a tratar da causalidade de Deus, mas agora o foco está no fato de que suas ações são necessárias porque são deduzidas de sua perfeição: Deus não pode deixar de fazer o que faz porque é perfeito; o capítulo também oferece uma discussão sobre vontade, verdadeira liberdade e intelecto. É interessante pontuar que, nesse capítulo, no caso Deus, a sua liberdade não está em fazer ou não algo bom ou mau, mas sim em ser Ele a causa primeira (que não pode ser coagida por outra, mas que por sua perfeição é causa de toda perfeição), porque agir de uma determinada maneira e não de outra equivale, para Espinosa, a dizer que Deus seja coagido ou necessite de uma causa externa.

Os capítulos I, 5 e I, 6 tratam respectivamente da Providência (*Voorzienigheid*) e da Predestinação (*Praedestinatie*) de Deus. A providência é o *conatus*: aquilo que encontramos na Natureza inteira e nas coisas particulares como tendência (esforço) à manutenção e à conservação do próprio ser; pois nenhuma coisa pode tender, por sua própria natureza, à aniquilação de si mesma. Dada essa definição, Espinosa diferencia dois tipos de providência: a universal e a particular. No capítulo I, 6, sobre a predestinação, Espinosa retoma o argumento de que na Natureza tudo é necessário e não contingente, exclui a existência dos universais (como acreditavam os seguidores de Platão e Aristóteles), afirma que Deus é causa e provedor somente das coisas particulares e explica que o pecado só existe quando nós comparamos duas coisas entre si ou sob diferentes perspectivas. Esses dois capítulos tomam de empréstimo uma noção cara à teologia judaico-cristã (providência) e outra cara à teologia cristã (predestinação), mas afasta-se do sentido comum por uma concepção propriamente espinosana.

O capítulo I, 7, além de mostrar os atributos que não pertencem a Deus, também apresenta as leis da verdadeira definição. Se do capítulo I, 3 ao I, 6 foram expostos os *propria* de Deus, agora será o momento de mostrar de que maneira os filósofos erram ao tentarem definir a Deus; e, para tanto, Espinosa lança mão de outra teoria de definição. Realiza-se a refutação da doutrina tradicional dos universais por meio de uma lógica que segue a divisão da Natureza: atributos/substância (coisas ou um ser que existe por si mesmo e se dá a conhecer a si mesmo) e modos (coisas que não existem por si mesmas, mas somente pelos atributos). Essa verdadeira lógica que segue a Natureza nos leva aos capítulos I, 8 e I, 9, dedicados respectivamente à Natureza naturante (*Natura naturans*) e à Natureza naturada (*Natura naturata*). Por *Natura naturans* entende-se o ser concebido por si e os seus atributos, o qual é Deus; e a *Natura naturata* divide-se em duas: a universal e a particular. A universal

são todos os modos que dependem imediatamente de Deus (o movimento na matéria e o intelecto na coisa pensante), ao passo que a particular consiste em todas as coisas particulares que são causadas pelos modos universais.

O desfecho da primeira parte, sobre Deus, dá-se no capítulo I, 10 com o que são o bem e o mal em si mesmos. Espinosa demonstra que essas noções devem ser entendidas como *Entia Rationis* e não como *Entia Realia*, pois aquilo que se concebe como bem e mal não são senão relações entre o que é dito como bom em relação ao que não é tão bom ou útil como o primeiro. Assim, o que existe na Natureza são ou coisas ou ações, e o bem o mal não são coisas nem ações. Embora, num primeiro momento, esse capítulo pareça ser solto e não apresentar conexão alguma com a segunda parte, o que nele é discutido será muito importante para o que será abordado sobre o homem e o seu bem-estar; e por esse motivo foi-se necessário precisar aqui o que se entende como o bem e o mal.

Toda a segunda parte do *Breve tratado* volta-se, tal como nos indica o subtítulo, ao homem e ao seu bem-estar; e, diferentemente da primeira, essa parte contém um prefácio antecedendo os demais capítulos. Assim, o estudo do homem (*Mensch*) se inicia com um prefácio que não é um simples “anexo” da obra, mas sim um nexos entre o que será desenvolvido e o que já foi discutido sobre Deus. Espinosa abre o prefácio remetendo-se a alguns aspectos daquilo que já foi tratado na primeira parte. Ele parte disso: mostra que o homem consiste em alguns modos contidos nos dois atributos observados em Deus (alma – modo do atributo pensamento – e corpo – modo do atributo extensão) e não pode ser considerado como substância. Há uma nota extensa formulada em quinze proposições inserida nesse prefácio, que lida com a relação entre a alma e o corpo de cada homem. Espinosa reforça, em primeiro lugar, a alma do homem como modo do pensamento substancial; e acrescenta que tal pensamento deve ser um conhecimento, uma ideia, um modo de pensar etc., de cada uma das coisas existentes. As existentes, pois não se referem ao conhecimento da Natureza inteira, no encadeamento de todos os seres, independentemente de sua existência particular, mas sim do conhecimento das coisas particulares que vêm a existir. Em segundo lugar, Espinosa também explica que cada coisa particular existe pelo movimento e repouso, e assim são todos os modos da extensão substancial, os quais chamamos de corpos. Do corpo de cada coisa particular (que existe dessa proporção de movimento e repouso), assim como todas as coisas existentes, há na coisa pensante um conhecimento, uma ideia etc., e assim também na nossa alma. Dado o movimento e o repouso de cada corpo, a alma terá uma ideia do mesmo, pois toda mudança no corpo é percebida pela alma. Ainda nesse prefácio,

Espinosa amplia a regra fundamental para a definição do que pertence à natureza de uma coisa⁴⁶.

Nos capítulos II, 1 e II, 2 da segunda parte, os modos de conhecimento do homem (ou gêneros de conhecimento a depender da passagem) são distinguidos entre: opinião (proveniente da experiência ou do ouvir dizer), crença verdadeira e inteligência clara e distinta. A explicação do que é cada um desses modos é aprofundada: o primeiro é chamado opinião porque está sujeito ao erro, o segundo é chamado de crença porque apreendemos as coisas unicamente pela razão, e o terceiro é chamado de conhecimento claro porque sentimos e gozamos a própria coisa; e, após esse preâmbulo, Espinosa diz como cada modo de conhecimento produz certo tipo de efeito na alma: da opinião surgem todas as paixões contrárias à razão, da razão (ou verdadeira crença) surgem os bons desejos e do conhecimento claro o verdadeiro e sincero amor com todos os seus frutos. Percebe-se que há na KV uma espécie de “emenda do intelecto” necessária para o bem-estar do homem, donde a importância de se explicar as diversas formas de conhecer.

O capítulo II, 3 trata das as paixões que nascem do primeiro modo de conhecimento (opinião). Espinosa não discorre sobre todas, mas somente sobre a admiração, o amor, o ódio e o desejo. No capítulo II, 4, apresentam-se os três efeitos do segundo modo de conhecimento (crença ou razão): esse tipo de conhecimento nos mostra como devem ser as coisas, nos conduz a um entendimento claro e nos proporciona o conhecimento do bem e do mal e, assim, nos indica as paixões que precisam ser rechaçadas. Nesse capítulo, Espinosa também propõe a discussão do que são o bem e o mal do homem e a concepção de homem perfeito. Aqui subjaz o que já foi afirmado por Espinosa na primeira parte: todas as coisas são necessárias (I, 6) e bom e mau não existem na Natureza (I, 10). Em que sentido, então, pode-se falar em um homem perfeito? Essa questão, além das passagens citadas da primeira parte, deve ser considerada a partir de muitas outras, uma vez que ela parece ser bem difícil de ser entendida sem que identifiquemos aparentes contradições na obra.

Depois, do capítulo II, 5 ao II, 13, agora sob o crivo da razão, Espinosa trata das paixões na seguinte ordem: amor (II, 5); ódio (II, 6); alegria e tristeza (II, 7); estima, desprezo, nobreza, humildade, soberba e auto-humilhação (II, 8); esperança, medo, segurança, desespero, flutuação, coragem, audácia, emulação, pusilanimidade, consternação e ciúmes (II,

⁴⁶ A regra para sabermos o que pertence à natureza de uma coisa é a seguinte: “*pertence à natureza de uma coisa aquilo sem o qual ela não pode existir nem ser entendida*; porém não só isso, mas de tal maneira que a proposição seja sempre reversível, a saber, que *o que se afirma não pode, sem a coisa, existir nem ser entendido*” (KV I, Pref. (5), p. 91).

9); remorso e arrependimento (II,10); zombaria, gracejo e riso (II, 11); honra, vergonha e despudor (II,12); apreço, gratidão e ingratidão (II,13); pesar (II, 14).

Após demonstrar as paixões pelo que a razão nos concede de conhecimento do bem e do mal, ainda no capítulo II, 14, Espinosa postula dois aspectos imprescindíveis para nos livrarmos das paixões más: o conhecimento como causa primeira de todas as paixões e o servir-se bem do intelecto e da razão. Mas, mesmo sabendo que devemos nos afastar algumas, há aquelas paixões boas sem as quais o homem não poderia ser nem subsistir, porquanto essas pertencem a ele como que essencialmente (como o amor e o desejo). Espinosa frisa que somos o que nos convém ser depois de nos livrarmos das paixões ruins, pois não fazem parte de nossa essência; com efeito, como o fundamento do bem e do mal é o amor que recai sobre certo objeto (o amor depende da qualidade do objeto ao qual nos unimos e gozamos), do amor a Deus (que é imutável) se seguirá o bem do homem. O quarto efeito da razão, a saber, o conhecimento do verdadeiro e do falso é tratado no capítulo II, 15 e, assim, chega-se à noção de que a verdade se faz clara por si mesma, ao passo que a falsidade nunca é revelada por si mesma.

Dois capítulos são dedicados exclusivamente ao conceito de vontade. O capítulo II, 16 examina se os homens chegam ao bem-estar livremente, donde a necessidade de investigar o que é a vontade. Espinosa se afasta da noção de vontade geral, que não é senão um modo de pensar (ente de razão) produzido a partir da generalização de um querer particular (tal como a partir desse ou daquele homem se faz a ideia geral de homem). No capítulo II, 17, a ênfase está na diferenciação entre vontade e desejo e o que faz o homem deixar de ser atraído por uma coisa para atrair-se por outra; conclui-se que o curso da Natureza e até mesmo um bem mais agradável são causas para que um determinado sujeito se dirija a outro objeto de desejo. A conclusão do capítulo precedente será o cerne da síntese feita por Espinosa no capítulo II, 18: o homem, sendo parte da Natureza inteira, não pode fazer nada por si mesmo para a sua salvação e seu bem-estar (*welstand*); desse modo, o bem do homem está no reconhecimento de que ele é parte de um todo e no seguir as leis da Natureza.

O capítulo II, 19 tem como objetivo examinar se pela razão (conhecimento das boas e más paixões, do bem e do mal, da verdade e da falsidade) pode-se chegar ao bem-estar, a saber, o amor de Deus – que é a nossa felicidade (*gelukzaligheid*) – e das más paixões se livrar. E no capítulo II, 20 a proposta é responder as três objeções que poderão ser feitas a partir do que se discutiu no capítulo anterior: 1º) se o movimento não é causa das paixões, como é possível que expulsemos a tristeza mediante alguns procedimentos, como por exemplo, beber vinho?; 2º) por que a alma não pode fazer com que um corpo completamente

imóvel seja posto em movimento, já que ela pode fazer isso com os espíritos animais?; e 3º) podemos causar algum repouso no corpo?

Ao indicar o motivo pelo qual, no capítulo II, 21, mesmo utilizando da razão, o mais das vezes não conseguimos fazer o bem e evitar o mal, Espinosa define o terceiro modo de conhecimento como algo proveniente da apresentação imediata do próprio objeto ao intelecto, no capítulo II, 22. E, assim, veremos que Deus é o objeto mais excelente para esse tipo de conhecimento, uma vez que ao conhecê-lo dessa forma a alma estará unida a Ele (nessa união está a felicidade do homem). No capítulo II, 23, Espinosa analisa a alma considerando-a como imortal e mortal; o autor retoma o que dissera anteriormente (a alma é tanto uma ideia que está na coisa pensante, quanto uma ideia de algo existente na natureza) e, por conseguinte, dá o critério de sua mudança e sua duração: se a alma está unida ao corpo, e esse corpo perece, ela também perece juntamente com o corpo ao qual ela está unida; contudo, se a alma estiver unida a alguma coisa imutável (ou seja, a Deus), ela também se manterá imutável, já que assim como de Deus ela vem a existir, ela também não desaparecerá por si mesma.

Desse amor do homem a Deus (união da alma humana a esse objeto mais excelente), discute-se a possibilidade do amor de Deus ao homem. É assim que, no capítulo II, 24, Espinosa demonstrará que não há nem amor e nem ódio da parte de Deus para com os homens; o resultado disso é que Deus também não estabelece leis aos homens a fim de recompensá-los quando há obediência a ele, pois o que há são as leis da natureza que ninguém pode transgredir, e de acordo com as quais as coisas devêm e duram.

No capítulo II, 25, antes do encerramento da obra e de apresentar a verdadeira liberdade, há um capítulo sobre os demônios, que tanto serve para mostrar que eles não existem, quanto para reafirmar que a causa do ódio, da inveja, da ira e outras paixões que impedem a perfeição dos homens estão neles mesmos. Assim, a segunda parte se encerra no capítulo II, 26 com Espinosa explicando e definindo o que é a verdadeira liberdade. O capítulo é concluído com cinco proposições respectivamente demonstradas sobre a liberdade humana, quais sejam: 1) quanto mais essência uma coisa tem, mais atividade e menos passividade tem; 2) toda passividade deve se originar de um agente externo; 3) tudo o que não é produzido por causas externas não pode ter nada em comum com elas e, assim, não pode ser transformado por elas; 4) nenhum efeito de uma causa interna ou imanente pode perecer ou se alterar enquanto permaneça essa sua causa; 5) a causa mais livre e a que melhor se conforma com Deus é a causa imanente. A liberdade é definida no final do capítulo como a existência firme que o intelecto humano obtém a partir da união imediata com Deus.

Enfim, o *Apêndice* ao final do livro pode ser dividido em dois assuntos principais: o primeiro, composto por axiomas, proposições, demonstração e corolário, discorre sobre a natureza da substância e os seus atributos. Na segunda parte do *Apêndice*, destinada à natureza da alma e de sua união com o corpo, Espinosa não mais se vale dos mesmos recursos apresentados tal como na primeira parte do *Apêndice* (onde separa axiomas, proposições, demonstração e corolário para explicar o que é alma humana e o seu corpo); aqui a explicação se dá por um texto demonstrativo corrido, tal como o recurso utilizado nas duas partes do texto da *KV* (ainda que também haja nessa segunda parte do *Apêndice*, assim como nas duas partes da *KV*, proposições, demonstrações e definição sem a nítida separação desses recursos). Na primeira parte do *Apêndice*, a demonstração geométrica serve para explicar a natureza da substância, diferenciação entre os atributos e a relação entre Deus e a Natureza; na segunda, o desdobramento de toda discussão se dá a partir do que o homem é constituído, ou seja, alma (modificação do atributo pensamento) e corpo (modificação do atributo extensão).

1.4 Os núcleos teóricos

Pelo escopo geral apresentado na seção anterior deste capítulo nota-se a variedade de formas textuais e temáticas no interior da *KV*, de modo a constituir o seu conteúdo filosófico e a fazer com que esta obra tenha uma estrutura muito bem fundamentada do pensamento de seu autor. E, mediante o desdobramento dos temas gerais acima mencionados, pode-se também sugerir alguns *núcleos teóricos*⁴⁷ que são relevantes para a compreensão do livro. Enumeremos alguns deles:

1. A regra para a verdadeira definição: primeiro a demonstração da existência de Deus de maneira *a priori* e *a posteriori* e de sua definição como ser que possui infinitos atributos, cada um dos quais são infinitamente perfeitos em seu gênero⁴⁸. Depois, além de mostrar a existência das coisas particulares e a inexistência das universais, também se afasta radicalmente a doutrina tradicional da definição, que definia algo a partir do *gênero* (aquilo ao qual a coisa definida pertence) e *espécie* (constituída no interior do gênero pela diferença específica). Doutrina refutada pela “verdadeira lógica”, ou seja, aquela que segue a divisão da *Natureza*: substância, atributos e modos⁴⁹.

⁴⁷ Termo utilizado por MIGNINI, *op. cit.*, p. 373.

⁴⁸ Cf. *KV I*, 1 e *KV I*, 2.

⁴⁹ Cf. *KV I*, 7 a *KV I*, 10.

2. A substância como absolutamente infinita e, por conseguinte, a redução de substâncias consideradas infinitas a atributos de uma única substância absoluta⁵⁰.
3. Deus como causa imanente de todos os seus efeitos (pelo que nada pode existir fora dele); causa por si mesma e não acidental; causa principal dos efeitos que produz imediatamente (por exemplo, o movimento na matéria) e causa menos principal das coisas particulares⁵¹.
4. A divisão clara entre a *Natura naturans* (o ser que existe por si mesmo e seu atributos) e *Natura naturata* (os modos imediatos e mediatos)⁵².
5. A distinção entre os entes reais e os entes de razão para que haja separação entre as coisas que existem somente em nosso intelecto e as coisas que existem realmente na Natureza. Distinção que servirá para incluir o bem e o mal como entes de razão e para mostrar que tudo o que existe na Natureza são ou *coisas*, ou *ações*. Isso será fundamental à segunda parte sobre o homem, visto que realizada essa distinção, o bem e o mal do homem somente poderão ser considerados mediante os modos de pensar⁵³.
6. A negação do que os escolásticos colocavam como doutrina fundamental em relação aquilo que “pertence à natureza de uma coisa”. Espinosa rebate a tese de que “pertence à natureza de uma coisa aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser entendida”, porquanto tal concepção também deve ser recíproca, ou seja: “o que se afirma também não pode, sem a coisa, existir nem ser entendido”⁵⁴.
7. A natureza e a distinção de cada um dos três modos de conhecimento (ou quatro modos, a depender da passagem): a *opinião* (oriunda tanto pelo ouvir dizer, quanto pela experiência vaga) como conhecimento que está sujeito ao erro e que nunca poderá nos fornecer algo certo; a *verdadeira crença* (ou razão) como conhecimento certo que adquirimos pelo convencimento no intelecto, mas que não é capaz de oferecer uma visão imediata da essência de algo; e o *conhecimento claro* (ou intuitivo), que não opina e nem é um convencimento pela razão, mas sim um sentir e gozar a coisa em si mesma⁵⁵.
8. As paixões provenientes daquilo que cada tipo de conhecimento produz de efeito na alma, ou seja, o conhecimento como causa próxima das paixões. Assim, da opinião

⁵⁰ Cf. KV I, 2; KV, I, 2, 1º dial.; KV, Ap. 1.

⁵¹ Cf. KV I, 3.

⁵² Cf. KV I, 8.

⁵³ Cf. KV I, 2, 2º dial.; I, 10 e II, 4.

⁵⁴ KV II, Pref. (5).

⁵⁵ Cf. KV II, 1 e II, 2.

derivam as paixões contrárias à razão, da razão os bons desejos e do conhecimento claro o verdadeiro amor⁵⁶.

9. A ética não fundamentada numa vontade geral e livre (conceito que já está sendo descartado da filosofia de Espinosa), mas a partir do conhecimento que permite ao homem unir-se a Deus, do qual também depende para a realização de seu bem-estar (*welstand*)⁵⁷. Como uma paixão somente é vencida por outra mais forte, bem como um amor somente é vencido por outro mais forte, a libertação das paixões más e nocivas do ponto de vista da razão somente se dará mediante o conhecimento que produz amor por um objeto que, por sua excelência, supera todos os demais, ou seja, o conhecimento imediato de Deus⁵⁸.
10. E, finalmente, a liberdade humana como união da alma com Deus. Dada a essência infinita de Deus (ou seja: sua atividade infinita e negação infinita de passividade), quanto mais as coisas estiverem unidas a Deus, menos terão de passividade e, portanto, mais estarão livres de alterações e corrupções⁵⁹.

1.5 A completude da obra e o tema da natureza humana

Os grandes temas e os núcleos teóricos do *Breve tratado* nos permitem uma leitura estrutural de seu texto. Percebe-se pela obra a intenção do filósofo em articular todos os conceitos de forma sistemática. Por conseguinte, possíveis aporias, faltas, contradições etc. somente serão identificadas se a lermos com rigor, considerando o que ela própria propõe responder e discutir. Deve-se destacar novamente que, embora uma leitura estrutural exija conhecer todos os principais conceitos de determinada obra, não nos será possível uma abordagem da *KV* levando em consideração toda a sua riqueza conceitual (isso nos demandaria muito anos, visto que este livro de Espinosa comporta uma variedade conceitual bastante extensa). Sendo assim, para que não caíamos no erro de tentar analisar todos os conceitos da obra em tão pouco tempo (isso resultaria, sem dúvida, numa leitura generalizante e superficial) teremos que restringir o nosso campo de investigação a uma questão, noção ou conceito que seja importante e surja do interior da *KV*; e tenhamos com isso, ao menos, uma dimensão do quanto a *KV* pode ser considerada uma obra completa.

⁵⁶ Cf. *KV* II, 2 a II, 14.

⁵⁷ Cf. *KV* II, 16 a II, 19.

⁵⁸ Cf. *KV* II, 3; II, 5; II, 17; II, 21; II, 22.

⁵⁹ *KV* II, 26.

Ora, então, qual seria o tema em que melhor poderíamos demonstrar e justificar a completude do *Breve tratado* de Espinosa?

Nosso objetivo será o de investigar de que maneira a consistência e a completude da *KV* podem ser constatadas pelo tema da natureza humana (*Natuur van de mensch*). E por que o tema da *natureza do homem* na *KV* é importante para sinalizar a sua completude e consistência, a ponto de tão-somente nele nos apoiarmos para realização de nossa investigação?

O tema *natureza humana*, é claro, está de ponta a ponta nas obras de Espinosa. Por que estudá-lo pela *KV* – justamente a obra do filósofo que mais está carregada de adjetivações negativas? Antes das motivações internas à própria obra (e, portanto, antes das justificativas mais importantes) verifica-se que está *KV* o momento inicial da busca do filósofo pela natureza do homem. Tanto os autores anteriores a Espinosa, como também os seus contemporâneos (e, especificamente, os autores já lidos por Espinosa durante a redação da *KV*), possuem no interior de seus sistemas filosóficos uma noção de natureza humana (mesmo que muitas vezes não muito explicitada). O homem e também aquilo que denominamos como sendo de sua natureza são objeto de inquirição filosófica desde os primeiros filósofos; e isso nos permite dizer que o tema sobre a natureza humana está presente em quase toda a história da filosofia. E essa discussão chega ao século XVII com bastante força, como indicam as principais filosofias à época. Por conseguinte, é uma resposta a certa tradição da filosofia e às filosofias de sua própria época que a discussão sobre a natureza humana inserida no interior do sistema filosófico da *KV* se destina. E mais: é uma resposta do próprio Espinosa cuja pretensão é ser completa, demonstrando assim de que maneira, para o filósofo, o homem deve ser estudado e conhecido.

Pelo interior da própria obra, a importância sobre o tema da natureza humana é ainda mais evidente. A partir de seus grandes temas pode-se observar que a discussão envolve todos os *núcleos teóricos* da *KV* – dispostos, como vimos, harmoniosamente em termos *ontológicos*, *lógicos*, *epistemológicos* e *éticos*. O leitor cuidadoso perceberá de que maneira a arquitetura da *KV* está construída para que haja uma filosofia sobre o homem (um de seus temas centrais, como indicado no título do livro), pelo que coube ao filósofo formar uma teoria muito bem alicerçada e solidificada sobre como determinadas coisas existem na realidade (e isso envolve o conhecimento adequado de como Deus é e o que Ele é), quais as formas de apreensão do ser e como se pode conhecer e definir a natureza de cada uma delas, para que somente assim, no caso do homem, possamos definir a sua liberdade. Isto é: para o conhecimento do homem é necessário recorrer, na *KV*, a todas as principais áreas da filosofia que formam um sistema

filosófico completo. Sendo assim, o lugar em que é posta a discussão sobre o homem e no qual pode ser considerado o que é de sua natureza deve considerar todo o percurso conceitual tal como está devidamente ordenado na *KV*.

Espinosa leva a sua filosofia ao campo do que é o humano (*menschelyk*), na segunda parte da obra. E por que, após todo um percurso destinado a Deus, aos seus atributos e aos “atributos” que não lhe pertencem, Espinosa insere uma discussão sobre o homem? O que significa tê-lo como objeto de sua filosofia?

Embora sua reflexão sobre Deus na primeira parte da obra não se encerre nela mesma, teremos toda uma segunda parte voltada principalmente às questões humanas; e, até mesmo em partes que não são exclusivamente destinadas a este tema, como é o caso dos dois *diálogos*, verifica-se questões envolvendo o tema. Já vimos que há um prefácio posto entre a primeira e a segunda parte da *KV* introduzindo algumas questões sobre o homem, bem como todo o segundo *apêndice*. Percebe-se a importância da discussão sobre o homem pelo próprio percurso filosófico proposto pela *KV*: Espinosa segue a partir de Deus (por que não encerrou aí a sua filosofia?) e depois com certa sutileza apreendida pela construção do prefácio, chega ao homem buscando demonstrar como ele é constituído, os seus modos de conhecimento e por qual deles conhecemos verdadeiramente a Deus, seu bem-estar e, por fim, a sua liberdade. Sendo assim, a fim de escrever uma filosofia completa, o homem torna-se um dos temas centrais da obra.

Com efeito, se há um conceito que dependa da diversidade de temas e núcleos teóricos identificados na *KV*, tal conceito é o de *homem*. Nesse sentido, o estudo sobre o homem é aquele sobre o qual mais devemos nos esforçar para contemplar maximamente a diversidade de questões presentes no sistema estrutural da *KV*. Pontuemos alguns exemplos: conforme o *nosso núcleo teórico 1*, para definir o homem é preciso lançar mão das demonstrações sobre a existência de Deus e da definição de Sua essência, bem como também da lógica que divide a Natureza entre os atributos e os modos. Conforme o *nosso núcleo teórico 5*, antes de entender as paixões humanas e em qual sentido podemos dizer que algumas são boas e outras são más, devemos compreender a distinção feita entre *entes reais* e *entes de razão*. Além disso, conforme o *nosso núcleo teórico 6*, para saber o que pertence à natureza do homem, dentre outras coisas, é preciso entender a regra utilizada em toda a *KV* sobre “o que pertence à natureza de uma coisa”. Conforme o *nosso núcleo teórico 9*, o bem-estar do homem (ou a sua ética) não pode ser corretamente concebida sem o que se provou sobre a noção de vontade – pois a vontade não serve para explicar nem as ações de Deus, nem as ações humanas. Por fim, ao demonstrar que a vontade não serve pra explicar as ações humanas, conforme o *nosso*

núcleo teórico 7, isto é, pelos modos de conhecimento do homem (o que eles são, quais são os seus efeitos e sua causa), Espinosa mostrará qual é o conhecimento necessário para que o homem se una a Deus e, assim, conforme o nosso *núcleo teórico 10*, o homem alcance a sua liberdade.

Os temas e os núcleos teóricos estão deveras articulados na *KV*, de sorte que o tema que exige atenta discussão dentre todos eles é justamente o conceito de natureza humana – pois a reflexão acerca deste conceito, para Espinosa, necessita de outros conceitos do sistema para ser corretamente fundamentada e desenvolvida. Isso faz com que as forma textuais, divisão entre partes, capítulos, diálogos, prefácio e apêndices, juntamente com as suas definições, demonstrações, proposições, explicações etc. possam ser utilizadas para a compreensão da natureza do homem. Ademais, para tratarmos do homem na segunda parte, não há como deixar de lado todo o conhecimento sobre Deus na primeira. Por conseguinte, o tema da natureza humana (assunto de toda a segunda parte da obra) é vasto e para sua investigação são imprescindíveis as outras noções da obra. Isso equivale a dizer que em um único tema (a natureza do homem) podemos enxergar a completude e a riqueza da *KV*.

Será pelo conceito de natureza humana, portanto, que investigaremos o *Breve tratado* como um livro completo. Pois, se ponderarmos as filosofias com que Espinosa tivera contato durante a elaboração da *KV* (principalmente a filosofia cartesiana), o que poderia, nelas ou em comparação a elas, ser denominado como uma obra consistente? A *KV* demonstra o que causa a si mesmo e toda a realidade (uma ontologia), leva à filosofia de Espinosa ao campo do humano pela discussão de sua existência modal, ou seja, pela sua alma e pelo seu corpo (uma metafísica e uma física do humano) e, por fim, também mostra o que é necessário para o bem-estar e a liberdade do homem (uma ética). Pelas justificativas apontadas não falta nada à obra para lê-la nela mesma e por ela mesma e, assim, iniciarmos uma investigação positiva de como o conceito de natureza humana, em Espinosa, nos é apresentado pelo *Breve tratado*.

1.6 Ler e interpretar um original perdido

Do que sabemos sobre as peripécias que marcaram a “pré-história” e a história de seu texto, das possibilidades identificadas pela sua estrutura textual e temática, poder-se-á ainda indagar sobre o *Breve tratado*: como ler e interpretar uma obra filosófica cujo texto original se perdeu? Se o que chega até nós são somente cópias traduzidas para o neerlandês, como tomar a obra por ela mesma a fim de insistir num determinado tema que exprima a sua completude?

Embora possamos estudar a *KV* pela leitura dela mesma através da noção de natureza humana sem que, para isso, tenhamos que nos remetermos às outras obras de Espinosa (tudo leva a crer que elas nem existiam neste momento), não há como negar que esta obra apresenta muitas dificuldades de interpretação. A *KV* possui uma peculiaridade: até o momento não dispomos da obra tal como foi escrita no original porque ele se perdeu. Sendo assim, as traduções são baseadas em cópias neerlandesas de um texto original perdido e escrito em latim. Isso significa que, como não temos o texto original, podemos perder de vista a exatidão de alguns conceitos e palavras importantes para a compreensão do real sentido do texto.

Podemos perder um pouco da precisão conceitual de alguns conceitos da obra. E, em termos de linguagem, muitas passagens podem nos oferecer sentidos dúbio e imprecisões. E isso pode se dar tanto pela falta de fidelidade das traduções neerlandesas em relação ao original latino, como também por uma possível imprecisão do próprio filósofo (isso teria que ser verificado cuidadosamente), dado que a obra inaugura o sistema filosófico de seu autor.

Contudo, a esses dois problemas imediatos, sobre o qual nos deparamos quando precisamos ler e interpretar a *KV*, podemos propor algumas saídas que emergem do interior do próprio livro. Pois, pergunta-se: a verdade e a compreensão de um determinado conceito da filosofia de Espinosa, no *Breve tratado*, residiriam, talvez, no âmbito da linguagem? Como desatar os nós formados por passagens aparentemente imprecisas e confusas do texto?

Espinosa nos mostra que a linguagem (as palavras, os termos etc.) representa um meio importante para a compreensão de um determinado objeto da filosofia – porém isso não é suficiente. Embora a *KV* seja composta por diferentes gêneros textuais (vide o esforço de Espinosa em experimentar formas em que melhor pode ser aplicar o seu pensamento), não é pela sua linguagem que podemos identificar o ponto máximo de sua filosofia. Pois, antes mesmo de Espinosa escolher a melhor maneira de apresentá-la, a verdade de sua filosofia não depende da linguagem de seu texto, mas sim da consistência de seu pensamento. Se observarmos com cuidado, não há um termo sequer inserido na *KV*, que não seja comum e usado em outras filosofias: Deus, natureza, essência, atributos, *conatus*, homem, alma, corpo etc. são todos termos que integram o “lugar comum” da história da filosofia; e Espinosa não inventou nenhum deles. Donde a questão seria: como apreender o pensamento filosófico de Espinosa (um pensamento tão original) pela *KV* (cujos termos estão no vocabulário da tradição)?

É da natureza da própria linguagem não nos oferecer o conhecimento verdadeiro de seu objeto – e a *KV* já está aí para provar isto. Por exemplo: para provar que Deus existe, tanto

a prova *a priori* (o que nos faz apreendermos a sua própria *natureza* como idêntica à sua existência), como também a prova *a posteriori*, é ao entendimento verdadeiro que se tem de Deus que se prova a sua existência. A definição de Deus, outro exemplo ainda mais evidente, não é dada por *predicados* (ou propriedades) referentes a um sujeito, mas sim pela *essência* deste ser que denominamos por Deus; em outras palavras, o ser não é dito por predicados (nomes, palavras etc. que são adjetivações), mas é dado por coisas que são essenciais a ele mesmo. Isso faz com que a natureza e a essência não sejam coisas mediadas pela linguagem, mas *imediatamente* dadas pelo conhecimento ou ideia verdadeira no intelecto.

A busca pela natureza e essência é a busca por uma causa – e a *KV* nos apresenta esta causa? Parece que sim! Este é o movimento de Espinosa desde o início do seu texto: Deus é causa de si mesmo e causa de tudo que existe, bem como é Ele que dá-se a conhecer a si mesmo por si mesmo (eis a conclusão do último parágrafo do primeiro capítulo da primeira parte do livro)⁶⁰. Então, como a causa de tudo é Deus, Ele é quem melhor pode nos servir de direção para as dificuldades do texto da *KV*, quando Espinosa afirma: “Por isso concluímos finalmente que Deus, para fazer-se conhecer aos homens, não pode nem precisa usar palavras, nem milagres, nem nenhuma coisa criada, mas somente a si mesmo”⁶¹. O texto da *KV*, portanto, desde as primeiras páginas, é muito claro em apontar para nós certa causalidade do que se investiga, de sorte que sem ela nada pode ser entendido. A verdade não está nas palavras, mas sim em como determinada coisa é causada na realidade. Nesses termos, seja Deus, o homem etc. e qualquer que seja o objeto a ser analisado pela *KV* deverá ser investigado por sua *causa*.

Dado que a coruscante ideia do filósofo (ou seja, a sua filosofia) não se restringe à forma que ele utiliza para apresentá-la, a inteligibilidade do texto da *KV* é imanente; deve-se entendê-lo por e nele mesmo – pois há uma causa que dá ao pensamento do autor a verdadeira filosofia. E o que fazemos com a diversidade de gêneros textuais que formam a *KV*? Para que nos serviriam as suas demonstrações, definições, proposições etc.? Todas as formas textuais da *KV* não são senão os “olhos da alma” do filósofo – os meios pelos quais tentaremos deduzir o seu pensamento.

Em relação à *KV* devemos nos aplicar à maneira em que determinado conceito é construído. A palavra muitas vezes é uma “casca” e nunca é ela que nos dá a evidência do que está sendo definido, mas sim o movimento causal evidenciado pela própria definição. O Deus (*God*) que nos é apresentado na *KV*, embora apareça como um dos termos mais utilizados

⁶⁰ Cf. *KV* II, 2 (10), p. 53.

⁶¹ *KV* II, 24 (13), p. 147.

entre as filosofias, recebe uma acepção que é propriamente de Espinosa – isto é: apesar de uma palavra comum, o significado dado pelo filósofo é totalmente outro. E isso ocorre também com os termos substância (*selfstandigheid*) e atributos (*eygenschappen*), que por sinal, em muitas passagens, recebem o mesmo significado, cabendo ao intérprete deduzi-los da passagem explicitada e pelo todo da obra; e, caso seja necessário, também se servir das filosofias que são influências diretas ao texto da *KV*. No segundo caso, a busca do conceito em outras filosofias, só será importante para ver como determinado conceito está sendo definido na *KV*.

Outros exemplos para demonstrar isto são os capítulos I, 5 e I, 6, nos quais o texto da *KV* causa estranhamento em seus leitores apressados por conta dos seus respectivos títulos: “Da providência de Deus” e “Da predestinação de Deus”. Todavia, como veremos, nem a providência de Deus está sendo dita no sentido dado pela terminologia antiga, nem a predestinação de Deus se aproxima do pensamento agostiniano-calvinista. Tais capítulos são exemplos de como Espinosa, utilizando-se de temas e termos que fazem parte de sua época e de toda uma tradição filosófica, tenta mostrar ao seu leitor o seu próprio conceito (nesse sentido como um “contra-conceito”).

A isto acrescentemos o termo *ziele*. Embora seja traduzido na maioria das vezes como “mente” (termo português que corresponde ao termo latino *mens*, que por sua vez não tem correspondente estrito em neerlandês), o termo neerlandês *ziele* (ou *ziel*, na grafia atual) só pode ser traduzido à risca em português por “alma”, assim como o termo neerlandês *geest* só pode ser traduzido à risca em português por “espírito”. Para apreensão do termo *ziele* não nos atentaremos muito à palavra, mas sim à noção compreendida, isto é, nos focaremos na discussão do conceito tal como é desenvolvida sobretudo na nota do prefácio à segunda parte; será pelo movimento argumentativo dos pontos desenvolvidos pela nota que buscaremos o real significado do conceito para o filósofo. Dito de outra forma, deduziremos o que é a *ziele* (alma) do homem pelo movimento demonstrativo que o filósofo nos apresenta.

Por fim, o próprio Espinosa, na conclusão da segunda parte da *KV*, diz como gostaria que a sua obra fosse lida: “Finalmente, se no curso da leitura encontrardes alguma dificuldade no que proponho como certo, peço-vos que não vos apresseis a refutá-lo antes de haver meditado com bastante tempo e ponderação”⁶². Sendo assim, embora a *KV* nos apresente algumas dificuldades, será necessário que nos afastemos de seus julgamentos apressados para

⁶² KV I, 26 (10), p.153.

nos determos com dedicação e ponderação no interior de sua obra e, assim, possamos enxergar as preciosidades que este texto nos fornece.

CAPÍTULO 2

O Estudo da Natureza Humana no *Breve tratado*

2.1 O Homem (*mensch*) no *Breve tratado*

A miríade de conceitos que constitui o *Breve tratado* se dá por conta da intenção do autor em construir uma obra que apresente sua filosofia de forma sistemática. Dada certa sistematização – isto é: a preocupação do filósofo em ordenar logicamente os conceitos de sua filosofia de maneira maximamente concatenada – é preciso levar em conta uma análise estrutural da própria obra – e isso, como vimos, demandaria o aprofundamento do maior número possível dos conceitos oferecidos no livro. Como pudemos justificar no primeiro capítulo desta dissertação, ao evitarmos o erro de uma leitura superficial e incompleta, o nosso estudo terá como foco a maneira em que a noção de natureza humana é discutida na *KV*. E será esse o meio pelo qual buscaremos enxergar a riqueza, a completude e a importância deste *Tratado*.

Diante disto, o presente capítulo tem como objetivo responder a seguinte questão: como estudar a *natureza humana* no *Breve tratado*? A fim de responder a essa indagação, antes de passarmos à análise da noção de natureza humana, será necessário mapear e indicar, de maneira problematizante, as principais passagens em que podemos identificar a discussão deste tema na *KV*.

Antes de tudo, observa-se que o estudo do *homem (mensch)*⁶³ na *KV* não é tangencial, porque o título que dá nome ao *Tratado* destaca Deus (*God*), o homem (*Mensch*) e seu bem-estar (*Welstand*) como sendo os temas centrais de investigação da obra, donde a separação do que será estudado em duas grandes partes: Deus, de um lado, e o homem e tudo que lhe é necessário para o seu bem-estar, do outro. Veremos que o homem somente se tornará objeto específico de estudo a partir do prefácio da segunda parte (ainda que o tecido envolvendo toda a formação deste conceito seja construído ao longo de toda a obra). Por exemplo, desde os primeiros instantes, quando Espinosa pretende provar a existência de Deus de maneira *a posteriori*, a sustentação da prova está na demonstração de que o homem possui uma ideia necessária da existência de Deus em seu intelecto, e que ele (o homem) é capaz de conhecer

⁶³ O termo homem (substantivo) refere-se ao termo '*mensch*' em holandês. E o termo humano (a) (adjetivo) refere-se a '*menschelyke*' em holandês. Assim, quando estivermos nos referindo à natureza do homem (substantivo) estamos adotando o mesmo significado para a natureza humana (adjetivo).

os seus atributos⁶⁴. Isso equivale a dizer que o homem, ainda que neste instante não seja objeto de estudo, já aparece de maneira indireta na primeira parte sobre Deus. Donde o conceito de homem, no geral, atravessar toda a obra.

Frisemos: não aparece no título a expressão ‘natureza humana’ ou ‘natureza do homem’, mas tão-somente ‘homem’. A expressão *Natuur van de Mensch*, portanto, além de ser muito geral em si mesma, também parece apontar para um dos aspectos que formam o conceito geral de homem. O conceito de homem envolve a sua essência, sua natureza, suas paixões, suas formas de conhecimento, seu bem-estar e sua liberdade – e tudo que será estudado na segunda parte. Por conseguinte, por que a natureza (*natuur*) disso que denominados homem (*mensch*) ou do que é humano (*menschelyke*) está atrelada ao estudo homem? Pode-se estudar o homem sem pensar naquilo que pertence à sua natureza? Como conhecemos a natureza do homem?

Essas questões sobre a natureza do homem só serão respondidas se, para isso, atentarmos cuidadosamente à forma a noção de homem é apresentada pela *KV*. Como estamos lidando com uma leitura interna do texto, não podemos deixar de buscar a discussão sobre o homem tal como o próprio Espinosa a dispõe na estrutura de sua obra. Para isso teremos que identificarmos o movimento que leva a filosofia de Espinosa ao campo do humano e, assim, assinalar as passagens fundamentais à compreensão de *natureza humana*; pois é ao conceito geral de homem (tal como sugere o título da obra) que atrelaremos a noção de sua natureza.

2.2 Mapeamento geral sobre o estudo do homem

Nos dois capítulos iniciais do *Breve tratado*, já aparece o termo homem (*mensch*). A primeira vez que Espinosa explicita o termo é na prova *a posteriori* da existência de Deus, ao afirmar que o homem (*mensch*) tem uma ideia (*Idea*) de Deus⁶⁵; neste caso, a ideia de Deus no homem é prova que Ele existe. E mais: a constatação de que o homem tenha uma ideia de Deus se dá pelo fato de que ele conhece a essência de Deus, ou seja, os atributos de Deus⁶⁶. A noção de atributos será desenvolvida no segundo capítulo; e a fim de demonstrar que a extensão é um dos atributos de Deus, Espinosa garante que nela não há divisão porque sua natureza é infinita, donde só podemos dizer que a divisão ou passividade tem lugar nos

⁶⁴ Cf. *KV I*, 1 (3), p. 50; *I*, 1 (9), p. 52.

⁶⁵ *KV I*, 1 (3), p. 50.

⁶⁶ Cf. *KV I*, 1 (9) nota 51, p. 52.

modos. Acerca disso Espinosa dá o seguinte exemplo: “[...] quando dizemos que o homem perece ou é destruído, isso só se entende do homem enquanto é um composto e um modo da substância, e não da substância da qual ele depende”⁶⁷. Ora, embora nessas passagens o termo *mensch* já apareça, não temos aqui uma concepção direta sobre o homem, mas somente o quanto algumas de suas características são exemplos para o conhecimento de algumas questões referentes a Deus.

Isso também ocorre nos dois diálogos. No primeiro, o termo ‘homem’, ou ‘humano’, quase não aparece, e muito menos é dito algo a seu respeito. No segundo diálogo, o que temos é a construção do corpo humano (*menschlyken lighaams*) como exemplo de que a essência da coisa não aumenta nada por sua união com a outra; como também o uso do intelecto humano (*menschelyk verstand*) como questão sobre como Deus pode produzir as coisas imediatamente ou contando também com uma modificação (*modificatio*)⁶⁸. Toda a discussão em torno do segundo diálogo é importantíssima para a relação entre Deus (causa imanente) e os seus efeitos, mas ela não é destinada ao homem. Posteriormente, após o mapeamento e o aprofundamento da noção de natureza humana, as questões colocadas no segundo diálogo sobre a causa imanente e os seus efeitos poderá nos servir muito se quisermos avançar na discussão; contudo, aqui só temos noções gerais sobre o assunto.

Ora, parece que o momento fundante, ou ao menos o que podemos eleger como propulsor da discussão acerca da natureza do homem, está no capítulo 5 sobre a providência de Deus. Espinosa define a providência divina como o “*conatus*, que encontramos na Natureza inteira e nas coisas particulares, e que tende a manter e conservar seu próprio ser”⁶⁹. Assim, Espinosa nos mostra que cada coisa não poderia por sua *própria natureza* tender à aniquilação de *si mesma*; pelo contrário, cada coisa tem *em si mesma* um *conatus*⁷⁰ para se conservar em seu próprio estado e para melhorá-lo⁷¹. Daí se estabelece uma providência universal e uma particular: a universal é o *conatus* “pelo qual cada coisa é produzida e mantida como parte da natureza inteira”, e a particular é o *conatus* “que tem cada coisa particular para conservar seu ser enquanto é considerada não como parte da Natureza, mas como um todo”⁷². Embora o homem ainda também não seja o foco deste capítulo, a

⁶⁷ KV I, 2 (22), p. 61.

⁶⁸ Cf. KV I, 2, 2º dial.

⁶⁹ KV I, 5 (1), p. 75.

⁷⁰ O termo em holandês é *poginge* (esforço ou tendência), que é o correspondente do termo latino *conatus*. Seguimos assim a tradução e a nota explicativa da edição brasileira, Cf. ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2014, nota 75, p. 62.

⁷¹ KV I, 5 (1), p. 75.

⁷² KV I, 5 (2), p. 75.

constituição de seus membros, tomados conjuntamente ou isoladamente, aparece como exemplo para explicação da providência universal e particular, pois “todos os membros do homem foram previstos e providos enquanto são partes do homem” (providência universal ou o *conatus* da coisa mantida enquanto parte Natureza inteira) e o que tem “cada membro particular (como um todo, e não com uma parte do homem) para conservar e manter seu próprio bem-estar” (*conatus* de cada coisa particular considerada, não como parte, mas como todo). Já que o homem, mais especificamente os seus membros, é tomado apenas como explicação do *conatus*, então, por que tal passagem é relevante?

A afirmação de que há *conatus* em cada coisa particular será fundamental para sabermos o porquê cada homem deve ser considerado como uma coisa particular existente e, portanto, como um todo, de sorte que o capítulo sobre a providência imbrica-se ao capítulo subsequente sobre a predestinação. À ideia de que cada coisa particular deve ser considerada como um todo se desdobra, a partir da causalidade necessária de Deus – que a tudo cria tão perfeitamente a ponto de nada ser mais perfeito do que já é⁷³ – à noção de que só existem os particulares e não os universais.

Desta forma, o capítulo 6 sobre a predestinação também nos traz questões importantes acerca do homem. Depois de demonstrar que tudo na Natureza é necessário e que Deus é a causa primeira de tudo, Espinosa responde a duas objeções: “como é possível que Deus, que é chamado o sumamente perfeito e a causa única, ordenador e provedor de tudo, permita, não obstante, que se veja por toda parte na Natureza uma desordem dessas?”; e “por que Ele não criou o homem tal que não possa pecar?”⁷⁴. Para primeira objeção, Espinosa diz que não se pode afirmar que existe desordem na Natureza, pois “não há ninguém que conheça todas as causas da Natureza para julgar isso”; tal objeção, segundo nosso filósofo, advém daqueles que formam ideias universais através das quais “opinam que as coisas particulares devem concordar para serem perfeitas”⁷⁵. Não há causa para as coisas universais – pois *nada são* – mas somente para as coisas particulares – pois estas que *são*⁷⁶; logo, se as coisas particulares concordarem com *outra natureza* “não poderão concordar com a sua própria, e, por conseguinte, não serão o que verdadeiramente são”⁷⁷. A segunda objeção é afastada pela recusa daquilo que fora dito sobre o pecado, que para Espinosa é tão somente algo “em relação a nós, como quando comparamos duas coisas entre si ou sob diferentes

⁷³ Cf. KV I, 6 (1), p. 76.

⁷⁴ KV I, 6 (6), p. 77.

⁷⁵ KV I, 6 (7), p. 77.

⁷⁶ Cf. KV I, 6 (7), p. 78.

⁷⁷ KV, loc. cit.

perspectivas”⁷⁸. Disto Espinosa retira duas conclusões: “*Pedro* deve concordar necessariamente com a ideia de *Pedro*, e não com a ideia de *homem*”, e também que “*bem e mal*, ou *pecado*, não são outra coisa do que modos de pensar, e de maneira nenhuma *coisa* ou *algo* que tenha *existência* [...]”, pois “todas as coisas e obras [ações] que há na Natureza são perfeitas”⁷⁹.

Com efeito, afastando-se das ideias universais e dos gêneros, Espinosa constata que as coisas particulares *concordam com a sua própria natureza* porque cada uma delas tem Deus como provedor, pelo que cada uma delas que existem não devem ser deduzidas de um universal de homem (como, por exemplo, da figura de Adão), pois “se Deus houvesse criado a todos os homens como Adão antes da queda, então teria criado apenas a Adão, e não a Pedro e nem a Paulo”⁸⁰; e, afastando-se da ideia de pecado e de bem e mal, Espinosa constata que a ideia de cada coisa particular (Pedro etc.) também não deve *concordar* com a ideia de homem, mas com a ideia da própria coisa existente. Portanto, tanto a natureza de uma coisa particular quanto à ideia desta coisa concordam com a essência e a existência da própria coisa, tendo em vista que Deus é causa e providência de todas elas.

Embora a primeira parte do *Tratado* seja dedicada exclusivamente a Deus, algumas questões sobre o homem já é anunciada: seja como exemplo da providência de Deus, seja como constatação de que ele deve ser considerado com uma existência particular cuja ideia e natureza deva concordar, a forma que o homem vem sendo discutido, conforme as passagens pontuadas acima, não é senão pelo modo em que sua natureza, essência e existência são postas no real. Tanto é assim que, quanto o homem se torna o cerne da investigação a partir do prefácio da segunda parte da *KV*, a discussão sobre a sua essência e natureza será ainda mais aprofundada.

Dito isto, poder-se-á formular a seguinte indagação: “*o que é o homem no Breve tratado?*”; a nossa resposta deverá partir do prefácio à segunda parte da obra. E isso nos é indicado pelo próprio Espinosa, quando diz: “[...] consideraremos, em primeiro lugar, *o que é o homem* enquanto consiste em alguns modos (contidos nos dois atributos que observamos em Deus)”⁸¹. O homem é considerado mediante a constituição de seus modos, pois conforme frisa o filósofo: “[...] não penso absolutamente que o homem enquanto consiste em espírito (mente) ou corpo, *seja uma substância* [...]”⁸². Para constatar que o homem não é substância, mas sim

⁷⁸ KV I, 6 (8), p. 78.

⁷⁹ KV I, 6 (9), p. 78.

⁸⁰ KV I, 6 (8), p. 78.

⁸¹ KV II, Pref. (1), p. 89. *O grifo é nosso.*

⁸² KV II, Pref. (2), p. 89.

modos, retoma-se alguns pontos da demonstração sobre a definição de Deus no capítulo 2 da primeira parte do livro: “Que nenhuma substância pode ter começo”; “Que uma substância não pode produzir outra” e “Que não pode haver duas substâncias iguais”⁸³. E a conclusão de Espinosa é a seguinte: “como o homem não existiu desde toda a eternidade, sendo limitado a muitos homens, não pode ser uma *substância*”⁸⁴. Aquilo que o homem tem de pensamento são na verdade “*modos do atributo pensante que referimos a Deus*”; e o que o que ele tem de forma, movimento e outras coisas “*são igualmente modos do outro atributo que referimos a Deus*”⁸⁵.

O homem considerado a partir de *modos* que o constitui é uma dedução proveniente de todo o esforço da primeira parte sobre Deus, momento que o filósofo buscou apreender a existência necessária de Deus, defini-lo mediante os seus atributos ou substâncias (que não é senão a Sua essência) e, por conseguinte, distinguir aquilo que existe em si mesmo, dá-se a conhecer a si mesmo e se demonstra por si, de coisas que são modos dos atributos, ou seja, que não existe por si mesmas mas somente pelos atributos dos quais são modos, e pelos quais devem ser entendidas⁸⁶. Destarte, pode-se constatar que o homem é ininteligível sem o que fora compreendido pela primeira parte sobre Deus, donde o primeiro passo para o conhecimento *do que é o homem* seja a demonstração de que este não pode ser considerado como substância, mas tão-somente por uma existência modal (a alma e o corpo) contida nos atributos de Deus (o pensamento e a extensão). No próximo capítulo teremos que lidar com a problemática que aparece neste trecho do prefácio da segunda parte: o homem é constituído (ou composto) de modos ou ele é um modo?

O prefácio reforça que a suposição de que o homem seja substância também pode ser refutada pela constatação de que a natureza do homem (*Natuur van de mensch*) não pode “existir nem ser entendida sem os atributos que nós mesmos admitimos ser substância”⁸⁷. Essa é a primeira vez que Espinosa usa de forma explícita a expressão natureza humana com reais intenções de iniciar o seu estudo sobre o tema. Espinosa segue explicando que “a natureza da matéria ou do corpo já existia antes que existisse a forma de tal corpo humano, essa natureza não pode ser própria do corpo humano” e, assim, “é claro que isso não podia pertencer sempre à *natureza do homem* no tempo em que o homem não existia”⁸⁸. Dessa forma, Espinosa inicia a discussão sobre a *natureza do homem* dizendo que não podemos

⁸³ KV II, Pref. (2), p. 89-90.

⁸⁴ KV II, Pref. (2), p. 90.

⁸⁵ KV II, Pref. (3), p. 90.

⁸⁶ Cf. KV I, 7 (10), p. 81.

⁸⁷ KV II, Pref. (4), p. 91.

⁸⁸ KV, loc. cit.

entendê-la senão pelos atributos de Deus e disso conclui o que não pode pertencer à natureza do homem (*aan de natuur van de mensch*).

Do que não pode pertencer à natureza do homem, Espinosa nos leva ao que deve pertencer à natureza de uma coisa. O filósofo nega o que alguns colocam como regra fundamental para definição da natureza de algo: “*pertence à natureza de uma coisa aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser entendida*”; pois “*sem Deus nada pode existir nem ser entendido*”, isto é, “Deus deve ser e ser entendido antes que todas as coisas particulares sejam e sejam entendidas”; ademais, diz Espinosa, “os gêneros não pertencem à natureza da definição” e “as coisas que são incapazes de existir sem outras tampouco podem ser entendidas sem elas”⁸⁹. Com efeito, nessas condições, Espinosa coloca a seguinte regra sobre o que pertence à natureza uma coisa: “*pertence à natureza de uma coisa aquilo sem o qual ela não pode existir nem ser entendida*” de modo que a proposição deve ser sempre reversível, isto é, o que se “*afirma também não pode, sem a coisa, existir nem ser entendido*”⁹⁰.

O desfecho do prefácio sobre o homem se encerra com a regra sobre o que pertence à natureza de uma coisa. Percebe-se que da constituição do que é o homem, isto é, espírito, alma e corpo, um ser que existe em outro (ou seja, não pode ser considerado como substância ou um composto substancial já que não existe em si mesmo), Espinosa recoloca a reciprocidade entre natureza da coisa e coisa. Dizemos que tal formulação foi posta novamente porque, ao menos parte dela, já havia sido utilizada para prova *a priori* da existência de Deus⁹¹. A reciprocidade entre o que pertence à natureza da coisa e coisa, cuja exigência é a de que para a natureza da coisa é necessário que a coisa exista, reforça, tal como constatamos nos capítulos 5 e 6 da primeira parte, que só existem os particulares, aos quais à natureza de cada um deve concordar para que sejam o que *realmente são*. Assim, a isto que denominamos “homem” devemos tomá-lo como coisas particulares.

Entretanto, parece que certa aporia sobre o que constitui a essência e a natureza humana no *Breve tratado* também deverá ser enfrentada: se Deus é causa imanente⁹² de todas as coisas, então, como que as coisas particulares existem sem que estas também sejam consideradas como Deus?; dito de outra maneira: como manter a particularidade de algo que existe sendo que Deus é causa imanente a tudo? Ou ainda: se Deus é causa de tudo (portanto: causa daquilo que denominamos de homem) ele pertence à natureza da coisa? Ou *causar e*

⁸⁹ KV II, Pref. (5), p. 91.

⁹⁰ KV, loc. cit.

⁹¹ Cf. KV I, 1 (1), p. 49.

⁹² Cf. KV I, 3 (1-2), p. 70.

pertencer são duas coisas diferentes para Espinosa? Sigamos assinalando algumas passagens deste tão instigante prefácio.

Sobre o termo *ziele* no § 2 do prefácio há uma nota extensa, que discute em quinze pontos a alma e o corpo do homem. Destaquemos o que diz Espinosa, em primeiro lugar, sobre o que é a alma humana: “Sendo modo então [...] é do pensamento”; e “*Um pensamento perfeito* deve ter um *conhecimento*, uma ideia, um modo de pensar de todas e cada uma das *coisas existentes*, tanto das *substâncias* como dos *modos*, sem exceção”; frisa-se: das existentes, pois não se fala de um “conhecimento, de uma ideia, etc., que conhece em sua essência a Natureza inteira, no encadeamento de todos os seres, independentemente de sua existência particular”, mas de um conhecimento etc. “das coisas particulares que vêm, cada uma delas, a existir”; assim, esse conhecimento etc. “de cada coisa particular que vem a ser existente” é a “[alma] de cada coisa particular”⁹³. Depois, Espinosa diz o que é o corpo humano: “Toda e cada coisa particular que vem a ser existente, vem a sê-lo por movimento e repouso, e assim são todos os modos na extensão substancial, os quais denominamos *corpos*”; mais adiante também diz que “Dessa proporção de movimento e repouso vem também a ser existente este nosso corpo, do qual, [...] deve haver na coisa pensante um conhecimento [...] e assim vem também nossa [alma]”; além disso, toda “mudança em nós, que provém de outros corpos que agem sobre nós, não pode dar-se sem que a [alma], que também muda continuamente, o perceba”⁹⁴.

Tal nota serve para iniciar a discussão sobre *o que é a alma e o que é o corpo* humano, indicando que a nota comporta uma *pequena física*, porque além de apresentar de que forma se dá a relação entre alma e corpo, também explica a origem e as mudanças do corpo humano⁹⁵; e isso é assaz importante, já que Espinosa introduz uma noção de alma intimamente ligada ao corpo de cada coisa existente, que sustentará todo o restante da segunda parte acerca dos modos de conhecimento e das paixões humanas. Nesse sentido, foi-se necessário entender primeiro o que é o homem para depois podermos falar de como ele conhece e de como se origina as suas paixões. Portanto: o prefácio serve para conceitualizar e, no seu final, indicar o que se dirá a respeito do homem nos capítulos ulteriores.

Tanto é assim que Espinosa introduz o que será tratado mais adiante, no final do prefácio, da seguinte maneira: “Começaremos o primeiro capítulo tratando dos modos em que

⁹³ KV II, Pref. nota 69, p. 89. O termo “alma” entre colchetes é nosso.

⁹⁴ KV II, Pref. nota 69, p. 90. O termo “alma” entre colchetes é nosso.

⁹⁵ Veremos, mais adiante, como esta nota tem seu desdobramento nas discussões travadas entre os capítulos 19 e 23 da segunda parte do *tratado*.

consiste o homem”⁹⁶. O capítulo de abertura da segunda parte mostra que esses modos são três tipos de conhecimento “[...] que se dividem em opinião, verdadeira crença e conhecimento claro e distinto, causados pelos objetos, cada um segundo seu jaez”⁹⁷. Se atentarmos aos efeitos de cada um deles veremos que do primeiro surgem as *paixões* (*passien*) que são contrárias à boa razão; do segundo os bons *desejos*, e do terceiro o verdadeiro e sincero *amor*⁹⁸. Interessa-nos como o segundo modo de conhecimento (verdadeira crença ou razão) serve para introduzir a discussão sobre o “homem perfeito”. Visto que da verdadeira crença procede quatro efeitos, o terceiro é o conhecimento do bem do mal. Isso obriga o autor, antes mesmo de passar para as paixões que devemos eleger ou rechaçar, abordar o que são o bem e o mal do homem. Sobre isso, frisando novamente que na Natureza não existe nem bom e nem mau, Espinosa afirma: “[...] tudo que queremos do homem deverá ser do seu *gênero*, que não é senão um *ente de razão*”, assim, “quando compreendemos em nosso intelecto uma ideia de um homem perfeito, isso poderia ser uma causa para ver [...] se há também em nós um meio de alcançar uma perfeição semelhante”⁹⁹. Nesse sentido, o bom é aquilo que se aproxima dessa perfeição e o mau é o que se afasta dela¹⁰⁰. Espinosa novamente se afasta da ideia de que o bem e o mal do homem devem ser, por exemplo, tomados a partir de *Adão*, pois quando isso ocorre há uma confusão por parte dos filósofos entre um ente real e um ente de razão¹⁰¹. Além disso, o fim de qualquer criatura particular “não nos é conhecido senão pelo resultado” e, portanto, “o que podemos dizer do fim do homem deve fundar-se unicamente no conceito de um homem perfeito em nosso intelecto”¹⁰². A conclusão dessa parte a respeito do homem é a de que tanto o seu fim como seu bem e o seu mal podem ser conhecidos, na medida em que ambos são *entes de razão* e modos de pensar.

Tais idéias de homem perfeito, bem e mal e o fim de cada homem, nos conduzirão às paixões nas quais devemos ou não rechaçar. E também àquelas paixões que, segundo Espinosa, são de uma “natureza [tal] que não podemos ser nem subsistir sem elas”, pois “nos pertencem como que essencialmente, tal como o *amor*, o *desejo* e tudo o que é próprio do amor”¹⁰³. Como o desejo é uma disposição na alma para “perseguir ou realizar uma coisa, tendo em conta o bom e mau que se veem nela”¹⁰⁴, até podemos desejar pela opinião¹⁰⁵, mas

⁹⁶ KV II, Pref. (5), p. 91.

⁹⁷ KV II, 1 (1) nota 70, p. 92.

⁹⁸ KV II, 2 (3), p. 94.

⁹⁹ KV II, 4 (5), p. 99.

¹⁰⁰ KV II, 4 (6), p. 99.

¹⁰¹ KV II, 4 (7), p. 99.

¹⁰² KV II, 4 (8), p. 100.

¹⁰³ KV II, 14 (3), p. 117.

¹⁰⁴ KV II, 16 (8), p. 124.

há também os bons desejos que, como vimos, nascem da razão¹⁰⁶. A discussão do desejo também acompanha a da vontade (para quem a admite)¹⁰⁷, quando Espinosa submete o assunto ao “exame de nós mesmos” e sob a perspectiva de se chegamos ao bem-estar livremente ou necessariamente¹⁰⁸. Não há para Espinosa um querer como modo universal, já que isto existe apenas para aqueles que “estão habituados a ocupar seu intelecto mais com *entia rationis* do que com coisas particulares que existem verdadeiramente na Natureza”¹⁰⁹, mas apenas um querer particular proveniente de uma causa externa e, portanto, não livre. Fazer do querer particular do homem um modo universal e denominá-lo de vontade é como “a partir deste ou daquele homem” fazer “uma ideia do homem”¹¹⁰. Não há vontade livre e nem geral, assim como também não há uma ideia geral de homem. Disto resulta que o bem-estar do homem não está em si mesmo como escolha livre mediante a vontade, mas sim em seguir as leis necessárias da Natureza¹¹¹.

Em relação ao amor, que é “gozar uma coisa e unir-se com ela” e depende da qualidade do objeto do qual nos unimos¹¹², não há como o homem manter e melhorar o seu bem-estar sem unir-se a Deus, a “causa primeira e única de todo o nosso bem” e aquele que “nos livra de todo o nosso mal”¹¹³. Isso nos encaminha a quanto é importante para o homem o amor a Deus mediante ao terceiro modo de conhecimento, uma apresentação imediata do próprio objeto ao intelecto, que sendo sumamente magnífico e bom, faz com que a alma se una necessariamente a ele, tal como ela está com o corpo¹¹⁴. Nesse amor reside o bem-estar do homem, que como vimos na primeira parte, tem em si mesmo um esforço para conservar o seu próprio ser e pode ser considerado como um todo.

Não obstante ao fato de cada homem ser considerado como um todo, enquanto coisa particular, segundo Espinosa, “não há propósito mais abrangente do que aquilo que sua essência limitada pode alcançar”; mas, enquanto uma parte e instrumento da Natureza inteira, tal fim do homem “não pode ser o fim último da Natureza, porque esta é infinita e deve utilizar o homem como o seu instrumento, do mesmo modo que a todo o resto”¹¹⁵. Com efeito, para um homem que usa bem o seu intelecto dois tipos de leis são percebidas: uma

¹⁰⁵ Cf. KV II, 3 (9), p. 97.

¹⁰⁶ Cf. KV II, 3 (3), p. 94.

¹⁰⁷ KV II, 16 (1), p. 121.

¹⁰⁸ KV, loc. cit.

¹⁰⁹ KV II, 16 (4), p. 122.

¹¹⁰ KV, loc. cit.

¹¹¹ Cf. KV II, 18 (9), p. 128.

¹¹² KV II, 5 (1), p. 101.

¹¹³ KV II, 9 (4), p. 118.

¹¹⁴ KV II, 22 (1), p. 140.

¹¹⁵ KV II, 24 (6), p. 145.

possui como causa a comunidade do homem com Deus, e a outra, a comunidade do homem com o os modos da Natureza. A primeira lei – a comunidade do homem com Deus – é necessária (o homem não pode abandonar a Deus e deve sempre estar unido a Ele) e a segunda – a comunidade do homem com os outros modos da Natureza – não é tão necessária porque o homem pode se separar dos outros homens¹¹⁶. O termo “homens” no plural (*menschen*) (não no sentido genérico) é usado, nesse caso, para indicar um ajuntamento de coisas particulares que buscam a comunidade entre os homens e Deus. É interessante notar que essas leis (não necessárias) podem contribuir para as leis eternas e, assim, com todo o resto, produzir a totalidade¹¹⁷. Isso já não nos indicaria, ainda que muito discretamente, aspectos sutis de uma *política* (além de uma *metafísica* e uma *física*) no *Breve tratado*?

Seja como for, conforme o que Espinosa já havia discutido acerca do ódio (inclinação que nos faz afastar aquilo que nos tenha causado algum mal) pode-se inferir: em algumas paixões (como o ódio e a aversão) o homem exclui a perfeição que há em todas as coisas, pois um homem perfeito “é o que de melhor nós conhecemos ao ter presente ou diante dos olhos”, sendo assim, diz Espinosa, “o melhor para nós, e para cada homem em particular, é sempre nos esforçarmos para conduzir os homens até esse estado perfeito”¹¹⁸. Se o ódio e a aversão trazem a imperfeição, o amor, pelo contrário, sempre produz “melhora, fortalecimento e crescimento” (ou seja: a perfeição)¹¹⁹; e essa talvez seja a forma de uma comunidade humana (ajuntamento de coisas particulares) alcançar o bem-estar da Natureza inteira.

Ademais, verifica-se que a discussão iniciada naquela nota extensa posta no prefácio da segunda parte – ou seja: o que é a alma e o corpo do homem e a relação entre esses dois modos – terá seus desdobramentos entre os capítulos 19 e 23 da segunda parte da obra. A fim de indicar como o homem pode se livrar das paixões consideradas más, a relação entre alma e corpo é aprofundada. Isso porque, segundo Espinosa, “se chegarmos a ver os efeitos do corpo e o que eles podem causar, descobriremos também a causa primeira e principal de todas essas paixões, e simultaneamente o que poderá destruí-las”¹²⁰. Pois, não existe nada mais em nós do que os efeitos de dois atributos: os efeitos do corpo que provêm da extensão (o movimento e o repouso) e os efeitos da coisa pensante proveniente do pensamento (o conceito das coisas,

¹¹⁶ KV II, 24 (7), p.146.

¹¹⁷ KV II, 19 (6), p.145.

¹¹⁸ KV II, 6 (7), p. 105.

¹¹⁹ KVII, 6 (8), p. 105.

¹²⁰ KV II,19 (3), p. 129-130.

como o amor, o ódio etc.), de sorte que “em nós *não pode haver nada* de que não tenhamos a possibilidade de ser cômicos”¹²¹.

Os efeitos da extensão (o movimento e o repouso), diz Espinosa, são modos que “estão no corpo de tal maneira que nada senão eles mesmos pode alterá-los” e, assim, “nenhum modo de pensar pode produzir movimento nem repouso no corpo”¹²². Contudo, tendo em vista *o que percebemos em nós mesmos*, “pode ocorrer que um corpo tendo um movimento para um lado venha a mover-se para outro”, como por exemplo, “[...] quando estendo meu braço, isso conduz a que os espíritos animais, que ainda não tinham tal movimento, agora o tenham em tal direção”; a causa disso, diz Espinosa, é porque “a [alma], sendo uma ideia deste corpo, lhe está unida de tal maneira que ela e o corpo assim constituído fazem juntos um todo”¹²³. O efeito principal do atributo pensamento é o conceito das coisas (de onde vêm o amor ou ódio, etc.) e não traz em si nenhuma extensão, como podemos perceber no amor, que sendo destruído ou despertado deve ser causado pelo próprio conceito “porque concebemos algo de mau no objeto ou algo melhor do que ele”¹²⁴.

Espinosa também mostra que “quando esses atributos vêm agir um sobre o outro”, o resultado é uma paixão “produzida em um pelo outro por meio da determinação do movimento cuja direção podemos modificar para onde quisermos”¹²⁵. Por conseguinte, a alma e o corpo “podem fazer com que os espíritos que se moviam para um lado se movam agora para o outro”¹²⁶. A alma, por ser ideia do corpo e estar unida a ele, move os espíritos animais e, somente assim, age sobre o corpo. E há também ações do corpo na alma no sentido de que “o corpo se faz perceber pela [alma], e também a outros corpos” pelo movimento e repouso, de modo que “nada do que ocorre na [alma], à parte essas percepções, pode ser causado pelo corpo”¹²⁷. Espinosa conclui da seguinte maneira: “[...] no que concerne ao corpo e seus efeitos, *o movimento e o repouso*, eles não podem agir sobre a [alma] senão fazendo-se conhecer a si mesmos como objetos”; e a alma também é afetada por estes efeitos, não enquanto são corpo, “mas enquanto um objeto similar às demais coisas que produziriam os mesmos efeitos se aparecessem à [alma] da mesma maneira”¹²⁸. Portanto, foi necessário aprofundar a relação entre a alma e o corpo do homem para reforçar a principal causa das paixões e, assim, mostrar o que será necessário para alcançar o seu bem-estar.

¹²¹ KV II, 19 (7), p. 130.

¹²² KV II, 19 (8), pp. 130-131.

¹²³ KV II, 19 (9), p. 131. *O termo “alma” entre colchetes é nosso.*

¹²⁴ KV II, 19 (10), p.131.

¹²⁵ KV II, 19 (11), p. 131.

¹²⁶ KV II, 19 (11), pp.131-132.

¹²⁷ KV II, 19 (13), p.132. *O termo “alma” entre colchetes é nosso.*

¹²⁸ KV II, 19 (15), p. 133. *O termo “alma” entre colchetes é nosso.*

Por fim, a segunda parte do apêndice intitulado “Da alma humana” também oferece uma teoria sobre o homem. Espinosa abre essa segunda parte do apêndice da seguinte maneira: “Como o homem é uma coisa criada, finita etc., é necessário que o que ele possui de pensamento e que denominamos [alma] seja uma modificação do atributo que chamamos de pensamento”; e a essência do homem possui essa modificação, de sorte que “se desaparece essa modificação, a [alma] também é destruída, ainda que permaneça imutável o atributo mencionado”¹²⁹. Assim também ocorre com o que o homem possui de extensão e chamamos de corpo, que não é senão “a modificação do outro atributo, que chamamos de extensão”, e que “sendo destruída essa modificação, o corpo humano deixa de existir, ainda que permaneça imutável o atributo extensão”¹³⁰. Ao menos, por enquanto, no que tange à maneira de colocar a questão sobre o homem, se compararmos essa maneira de postular a essência humana com aquela que vimos ao final do prefácio da segunda parte, parece haver semelhanças e também diferenças. Por exemplo: Espinosa continua enfatizando que aquilo que o homem tem de pensamento (alma) e o que ele tem de extensão (corpo) não existem em si mesmo (pois o homem é coisa criada e finita), mas são modificações dos atributos de Deus; contudo, na primeira parte do apêndice (voltada para substância e atributos) aparece a noção de *modificationes* como sinônimo de acidentes: “A substância, por natureza, é anterior a todos os seus acidentes (*modificationes*)”¹³¹. Por que Espinosa introduz a noção de acidentes (o que não aparece nem no sentido de *modo* no interior da obra) referindo-se às modificações?

Ademais, se no prefácio da segunda parte Espinosa afirma a reciprocidade entre a natureza da coisa e a coisa¹³², nesse apêndice, o autor enfatiza que tanto a alma (modificação do atributo pensamento) como o corpo (modificação do atributo extensão) do homem pertencem às modificações de ambos os atributos, sem os quais essa essência é destruída; ou seja: aqui parece que a reciprocidade entre a natureza da coisa e coisa não é acentuada, mas sim a constatação de que a essência humana depende das modificações dos atributos, que se mantêm imutáveis, a despeito do desaparecimento ou destruição de suas modificações. Seria preciso investigar mais a fundo se há também diferença conceitual e não apenas de formulação entre essas duas maneiras de lidar com a essência humana na *KV*; por ora, apenas pontuemos como o autor desenvolve o tema neste apêndice.

¹²⁹ *KV*, Ap. 2 (1), p. 157. O termo “alma” entre colchetes é nosso

¹³⁰ *KV*, Ap. 2 (2), p. 157.

¹³¹ *KV*, Ap. 1. Ax. 1, p. 155.

¹³² Como vimos, a proposição posta por Espinosa é a seguinte: “*pertence à natureza de uma coisa aquilo sem o qual ela não pode existir nem ser entendida; porém não só isso [...], a saber, que o que se afirma também não pode, sem a coisa, existir nem ser entendido*” (*KV* II, Pref. (5), p. 91).

Espinosa explica que, para o entendimento do que é alma como modificação e uma mudança que depende unicamente do corpo (ou seja: a união da alma e do corpo), em primeiro lugar, é preciso observar que “a modificação mais imediata do atributo que denominamos pensamento contém em si objetivamente a essência formal de todas as coisas [...]”¹³³; visto que a *Natureza* (ou Deus) “é um ser do qual se afirmam atributos infinitos e contém em si todas as essências das coisas criadas”, então, ocorre necessariamente que de tudo “seja produzida no pensamento um ideia infinita que contenha em si objetivamente a Natureza inteira, tal qual ela realmente é em si mesma”¹³⁴. Em segundo lugar: “todas as restantes modificações, como o *amor*, o *desejo*, a *alegria*, etc. se originam dessa primeira modificação imediata, de maneira que, se ela não as precedesse, não poderiam existir o amor, o desejo, etc.”¹³⁵. Disto Espinosa retira a seguinte conclusão: “o amor natural que há em cada coisa para com a conservação de seu corpo (digo, a modificação) não pode ter outra origem que a ideia ou essência objetiva desse corpo, que está no *atributo pensante*”¹³⁶.

Espinosa acrescenta que para a existência de uma ideia são necessários o atributo pensante e o objeto, pois “no atributo pensante não pode dar-se nenhuma outra modificação que pertenceria à essência da [alma] de cada coisa senão a ideia que desta coisa, sendo esta existente, necessariamente deve estar no atributo pensante”¹³⁷. Mas logo em seguida reformula o argumento dizendo que à essência da alma nem o atributo e nem o objeto podem pertencê-la. O objeto não a pertence porque “não tem nada do pensamento e é realmente distinto da [alma]”; e o atributo enquanto atributo “não está unido ao objeto, visto que não é alterado nem destruído ainda que o objeto se altere ou se destrua”¹³⁸. Assim, conforme Espinosa, a essência da alma “consiste unicamente na existência no atributo pensante de uma ideia ou essência objetiva que nasce da essência de um objeto que de fato é existente na Natureza”¹³⁹. Neste apêndice, o argumento acerca da essência da alma se encerra pela retomada de que o movimento e o repouso são os únicos efeitos da extensão, donde o corpo humano ser “uma certa proporção de movimento e repouso”¹⁴⁰ e a “essência objetiva dessa proporção existente” ser a “[alma] do corpo”¹⁴¹. Quando uma dessas modificações (movimento e repouso) se altera para mais ou para menos, diz Espinosa, a ideia dessa

¹³³ KV, Ap.2 (3), p. 158.

¹³⁴ KV, Ap.2 (4), p. 158.

¹³⁵ KV, Ap.2 (5), p. 158.

¹³⁶ KV, Ap.2 (6), p. 158.

¹³⁷ KV, Ap.2 (7), p. 158. *O termo “alma” entre colchetes é nosso.*

¹³⁸ KV, Ap.2 (8), p. 159. *O termo “alma” entre colchetes é nosso.*

¹³⁹ KV, Ap.2 (9), p. 159.

¹⁴⁰ KV, Ap.2 (14), p. 160.

¹⁴¹ KV, Ap.2 (15), p. 160. *O termo “alma” entre colchetes é nosso.*

modificação se altera na mesma medida; assim, “quando os graus de movimento e repouso não são os mesmos em todas as partes de nosso corpo, mas algumas têm mais movimento e repouso que outras, daí se origina a diversidade de sensação [...]”¹⁴².

Por fim, por meio do mapeamento geral feito acima focado em algumas passagens sobre a noção de homem e sua natureza, pôde-se constatar a grandiosidade e a relevância do tema no interior da obra. O escopo acima construído demonstra que tal temática percorre o livro de ponta a ponta. Além disso, também se deve observar que todas as questões sobre o homem e o que assumimos como discussões acerca de sua *natureza* podem ser tomadas por perspectivas diversas, como por exemplo: seu *conatus*, sua existência modal, a relação entre a sua alma e o seu corpo, os seus modos de conhecimento, a ideia de sua perfeição, as suas paixões e o seu bem-estar.

Sendo assim, por ser construída ao longo do livro de forma bastante abrangente, nos será necessário precisar um momento determinante em que Espinosa inicia a discussão sobre natureza do homem, donde a seguinte questão: dado que a natureza humana é assunto de toda a segunda parte do *Breve tratado* e também do seu segundo apêndice, qual é o principal momento em que a discussão sobre a natureza humana é colocada por Espinosa na *KV*? Responder essa questão significa nada menos que responder como iniciar os nossos estudos sobre a natureza humana na *KV*.

2.3 O prefácio como o primeiro *leitmotiv* da questão

Como vimos, a discussão sobre a natureza humana no *Breve tratado* aparece de ponta a ponta na obra – isso equivale a dizer: o conceito de natureza humana só pode ser apreendido se nele nos determos ao longo de todo o livro. Para tanto, teríamos que aprofundar a discussão sobre todas as noções que contribuem ao conceito que estamos buscando investigar. Estudar a natureza humana, portanto, é percorrer o conceito em toda a estrutura da obra; e isso, contudo, faria de nossa investigação muito imprecisa e abrangente para o nosso propósito.

Sabendo disso, então, como estudar a natureza humana na *KV*?

A resposta para o estudo sobre a natureza humana no *Breve tratado* não pode ser aleatória, mas deve-se considerar a forma com que a obra está estruturada, ou seja, como a natureza do homem é apresentada no livro. E o mapeamento geral foi importante para determinarmos o instante em que a questão é colocada por Espinosa. Nesse sentido, o “como”

¹⁴² KV, Ap.2 (16), p. 160-161.

iniciar o estudo do objeto de nossa pesquisa se entrelaça a como o filósofo, no interior de seu sistema filosófico, organiza ordenadamente os movimentos que nos dão as condições necessárias para iniciarmos uma discussão sobre o conceito. Então, em qual o momento da obra podemos destacá-lo como instante principal para o estudo da natureza humana?

Embora o homem e algumas de suas características sejam postas desde a primeira parte (vide os capítulos sobre a providência e predestinação de Deus), o momento inaugural sobre o estudo do homem é o prefácio (*Voor reeden*) à segunda parte da *KV* – o instante em que Espinosa leva a sua filosofia ao campo estritamente do humano. O prefácio é o ponto de ligação entre a primeira parte (sobre Deus) e a segunda (sobre o homem); e mais: é nele que Espinosa centraliza o foco de seus estudos no homem, depois de sugerir a existência de inúmeras coisas na realidade que poderiam ser objeto de estudo (pois há inúmeras coisas particulares existentes no real). Não é sem razão que o prefácio nos dá a percepção de que estamos começando um percurso de investigação filosófica, que ora nos movimenta para trás (voltando-se aquilo que já fora discutido sobre Deus, na primeira parte), ora para frente (avançando e fundamentando a discussão sobre o homem para a segunda parte).

A forma do prefácio constrói-se como dedução daquilo que foi posto na primeira; nele avançamos em algumas questões sem as quais não haverá como compreender o restante da obra. Isso mostra uma dependência da segunda parte em relação à primeira e também uma relação entre ambas, sendo o *prefácio* um “nexo” entre as duas partes. Por conseguinte, não há como separar a forma do prefácio de seu conteúdo: seja como ponto de ligação entre a primeira e segunda parte, seja como uma “pausa” entre a divisão capitular das duas partes, entre Deus e o homem, há uma ordem determinada sobre a qual não há como desconsiderar. Espinosa parte de Deus e depois chega ao homem.

Como introdução sobre uma filosofia sobre o homem, no interior do prefácio também podemos identificar a maneira em que a natureza humana é colocada em discussão. Diante de uma riqueza conceitual vastíssima apresentada pelo prefácio, a maneira que o estudo do homem é iniciado desemboca na primeira vez em que a expressão *natureza humana* é apontada na obra. Ao demonstrar como o homem deve ser considerado, o último movimento do prefácio é dizer como se inicia a discussão sobre a natureza humana; nesse sentido, o *leitmotiv* inicial à nossa busca pela compreensão da natureza do homem no *Breve tratado* está justamente nesse instante da obra, pois é nele que Espinosa utiliza, pela primeira vez, a expressão *Natuur van de mensch* com reais intenções de discuti-la. Expressão colocada nos instantes finais do prefácio, o que podemos considerar como natureza humana não é uma definição conceitual, visto que o conceito dependerá de toda a segunda parte.

Com efeito, não há como estudar a natureza humana senão a partir do *prefácio*, visto que estamos obedecendo a ordem da formação desse conceito tal como é posta pelo próprio filósofo. Assim, antes de iniciarmos a temática sobre a natureza humana, há um percurso que precisa ser respeitado e identificado pela estrutura do próprio prefácio. A estrutura do prefácio possui a seguinte composição: são cinco parágrafos e uma nota extensa colocada no segundo parágrafo a fim de explicar o termo *ziele* (alma). O texto é construído na maior parte de forma demonstrativa e propositiva, mas dele também podemos deduzir algumas definições.

Com efeito, se seguirmos *pari passu* o movimento argumentativo do filósofo neste prefácio chegaremos aos seguintes pontos:

1º) Início da discussão sobre o que é o homem pelos modos dos atributos observados em Deus (§ 1)

2º) Demonstração de que o homem não seja uma substância, mas constituição de modos (§§ 2-3)

3º) O que são os modos que constituem o homem: a alma e o corpo do homem (nota ao § 2)

4º) Início da discussão sobre a questão da natureza humana e sobre o que pertence à natureza de uma coisa (§§ 4-5)

Como aponta o prefácio, o estudo do homem, para Espinosa, está inserido em termos *metafísicos*. Busca-se, antes de qualquer outra coisa, como o seu ser e a sua essência é constituída, para assim chegarmos *ao que pode ou não pertencer à sua natureza*. O movimento demonstrativo percorrido por Espinosa a fim de destacar como isto que denominamos de homem deve ser estudado, sendo assim, indica como devemos iniciar a nossa investigação sobre a natureza humana – e é por isso que identificamos no prefácio o primeiro *leitmotiv* à questão da natureza humana no *Breve tratado*.

Por fim, como vimos pela proposta do capítulo anterior, interessa-nos em relação ao prefácio uma leitura do texto pelo texto, respeitando o seu conteúdo, a sua própria ordem demonstrativa, e principalmente a omissão de outras obras espinosanas como recurso de apoio e elucidação. É por respirar numa atmosfera cujo tema da natureza humana é pautado nas grandes discussões e se insere nas grandes obras do momento, que o autor propõe a sua noção

de natureza humana, colocando-se assim de forma incisiva nos debates seiscentistas sobre o tema. E não somente seiscentista, porém. Há na formação filosófica do autor outros filósofos (alguns dos quais eram filósofos judaicos) que, mesmo possuindo sistemas filosóficos não homogêneos, são a fonte na qual, o ainda muito jovem Espinosa viu pela primeira vez a noção de natureza humana ser discutida.

Não há como dar conta de todas as fontes filosóficas das quais bebeu o jovem Espinosa, e que forneceram elementos para uma discussão sobre a natureza humana efetivamente aproveitados no prefácio. Entretanto, mesmo que o nosso principal objetivo de estudar a natureza do homem na *KV* seja o prefácio à segunda parte, também podemos, de forma brevíssima, ponderar como alguns autores importantes para filosofia de Espinosa sobre o homem propuseram uma noção sobre o tema. Assim, pergunta-se: como Espinosa dialoga com alguns filósofos da tradição judaica via a temática da natureza humana? E em relação ao seu tempo, a quem o nosso filósofo se contrapõe ou por quem é influenciado?

Com efeito, antes de passarmos ao estudo propriamente do prefácio mostraremos alguns aspectos gerais de algumas filosofias que influenciaram Espinosa, na *KV*, a levar a sua própria ao campo do humano.

CAPÍTULO 3

Aspectos gerais sobre a discussão de Natureza humana

3.1 A escolha de algumas fontes

Antes do estudo cuidadoso do prefácio, tentaremos, ainda que de forma sucinta, propor algumas aproximações com as principais filosofias com que o jovem Espinosa teve contato, e que contribuíram incisivamente à formação do conceito de natureza humana no *Breve tratado*¹⁴³. Buscaremos, com isso, compreender minimamente qual é o pano de fundo que nos permite estabelecer algumas ligações ou afastamentos no que tange a esta concepção espinosana; e isso significa perceber o quanto tais filosofias foram importantes para que Espinosa construísse a sua própria noção de natureza humana.

Ora, quais filósofos são estes? Quais as concepções filosóficas, no que diz respeito ao homem e àquilo que é de sua natureza, que resvalam no texto espinosano da *KV*?

Afastando-nos ao máximo de aproximações forçadas entre a filosofia de Espinosa e outras filosofias, será no interior do próprio texto da *KV* que nos atentaremos às pistas de identificação de determinadas fontes filosóficas. Como estamos tomando a *KV* por ela mesma e, portanto, considerando-a como instante inicial da filosofia de seu autor, tais fontes representam, perante os olhos do nosso ainda jovem filósofo, uma relevante tradição de discussão da natureza humana. Seja para assimilá-las (se for caso), seja para subvertê-las, alguns textos selecionados serão destacados tão-somente a fim de contemplarmos melhor de que maneira a questão virá a ser posta pelo próprio Espinosa.

Sabe-se, pelo mapeamento geral que fizemos no capítulo 2 desta dissertação, que o prefácio à segunda parte é o principal momento em que a questão da natureza humana aparece; contudo, também endossamos a importância da primeira parte, sem a qual efetivamente não há possibilidade de entendermos a segunda. Se o prefácio é o que nos fornece o primeiro *leitmotiv* à questão da natureza humana, antes mesmo deste instante do texto, alguns temas também deverão ser abordados. Como não iremos abordar as questões desenvolvidas sobre o homem no pós-prefácio da *KV*, cabe-nos atentarmos a dois instantes cruciais: o primeiro, já na primeira parte da obra, tem como referência os capítulos 5 e 6 sobre

¹⁴³ Nosso objetivo não será o de nos aprofundarmos em outras filosofias para que, assim, possamos ler o *Breve tratado*. Buscaremos aqui apenas apontar algumas obras que certamente foram importantes para a discussão desenvolvida na *KV* sobre a natureza humana.

a providência e predestinação e o que daí decorre; e o segundo reside em todo o percurso demonstrativo do prefácio.

No primeiro instante destacado, observa-se, além dos títulos dos capítulos “providência” (*Voorzienigheid*) e “predestinação” (*Praedestinatie*), um movimento inicial em que é apresentada uma noção fundamental sobre a essência de todos os seres (inclusive o ser do homem). Espinosa diz que a sua providência não é senão *conatus* (ou seja: o que cada coisa tem em si mesma para conservar o seu estado e para melhorá-lo¹⁴⁴); e, no interior do capítulo sobre a predestinação, busca afastar-se da ideia de contingência e a partir disso responder duas objeções: por que Deus permite que por *toda parte da Natureza* haja desordem?; e por que Ele não criou o homem sem a possibilidade de pecar¹⁴⁵? Para responder essas questões Espinosa confronta os “seguidores de Platão” e os “seguidores de Aristóteles”, bem como também recusa toda noção de pecado, de bem e mal, e da criação de todos os homens a partir de Adão. Esses instantes demonstram, pelas terminologias utilizadas (providência, predestinação, *conatus*, Adão, pecado etc.) e pelo *significado* dado a esses termos (e é isso que mais nos importa), que as noções usadas por certa tradição filosófica são reutilizadas por Espinosa, a fim de comunicar a sua própria acepção. Veremos, no capítulo 4 desta dissertação, o quanto esse movimento, pelo qual cada coisa é posta na existência por Deus, incidirá na questão da maneira pela qual a natureza humana é apresentada no prefácio à segunda parte – pois algumas das discussões destes capítulos juntamente com o prefácio funcionam como uma espécie de moldura para a questão posta acerca da natureza humana. A maneira pela qual essa tradição é confrontada será assunto do nosso capítulo 4; por ora, cabem-nos as seguintes indagações: por que Espinosa usa tais termos e determinadas noções para comunicar determinado aspecto de sua filosofia?

Do segundo instante, identificado pelo prefácio à segunda parte e, portanto, local onde, de fato, a discussão sobre o homem está no centro, emergem obstáculos e outras fontes nas quais nosso filósofo se livrará. Antes do momento que definimos como *leitmotiv* inicial sobre a questão da natureza humana, Espinosa, logo no início do prefácio, esforça-se para provar que o homem não é substância; e, numa extensa nota, demonstra o que é a *ziele* (alma) e o corpo do homem; desta maneira, Espinosa inicia a reflexão específica sobre a natureza humana somente depois de discorrer sobre os temas metafísicos caros à tradição. Qual (ou quais) filosofia (ou filosofias) Espinosa põe em questão ao provar que o homem não é ser

¹⁴⁴ Cf. KV I, 5 (1), p. 75.

¹⁴⁵ Cf. KV I, 6 (6), p. 77.

substancial e demonstrar o que são, de fato, a sua alma e o seu corpo e, por conseguinte, dizer o que pertence à sua natureza?

Esses grandes momentos do texto da *KV* nos oferecem sugestões acerca de algumas (mas não todas) fontes filosóficas. E tais filosofias serão identificadas entre alguns filósofos judeus (Maimônides, Hasdai Crescas e Leão Hebreu) e a filosofia cartesiana (esta, fonte direta para composição da *KV*¹⁴⁶ e, talvez, além de ser a maior influência para discussão travada sobre o homem no prefácio, é também a que melhor reflete a maneira seiscentista de estudar a constituição deste objeto de estudo). Tentar enxergar, nessas filosofias, o que é o homem e o que aparece como sendo de sua natureza é-nos de muita relevância para que, assim, entendamos o porquê de a discussão sobre o homem estar disposta tal como está por Espinosa no *Breve tratado*.

3.2 A Filosofia Judaica

3.2.1 Maimônides

Daniel H. Frank, em seu texto “Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism”, destaca a importância da filosofia de Moshe ben Maimom (apelidado em português de Maimônides e nascido entre os anos de 1135 e 1138) para o pensamento espinosano. Segundo o comentador, além da influência sobre pensadores cristãos (como, por exemplo, Tomás de Aquino), a obra de Maimônides teve grande impacto sobre Espinosa (em especial, sobre o seu *Tratado teológico-político*¹⁴⁷). Embora a relação entre Maimônides e Espinosa não seja o foco de seu texto (pois o objetivo ali é mostrar, criticamente, a relação entre Maimônides e Aristóteles), Espinosa é por vezes citado a partir do *Tratado teológico-político* ou da *Ética*. Não há, portanto, no texto de Daniel H. Frank, nenhuma tentativa de estabelecer uma relação direta entre Maimônides e o conteúdo filosófico do *Breve tratado*. O texto de Frank, ainda assim, é-nos útil tanto como introdução geral à filosofia de Maimônides, como para nos fornecer algumas estratégias interpretativas ao seu *Guia dos Perplexos*, obra em que Maimônides desenvolve a sua noção de homem.

¹⁴⁶ Para uma breve apresentação das fontes filosóficas que, de algum modo, implicaram na formação do *Breve tratado*, ver: MIGNINI, F. *Introduzione*. In: Spinoza – Kort Verhandeling, van God, de Mensch, en Deszelvs Welstand. Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene, pp. 374-386.

¹⁴⁷ FRANK, D. H. *Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism*. In: The Cambridge Companion To Medieval Jewish Philosophy, Cap. 7, p. 136.

Apesar de apresentar certa cautela, Frank considera mais pertinente a linha coerentista, ou seja, aquela que estabelece íntima relação entre lei revelada (Jerusalém) e filosofia (Atenas) nas obras de Maimônides; assim, o projeto de Maimônides, apesar de apontar um limite do entendimento humano em relação à sabedoria divina, pressupõe uma inteligibilidade filosófica da verdade revelada. E isso parece ecoar na forma pela qual o homem é discutido em suas obras.

Feita essa brevíssima introdução, passemos ao *Guia dos Perplexos* de Maimônides. Observa-se que algo sobre o homem é posto desde os primeiros capítulos da obra. A fim de provar a incorporeidade de Deus – e, portanto, contrapondo-se àqueles que são induzidos a pensar que Deus possui corpo e tem figura humana – o autor faz uma releitura da passagem do livro de Gênesis, onde se diz: “Façamos o homem à nossa imagem e semelhança” (Gn 1,26). Desta passagem bíblica Maimônides propõe uma diferença entre *forma* (aspecto de uma coisa, que induz alguns à corporificação de Deus) e *forma natural* – sentido assumido para o termo *şèlem* (imagem) no hebraico –, e que significa a “essência constitutiva de uma coisa, o que ela é em si e compõe a sua realidade enquanto ente determinado”¹⁴⁸. Para Maimônides, o sentido de “façamos o homem à nossa imagem” se refere à *forma específica* do homem, ou seja, a sua *capacidade intelectual*; pois até mesmo o termo *d’mût* (semelhança) refere-se a uma ideia, e não uma semelhança no sentido de figura ou aspecto¹⁴⁹. Por conseguinte, dado que o homem se “distingue por algo muito singular que tem nele, inexistente em qualquer dos seres que povoam a esfera lunar”, se diz que a imagem e a semelhança de Deus se refere a causa do intelecto que se une ao homem¹⁵⁰.

O estado primitivo do homem e sua “queda” serão discutidos, e, juntamente com isto, a ideia do conhecimento do bem e do mal, tal como escrito na passagem bíblica: “Sereis como Elohim (“Deus, deuses”), conhecedores do bem e do mal” (Gn 3,5). Maimônides nega que a desobediência de Adão, como sugere seu objetor, outorgou-lhe o intelecto, ou seja, aquilo que é “mais nobre de nosso ser e constitutivo de nossa substância”¹⁵¹; pelo contrário, a inteligência que o Criador infundiu neste ser “constitui a sua suprema perfeição, [a qual] possuía Adão antes de sua desobediência [...]”¹⁵². Por tal faculdade o homem distinguia de maneira perfeita e completa o *verdadeiro e o falso*, pelo que sua desobediência o fez

¹⁴⁸ A edição do *Guia dos Perplexos* que utilizaremos como referência para as nossas traduções e indicações das notas de rodapé será a edição espanhola de David Gonzalo Maeso (MAIMÔNIDES, M. *Guía de Perplejos*. Edición de David Gonzalo Maeso. Madrid: editorial trota, 1994). (Guia, I, 1, p. 67). *Tradução nossa*.

¹⁴⁹ Guia, I, 1, pp. 67-68. *Tradução nossa*.

¹⁵⁰ Guia, I, 1, p. 68. *Tradução nossa*.

¹⁵¹ Guia, I, 2, p. 68. *Tradução nossa*.

¹⁵² Guia, I, 2, p. 69. *Tradução nossa*.

conhecedor do *belo* e do *feio*. Segundo Maimônides, quando Adão se encontrava em sua natureza primitiva e em suas noções inteligíveis, não possuía “faculdade cujo objeto fora o ‘provável’ ”, porém ao prevaricar ele “cedeu aos seus apetites imaginativos e deleites corporais dos sentidos [...]” e, assim, foi castigado pela privação daquela compreensão intelectual¹⁵³. Pode-se inferir que o sentido de “conhecer o bem e o mal”, para Maimônides, refere-se a conhecer o *provável* e, por conseguinte, o belo e o feio, já que o verdadeiro e o falso (faculdade perfeita que Adão possuía antes de sua desobediência) está inserido na noção de *necessário*.

Mediante a prova de que Deus não tem corpo (que também constatada a unidade de Deus, visto que o corpo por definição é um composto de matéria e forma e, portanto, sujeito a divisão)¹⁵⁴, Maimônides retira da figura bíblica de *Adão* o ponto de partida para sua concepção de homem e para a formulação de sua essência (sua forma específica); e, seguindo o desenvolvimento desta narrativa, também mostra como o homem veio a conhecer o bem e o mal após a sua desobediência. A Torá, sendo assim, é a fonte que indica os primeiros passos para compreensão do conceito de homem e de sua essência para este filósofo judaico. E o desdobramento disto aplica-se à importância dada a Adão (*Adam*), cujo termo pode ser utilizado em três situações: ao *primeiro homem*, ao indicativo de *espécie* e também a multidão (a plebe)¹⁵⁵. A definição de homem também aparece como exemplificação das noções de atributos. Maimônides busca afastar-se dos atributos essenciais de Deus e apresenta cinco classes de predicados afirmativos, das quais, mencionaremos algumas: quando o predicado é a própria definição, ou seja, quando nos referimos ao homem como ‘animal racional’; quando o predicado é apenas parte da definição, ou seja, quando nos referimos ao homem por sua *animalidade* ou por *sua razão*; e quando os atributos predicativos estão distantes da realidade e da essência e são como ‘gêneros de qualidade’, ou seja, quando se qualifica o homem por alguma de suas capacidades especulativas ou morais, ou pelas suas disposições que possui enquanto ser animado¹⁵⁶. Ainda que, neste instante, Maimônides tenha como objetivo mostrar a impossibilidade de definir Deus pelos atributos positivos ou essenciais (porque Deus é indefinível e a única maneira de defini-lo é por meio da negação)¹⁵⁷, o filósofo aponta algumas formas de definição a partir das noções de atributos.

¹⁵³ Guia, I, 2, p. 69. *Tradução nossa.*

¹⁵⁴ Cf. Guia, I, 35, p. 114.

¹⁵⁵ Cf. Guia, I, 14, p. 82.

¹⁵⁶ Guia, I, 52, pp. 142-143.

¹⁵⁷ Guia, I, 58, p. 157.

O *Guia* também apresenta uma noção sobre a *natureza em geral*, destacando a relação entre o universo e o homem. Pois o universo, diz Maimônides, é “como uma só individualidade” e a “diferença entre suas respectivas substâncias [...] são da ordem das que caracterizam os membros de uma pessoa humana [...]”¹⁵⁸. E assim como o coração é o órgão principal e princípio de todo movimento que se produz no corpo humano, a esfera celeste, com seu movimento, governa todas as partes do universo; pois “ela é quem envia a todo existente as faculdades de que este goza, de tal maneira que qualquer fenômeno que tem origem no universo tem como primeiro princípio o movimento da esfera celeste” e, portanto, toda alma “inserida em um ser animado do cosmo tem seu início na dita esfera”¹⁵⁹. E tais faculdades provenientes da esfera celeste no mundo terrestre são quatro: a primeira ocasiona a composição dos minerais; a segunda infunde a toda planta uma alma vegetativa; a terceira comunica uma alma vital a todo vivente e, por fim, a quarta confere a todo ser dotado de razão uma alma racional.

A relação entre o universo e o homem também pode ser dada da seguinte maneira: “assim como em um indivíduo determinada faculdade conecta alguns membros com outros, rege-os e provê a cada um aquilo de que necessita para salvaguardar o seu bem-estar e repele o que lhe é prejudicial”, isto é, “aquilo que os médicos designam como a ‘potência diretriz’ do corpo animal e costumam denominar ‘natureza’”, também há no conjunto do cosmos “uma potência que enlaça algumas partes com outras, preserva da morte as espécies e conserva os indivíduos, e, na medida do possível, mantém uma parte dos indivíduos no universo”¹⁶⁰. Maimônides ressalta que a semelhança entre o universo mundo e o indivíduo humano – não entre o universo e outras espécies (como o asno e o cavalo, por exemplo) – se dá porque no homem há a faculdade intelectual, que não se encontra em nenhuma outra espécie animal¹⁶¹. É com esta faculdade que o homem se mantém existindo e governa todos os membros de seu corpo, e também compreende *a sua verdadeira natureza*¹⁶². Sendo assim, tanto o universo como o homem têm em comum algo que os coloca em movimento, rege as suas partes e as mantém existindo: tal princípio não é senão Deus – a ‘vida do mundo’.

Desta forma, conforme constata Anita Sayuri Agüena: “o universo é um único organismo, assim, suas partes são interligadas de modo que qualquer atividade de um de seus

¹⁵⁸ Guia, I, 72, p. 197. Tradução nossa.

¹⁵⁹ Guia, I, 72, p. 199. Tradução nossa.

¹⁶⁰ Guia, I, 72, p. 200. Tradução nossa.

¹⁶¹ Guia, I, 72, p. 202.

¹⁶² Guia, I, 72, p. 203.

órgãos componentes interfere de alguma maneira na formação e na atividade de outros”¹⁶³. A autora também sugere uma relação de *influência* entre as esferas celestes e o homem: pois além do universo ser um organismo vivo e existir uma relação entre todas as suas partes (e tal conformidade entre as naturezas de ambas faz do homem um microcosmo), as esferas celestes causa aquilo que constitui o homem, ou seja, causa o *ser do homem*¹⁶⁴. Disto resulta que a alma humana seja proveniente de umas das faculdades da esfera celeste, ou seja, aquela que causa o ser dotado de razão uma alma racional; e dado que o homem – tal como sugere a prova sobre a incorporeidade de Deus e os exemplos dados sobre as classes de predicados afirmativos – é um composto de matéria e forma, o corpo (sua matéria) também é proveniente do universo.

Isso também pode ser verificado na segunda parte do *Guia*. Fundamentando-se nas vinte e seis proposições que os peripatéticos utilizavam para demonstrar a existência, unidade e incorporeidade de Deus, Maimônides deduz que existe um motor que põe em movimento a matéria daquilo que nasce e desaparece, a fim de que tal matéria receba uma forma¹⁶⁵. Pois, conforme aponta a vigésima-quinta proposição: “os princípios da substância composta e individual são a matéria e a forma”, pelo que é necessário um agente, ou seja, um “motor que impulse o substrato para predispor-lo a receber tal forma”¹⁶⁶. Assim, o motor da matéria do que nasce e desaparece é a *esfera celeste*, cujo governo recai sobre nosso mundo inferior, ou seja, da geração e corrupção¹⁶⁷.

A esfera celeste, por sua vez, para movimentar-se, também necessita de um motor primeiro. Tal motor não é senão Deus: um motor que não é um corpo e nem uma força interna indivisível em um corpo, mas sim uma causa primeira que não está sujeita a nenhuma mudança¹⁶⁸. Assim, todo corpo (composto por dois elementos constitutivos do seu ser, que são a sua matéria e a sua forma, e os acidentes que os afetam, como quantidade, figura e situação)¹⁶⁹ necessita-se de um agente que é a causa da subsistência de sua forma em sua matéria¹⁷⁰.

Vimos que Deus é a ‘vida do mundo’, pois é ele que dá ao universo e ao homem o princípio que rege o seu conjunto; e, por conseguinte, é o agente e a forma última do mundo.

¹⁶³ AGUENA, Anita Sayuri. *Presença e governo de Deus no Guia dos Perplexos*. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2017, p. 107.

¹⁶⁴ Id., *ibid.*, p. 112.

¹⁶⁵ Guia, II, 1, p. 240.

¹⁶⁶ Guia, II, Introdução, p. 238. *Tradução nossa*.

¹⁶⁷ Cf. Guia, II, 5, pp. 252-253.

¹⁶⁸ Cf. Guia, II, 1, p. 242.

¹⁶⁹ Guia, II, Introdução, p. 238.

¹⁷⁰ Guia, II, 2, p. 246.

Contudo, segundo Maimônides, isso não significa que exista analogia entre ele e a forma dotada de matéria, como se “Deus (exaltado seja!) [constituísse] uma forma para o corpo”; mas devemos entender isso da seguinte maneira: “como todo ser dotado de forma é tal em virtude da mesma, pelo que, desaparecida a forma, o ser desaparece, assim Deus se encontra em uma relação absolutamente similar com os princípios mais remotos do ser [...]”, pois pela “existência do Criador tudo existe, e é Ele que perpetua sua duração por uma espécie de ‘emanação’ ”¹⁷¹. Quando se afirma que a faculdade racional está inserida em um corpo e é inseparável do mesmo, não significa, explica Maimônides, que “Deus (exaltado seja!) é faculdade radicada no corpo do universo, mas sim [que está] separado de todos os componentes deste”¹⁷². O seu governo e providência alcançam o universo inteiro de maneira que “sua verdadeira realidade nos escapa e as faculdades humanas são incapazes de compreender, dado que foi demonstrando que ele (exaltado seja!) está separado do mundo, do qual é independente [...]”¹⁷³.

Ora, se Deus está separado do mundo – e é incorpóreo – como pode ser seu agente? Em outras palavras, como o incorpóreo causa o que é corpóreo? São as *inteligências separadas*, absolutamente incorpóreas e todas elas *emanadas de Deus*, que são as intermediárias entre Ele e os seres corpóreos; e, assim, segundo Maimônides, são estas inteligências que dão forma às esferas celestes – corpos vivos dotados de alma e intelecto¹⁷⁴. Deus cria e é causa eficiente do mundo por meio da emanação, que, segundo Anita Sayuri Agüena, é um fenômeno do criador controlado pela sua abundante perfeição e mediante a sua vontade¹⁷⁵.

Dessa ordem de causas onde identificamos de que maneira o homem se insere neste sistema, o nexos entre a concepção da espécie humana retirada de Adão e aquilo que constitui o ser do homem (forma e matéria), pode ser averiguado na terceira parte do *Guia*, quando Maimônides mostra que toda imperfeição é oriunda da matéria. Conforme o autor: “todos os corpos que nascem e perecem somente estão sujeitos à corrupção por parte da matéria”; a forma, quando considerada em si mesma, não está sujeita à corrupção, pois a “corrupção somente alcança a forma acidentalmente, ou seja, enquanto unida à matéria”¹⁷⁶. Assim, diz Maimônides, todas as “faltas e privações humanas são motivadas por sua matéria, não por sua

¹⁷¹ Guia, I, 69, p. 185. *Tradução nossa*.

¹⁷² Guia, I, 72, p. 204. *Tradução nossa*.

¹⁷³ Guia, loc. cit. *Tradução nossa*.

¹⁷⁴ Cf. Guia, II, 4, pp. 248-251.

¹⁷⁵ Cf. AGÜENA, Anita Sayuri, op. cit., p. 120.

¹⁷⁶ Cf. Guia, III, 8, p. 382. *Tradução nossa*.

forma, enquanto todas as suas virtudes procedem de sua forma”¹⁷⁷. Nesse sentido, os apetites desordenados, a entrega aos atos sexuais e os demais vícios morais que o homem possui são todos formados pela matéria e não por sua forma (que é a imagem e semelhança de Deus); pelo que a forma é quem confere domínio, governo e controle sobre a matéria. Ao seguir os *impulsos* da matéria, os homens caminham para aquilo que é imundo e vergonhoso¹⁷⁸; e os seus pecados cometidos, são-no em razão de sua *animalidade*¹⁷⁹.

Ademais, Maimônides aponta três classes de explicações para mostrar a causa de alguns males no homem: a primeira classe diz respeito a males que o homem sofre por conta de sua *natureza* estar sujeita ao *nascimento* e ao *desaparecimento*, ou seja, por estar dotada de matéria¹⁸⁰; a segunda são os males que os próprios humanos causam reciprocamente¹⁸¹; e a terceira, por fim, são os males que os próprios indivíduos causam a si mesmos, pois tal classe é “consequência de todos os vícios” e “causa de todas as doenças perniciosas do corpo e do espírito”¹⁸². Em relação a esta terceira classe, segundo Maimônides, percebe-se a influência do corpo sobre a alma, porque a “alteração que o corpo experimenta influi necessariamente na alma, como potência corporal”¹⁸³; e a alma, quando se “familiariza com as coisas desnecessárias e a elas se acostuma”, passa a contrair o “hábito de apetecer aquilo que não é necessário para conservação nem do indivíduo nem da espécie”¹⁸⁴.

O desfecho deste esboço geral sobre o que estamos apontando como aquilo que envolve a discussão sobre o homem em Maimônides está na discussão posta sobre a *individualidade* da espécie humana. Maimônides afirma que a natureza humana impõe que os homens vivam em comunidade; pois, dada a diversidade desta espécie marcada pela diferença de seus indivíduos: “difícilmente encontrarás dois concordantes em uma ordem moral qualquer, como tampouco se veem duas faces iguais”¹⁸⁵. A causa disto fundamenta-se na diversidade de compleição, que origina uma distinção nas matérias, bem como nos acidentes anexos à forma, visto que “cada uma das físicas reveste os seus acidentes peculiares [...]”¹⁸⁶. Conforme Maimônides, com efeito, “dado que a natureza humana implica tal variedade de

¹⁷⁷ Guia, loc. cit. *Tradução nossa*.

¹⁷⁸ Guia, III, 8, p. 383.

¹⁷⁹ Guia, III, 8, p. 385.

¹⁸⁰ Guia, III, 12, p. 392.

¹⁸¹ Guia, III, 12, p.393.

¹⁸² Guia, loc. cit. *Tradução nossa*.

¹⁸³ Guia, loc. cit. *Tradução nossa*.

¹⁸⁴ Guia, loc. cit. *Tradução nossa*.

¹⁸⁵ Guia, II, 40, p. 344. *Tradução nossa*.

¹⁸⁶ Guia, loc. cit. *Tradução nossa*.

indivíduos e a sociabilidade lhes é inerente por sua própria natureza”, é necessário um guia que coordene os esforços individuais e prescreva ações e normas éticas a todos¹⁸⁷.

Em relação ao que nos é importante em Maimônides, por fim, da individualidade que marca a espécie humana e de sua tendência natural à sociabilidade, destaquemos o seguinte: para Maimônides a providência divina alcança tão-somente as inteligências individuais (portanto, os humanos), já que as *espécies* e os *universais* são entes de razão – pois todo ser fora do espírito é um ser individual ou um grupo de indivíduos. Maimônides chega a este ponto depois de demonstrar cinco opiniões acerca da Providência de Deus e, a partir disto, conclui que no nosso mundo (ou seja: o inferior à esfera lunar) a Providência divina vela tão-somente pelos indivíduos da espécie humana, pelo que o bem e o mal que advêm sobre esses seres dão-se em função de seus méritos¹⁸⁸. A Providência, neste caso, está intimamente ligada à efusão divina no intelecto humano e, portanto, segundo Maimônides: “quanto maior a participação de um indivíduo humano em tal efusão, em razão de sua matéria e seu exercitamento, maior proteção conseguirá da Providência [...]”¹⁸⁹. Sendo assim, a Providência para Maimônides não velará de igual forma por todos os indivíduos humanos, mas dependendo de tal perfeição, velará em especial pelos profetas e por todos que são bons e piedosos¹⁹⁰.

3.2.2 Hasdai Crescas

Hasdai Crescas, diferentemente de Maimônides por exemplo, não segue o caminho da filosofia aristotélica para explicação dos seres em geral. Segundo James T. Robinson, durante o século XIV surge uma nova tendência na filosofia medieval: mesmo com a permanência de alguns pressupostos da compreensão aristotélica de natureza, uma tendência crítica entre filósofos cristãos em relação à física de Aristóteles é feita a partir da retomada de algumas visões pré-socráticas, e pelo desenvolvimento de ideias baseadas na observação e na experiência; entre os filósofos judeus, nesse momento, o principal destaque é dado a Crescas, que em sua obra *A Luz do Senhor (Or Hashem)*, oferece um ataque minucioso a Aristóteles e aos seus seguidores¹⁹¹.

¹⁸⁷ Cf. Guia, loc. cit. *Tradução nossa*.

¹⁸⁸ Guia, III, 17, p. 413.

¹⁸⁹ Guia, III, 18, p. 417. *Tradução nossa*.

¹⁹⁰ Cf. Guia, loc. cit.

¹⁹¹ Cf. ROBINSON, JAMES T. *Hasdai Crescas and anti-Aristotelianism*. In: *The Cambridge Companion To Medieval Jewish Philosophy*, Cap. 17, pp. 391-392.

Além de uma crítica à física de origem aristotélica, segundo Alexandre Leone, a inovação de Crescas vai na seguinte direção: “aproximar o infinito teológico da ideia do infinito atual existente no universo ou, como ele o denomina, a realidade ou a existência”; assim, Deus (ser necessário e de infinitos atributos), afirma Leone, é “ao mesmo tempo transcendente ou incorpóreo, está imanente no universo infinito, preenchendo toda a extensão tridimensional infinita no vácuo com a sua presença [...]”¹⁹². Deste modo, percebe-se uma inovação da física e da metafísica na filosofia de Crescas, que deverá ter o seu eco na definição de homem.

Em *A Luz do Senhor*, depois de expor a crítica dos argumentos aristotélicos acerca do infinito na segunda parte do capítulo 1, na terceira parte desse mesmo capítulo, Crescas prova a existência, a unidade e a incorporeidade de Deus. Sobre a existência de Deus, Crescas parte de uma discussão entre *existência* e *quididade* (ou seja: a essência de algo) contrapondo-se tanto a Avicena e Maimônides (para os quais a existência é distinta da quididade, visto que ela é um mero acidente dela), como também a Averróis e pensadores posteriores (para os quais a existência é idêntica à quididade)¹⁹³.

Se a existência é idêntica à quididade, como supunham Averróis e seus seguidores, quando dizemos que “Deus existe” de forma que o termo ‘existe’ “é aplicado a algo cuja existência não é extrínseca”, é como se disséssemos, segundo Crescas, que “Deus é Deus”¹⁹⁴. E isso ocorrerá com todos os existentes, pois se tomamos o caso do homem como exemplo, quando dizemos que o “homem existe” é o mesmo que dizer “o homem é homem”; e, assim, mesmo se alguém disser que isto é uma definição parcial de homem, a redundância se mantém porque quando dizemos “homem” o que é entendido imediatamente por tal termo é: *animal*, *racional* e *existente*. Ademais, a outra dificuldade recairá sobre aqueles que acreditavam que a existência é distinta da quididade e apenas um acidente que ocorre nela, como Avicena e Maimônides, pois, se assim for, será necessário um substrato para a existência, e se essa segunda existência também for um acidente, também ocorrerá da mesma forma, ou seja, será necessário um substrato para ela e assim *ad infinitum*¹⁹⁵. Como a existência não é nem a essência da quididade e nem um acidente dela, Crescas afirma que a existência é “essencial para a quididade”, porque entre as condições de quididade temos que

¹⁹² LEONE, Alexandre Goes. *Infinito, Imanência e Transcendência na Filosofia Judaica Medieval: Hasdai Crescas*. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018, p.35.

¹⁹³ A edição d’*A Luz do Senhor* que utilizaremos como referência para as nossas traduções e indicações das notas de roda pé seguirá a edição inglesa: CRESCAS, H. *Light of the Lord* (Or Hashem). Translated with introduction and notes by Roslyn Weiss. Oxford University Press, 2018. (Or Hashem, I, III, I, p.98).

¹⁹⁴ Or Hashem, I, III, I, p. 99. *Tradução nossa*.

¹⁹⁵ Or Hashem, loc. cit.

ela deve estar fora da alma, como, por exemplo, quando nos referimos ao homem a sua quididade são sua animalidade e a sua racionalidade, pois é na condição de quididade que ela existe fora do intelecto. Crescas conclui que existe um sentido comum de existência entre Deus e tudo aquilo que não é Deus; e dado que a existência está fora da alma, a existência possui prioridade em relação à substância e posteridade em relação aos acidentes¹⁹⁶.

Desta forma de identificar existência e quididade, Crescas afirma que Deus é a causa primeira e *única* da totalidade dos existentes; tal unicidade não é essência da quididade e nem algo acrescentado a ela, mas “um aspecto essencial de qualquer coisa que existe na atualidade, e é uma inferência racional da ausência de multiplicidade nela”¹⁹⁷. Se a unidade fosse a essência da quididade, então, para o caso de uma certa substância, como por exemplo ‘o homem é uno’, seria mesmo que dizer que o ‘homem é homem’; e também não é acidente da quididade, pois como a forma é o que mais determina uma substância, “conferindo existência ao existente, delimitação e diferenciação na atualidade”, segue que “existência, unidade e delimitação não são distintas dela”¹⁹⁸. Portanto, a unidade não é um acidente, mas “algo essencial em todo existente real e delimitado, e uma inferência racional na ausência de multiplicidade nele”¹⁹⁹.

Por conseguinte, na medida em que a unidade é o que distingue um existente, Deus é o que mais deve ser verdadeiramente e primordialmente designado como uno; e tal discussão desemboca na noção que Crescas possui dos atributos divinos. Embora não seja possível a apreensão da essência de Deus, para Crescas, em contraposição a Maimônides, não há como evitar a afirmação de atributos essenciais de Deus, como é o caso da constatação de que Ele *existe* e é uno²⁰⁰. Deus, portanto, não possui uma essência composta e múltipla, mas possui atributos essenciais. Pode-se dizer que a noção de atributo está atrelada à relação entre os seres; pois conforme a conclusão de Alexandre Leone, já que no ser necessário (que é Deus) a “sua existência é um dos atributos essenciais de sua quididade”, Ele não “precisa de causa externa a si para existir”, ao passo que para os seres contingentes (cujas existências são possíveis em relação a sua causa) é preciso “um fator que determine sua existência em detrimento de sua inexistência, levando-os de mera possibilidade à atualidade”²⁰¹. Como a existência, algo essencial da quididade, recebeu uma mesma conceitualização tanto para o ser necessário

¹⁹⁶ Or Hashem, I, III, I, p. 100.

¹⁹⁷ Or Hashem, I, III, III, p. 101. *Tradução nossa*.

¹⁹⁸ Or Hashem, loc. cit. *Tradução nossa*.

¹⁹⁹ Or Hashem, loc. cit. *Tradução nossa*.

²⁰⁰ Or Hashem, I, III, III, p.110.

²⁰¹ LEONE, Alexandre Goes. “Considerações sobre a prova da existência de Deus elaborada por Hasdai Crescas”. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 131, p.210, Jun.2015.

como também para os contingentes e é um atributo essencial da essência divina, por conseguinte, ainda que a “existência de Deus é em grau superlativo e infinito aquilo que a existência dos entes é em grau comum e finito” trata-se da mesma existência e, portanto, se a quiddidade de Deus é transcendente, a sua existência é imanente²⁰².

Dito isto, no segundo livro da *Luz do Senhor*, Crescas mostra que é evidente que Deus tenha conhecimento dos particulares. Deus é agente de todos os existentes, sejam essas existências substâncias ou acidentes; e como os particulares existem como fruição da essência de Deus, não há como ele ignorar o que decorre de sua existência²⁰³. E Crescas afirma que Deus é providencial em relação ao ser humano a fim de direcioná-lo à felicidade; e isso pode ser demonstrado de três maneiras: Deus enquanto agente providencial, os sujeitos de providência e à maneira da providência. Quando trata da providência em relação o sujeito que a recebe, Crescas aponta que a providência se estende ao todo e aos indivíduos, sendo maior ou menor entre eles. No que diz respeito à maneira da providência, ela tanto pode ser no nível da espécie em geral, como também nos indivíduos. Importa-nos frisar que a *providência geral*, segundo Crescas, pode ser identificada da seguinte maneira: “em que todos os indivíduos compostos existentes são equipados com instrumentos, qualidades, desejos, faculdades psíquicas e ativas, para preservar suas existências e capacitá-los a evitar danos”²⁰⁴. Tal providência é igual para todos os indivíduos numa mesma espécie; mas, o exemplo de providência que é geral em um aspecto e particular em outro é o caso da espécie humana. Crescas explica que a espécie humana é a mais perfeita de todas as espécies, de sorte que ela possui um *intelecto prático* (que a faz organizar muitas atividades para preservar sua existência) e um *intelecto teórico* (que é a sua força vital para perfeição humana). E esse tipo de providência é *natural* e igual a todos os indivíduos, pois ela afeta toda a espécie humana; mas, em certo sentido é *particular*, porque ela afeta tão somente a espécie humana²⁰⁵.

Por fim, ainda sobre Crescas, cabe ressaltar que segundo o filósofo a existência como um todo possui três partes: a superior (o reino dos anjos), a intermediária (o reino das esferas celestes) e a inferior (o reino dos elementos). No reino inferior, sobre o qual reside a espécie humana, o reino dos elementos é a condição para a existência da espécie humana, ou seja, a alma humana²⁰⁶ e, assim, a perfeição e o fim de tal espécie estão em seu apego a Deus à Torá.

²⁰² Id., *ibid.*, loc. cit.

²⁰³ Or Hashem, II, I, III, p. 132.

²⁰⁴ Or Hashem, II, II, I, p. 146. *Tradução nossa.*

²⁰⁵ Or Hashem, loc. cit.

²⁰⁶ Or Hashem, II, VI, III, p. 236.

3.2.3 Leão Hebreu

Judá Abravanel (conhecido como Leão Hebreu), em seus *Diálogos de Amor*, obra escrita durante o século XV na Itália renascentista, também pode nos oferecer alguns pontos de contato com a filosofia espinosana da KV. Vale ressaltar, seguindo Seymour Feldman, que o aristotelismo medieval, em suas diversas formas, continuou inabalável ao longo dos séculos XV e XVII; contudo, o clima filosófico da Itália no século XV estava mudando e, por conseguinte, novos e diferentes livros estavam sendo lidos e incorporados à cultura filosófica da época. Isto se evidencia, ainda que não exclusivamente, na redescoberta da tradição platônica, visto que no século XV novas traduções dos escritos de Platão foram disponibilizadas²⁰⁷.

Já no primeiro *Diálogo* de Leão Hebreu, onde há um esforço do texto em propor uma definição de amor e desejo e relacioná-los com o conhecimento, Sofia diz que o “amor pertence às coisas que têm ser, enquanto que o desejo é próprio daquelas que não têm”²⁰⁸. Sofia prossegue explicando que isso se dá porquanto “o amor pressupõe o conhecimento das coisas que são, e o desejo o das coisas que não são e daquelas de que estamos privados”²⁰⁹. Fílon questiona essa afirmação de Sofia dizendo que “Aquilo que não tem ser algum, é nada, e o nada, assim como não se pode amar, também não se pode desejar nem ter”²¹⁰. Fílon, mais adiante, afirma que não se pode amar com “amor real” as coisas que não têm ser próprio (como por exemplo: a saúde e os filhos quando nos faltam), mas somente pelo imaginário, visto que se pode ter a todas as coisas desejadas, já que o ser delas está na imaginação. A partir disto, Fílon mostra que se encontra nas coisas três espécies de amor e desejo: aquelas que “são amadas e desejadas ao mesmo tempo, quando as não temos” (isto é, as que se consideram boas e possuem ser próprio mas nos faltam: como a verdade, a sapiência e uma pessoa), aquelas que “são amadas e não desejadas, como todas as coisas boas que temos e possuímos” (isto é, as mesmas coisas que se consideram boas e possuem ser próprio e não nos faltam) e aquelas que “são desejadas e não amadas, como a saúde e o filho que nos faltam, e as outras coisas que não têm ser real” (isto é, as coisas que não temos e também não têm em si um ser próprio em que possa haver o amor real)²¹¹.

²⁰⁷ FELDMAN, F. *The end and Aftereffects of Medieval Jewish Philosophy*. In: *The Cambridge Companion To Medieval Jewish Philosophy*, Cap. 18, p.414.

²⁰⁸ Para os *Diálogos de Amor* utilizaremos a tradução de Giacinto Manuppella (HEBREU, L. *Diálogos de Amor*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001). (*Dialoghi d'Amore*, I, p.66).

²⁰⁹ *Dialoghi d'Amore*, loc. cit.

²¹⁰ *Dialoghi d'Amore*, I, p. 68.

²¹¹ *Dialoghi d'Amore*, I, p. 69.

A discussão dessas três formas de desejar e amar as coisas incide na diversidade, de também três espécies, das coisas amáveis, ou seja: *úteis*, *deleitáveis* e *honestas*. Antes de demonstrar cada uma dessas três espécies, Fílon responde ao pedido de Sofia para que se defina o amor e o desejo: “[...] pode definir-se o desejo como afeto voluntário do ser, ou de possuir a coisa tida por boa cuja falta se sente” e “amor como impulso voluntário a fruir com união a coisa tida por boa”²¹². Por estas definições, conhecemos a diferença entre os afetos da vontade (enquanto um é o gozar a coisa pela união, o outro é de ser ou de ter a coisa), como também que o desejo se refere às coisas que nos faltam, e o amor, às que nos faltam e às que já temos.

Da definição preliminar de amor e desejo, Fílon explica a causa da diversidade que se verifica entre amar e desejar. Explicando como funcionam o amor e o desejo em relação às coisas úteis e deleitáveis, mostra-se que em ambas se encontram alguns intemperantes que nunca se saciam e nunca procuram ficar saciados. Fílon aponta que entre dois extremos está, de um lado, a luxúria (nas coisas deleitáveis é o vício correspondente à avareza e no útil é a cupidez), e de outro, o vício de abstinência, pois é uma fuga do prazer necessário ao sustento da vida e à conservação da saúde. Segundo Fílon: “Quando a sensualidade deixa totalmente de aguilhoar a razão virtuosa, uma e outra limitando-se moderadamente a abster-se das coisas deleitáveis, sem que falte o necessário e sem nada tomar do supérfluo, há quem chame essa virtude de *fortaleza*”; e isso nos é importante, pois Fílon nesse instante faz o seguinte apontamento: “dizem que o verdadeiro forte é aquele que a si mesmo se vence, porque sobre a *natureza humana* exerce maior força o deleitável do que o útil, por ser aquele que ela *conserva em seu ser*”²¹³.

A relação entre o que melhor conserva em seu ser a natureza humana ante aquilo que são os seus vícios, também pode ser verificado na terceira espécie de coisas que são amadas e desejadas. Sobre tais, diz Fílon: “Amar e desejar as coisas honestas é, na verdade, aquilo que torna preclaro o homem, porque tais amores e desejos tornam excelente aquela parte primacial do homem pela qual é homem”; e a parte primacial do homem, segundo Fílon, não é senão a *alma intelectual*, a que mais se afasta da matéria, e a “única, entre todas as partes e faculdades humanas, que se possa esquivar das misérias da mortalidade”²¹⁴. O amor e o desejo pelo honesto consistem em dois ornamentos do intelecto humano: a virtude e a sapiência; por conseguinte, a honestidade precede a utilidade do útil e o prazer do deleitável porque o

²¹² Dialoghi d’Amore, I, p. 70.

²¹³ Dialoghi d’Amore, I, p. 74. *O grifo é nosso*.

²¹⁴ Dialoghi d’Amore, I, p. 77.

deleitável consiste principalmente nos sentidos e o útil no pensamento, enquanto que o honesto consiste no intelecto – o que o torna o mais excelente entre essas faculdades. Ademais, o honesto é o fim para o qual o útil e o deleitável são ordenados: o útil é procurado para o deleitável (riquezas e bens adquiridos podem fruir os deleites da natureza humana) e o deleitável é para o sustento do corpo; o corpo, diz Fílon, é “instrumento que serve à alma intelectual para as suas obras de virtude e sapiência” e, portanto, o “fim do homem consiste nas ações honestas, virtuosas e sensatas, as quais se antepõem a todas as outras ações humanas e a todo o outro amor e desejo”²¹⁵. Assim, em se tratando do que é honesto, o pouco amor e desejo é defeito, visto que alguém que fosse desprovido disto não seria somente imperfeito, como também inumano porque “o honesto é o verdadeiro bem, e o bem – como diz o Filósofo – é o que todos os homens desejam, embora cada qual, por natural impulso, deseje saber”²¹⁶.

No segundo *Diálogo*, aos discorrer sobre a universalidade do amor, Leão Hebreu nos traz a noção de que o conhecimento e o amor *voluntário e racional* encontram-se somente nos homens; e isso ocorre porque “brota da razão e orientado pelo razão, a qual, entre os corpos geráveis e corruptíveis, somente aos homens é concedida”²¹⁷. Além desse amor voluntário e racional, diz Fílon, nos homens também se encontram o “amor sensitivo de ir atrás das coisas sensíveis que convêm à vida” e a “inclinação natural dos corpos insensíveis”²¹⁸. Se o amor natural e sensitivo pode ser encontrado em outras espécies, o voluntário e racional só pode ser visto nos homens e não nos outros animais e corpos inferiores.

Ainda sobre aquilo que é característico da espécie humana e está acoplado à sua essência, podemos averiguar mediante a demonstração de que o amor faz parte de todos os seres, isto é, pela cosmologia de Leão Hebreu. Conforme Daniel Rodrigues de Assis Martins, o amor para Leão Hebreu é “causa da união entre todas as partes do universo, e é o que dá unidade ao cosmos”; além disso, o amor também é “apresentado como causa da criação, da manutenção e do retorno do universo ao criador”²¹⁹. Daniel Martins aponta ainda que a cosmologia de Leão Hebreu parte de uma estrutura comum e tradicional da cosmologia medieval, a saber, aquele que divide o universo hierarquicamente em três mundos: “O superior é o mundo inteligível ou mundo angélico, com as inteligências separadas da

²¹⁵ Dialoghi d’Amore, I, p. 77.

²¹⁶ Dialoghi d’Amore, I, p. 79.

²¹⁷ Dialoghi d’Amore, II, p. 121.

²¹⁸ Dialoghi d’Amore, II, p. 121-122.

²¹⁹ Martins, Daniel Rodrigues de Assis. *A Cosmologia de Juda Abravanel (Leão Hebreu)*. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2019.

matéria”; o abaixo deste é o “mundo celestes que é composto pelos corpos do céu” e, por fim, o mundo inferior aos dois primeiros está o “mundo corruptível, composto pelo planeta Terra”²²⁰.

Inserido nessa cosmologia, o segundo *Diálogo* nos apresenta o homem como imagem do universo, ou seja, como microcosmo (ou pequeno mundo). Fílon diz que o homem, bem como todos os animais perfeitos, contém em si macho e fêmea; e é por tal motivo que a palavra *homem* no latim e *Adão* (que quer dizer ‘homem’) na língua hebraica indicam ao mesmo tempo macho e fêmea. Mais adiante, Sofia solicita a Fílon que lhe explique o que os filósofos querem dizer quando se referem ao homem como “simulacro de todo o universo, tanto do mundo inferior da geração e corrupção, como do mundo celeste e do espiritual e angélico, ou seja divino”²²¹. Fílon explica que o homem é tomado como microcosmo porque os três mundos estão contidos nele (o gerável, celeste e intelectual), não apenas quanto “a virtude e obras, mas também distribuídos por membros, partes e pontos do corpo humano”²²². Destarte, tal como o mundo, o corpo humano está dividido em três partes: a primeira parte contém os membros da nutrição e da geração (simulacro do mundo inferior da geração do universo), a segunda parte é o coração (simulacro do mundo celeste, pois ele é como o *primeiro móvel*, que tudo move) e, por fim, a terceira parte é a cabeça humana, a parte mais importante do corpo humano (simulacro do mundo espiritual)²²³. Seguindo Platão – e segundo Fílon, uma concepção não muito distante da opinião de Aristóteles – o mundo divino possui três graus: alma, intelecto e divindade²²⁴, sendo a alma a intermediária entre intelecto e o corpo²²⁵.

Outro aspecto importante da relação entre a constituição humana e o universo no segundo *Diálogo*, é que duas das causas do amor que são próprias do homem também se encontram nos corpos celestes; pois, conforme diz Fílon: “A causa primacial do amor que se encontra nos corpos celestes está em conformidade com a natureza, como a das compleições nos homens”²²⁶; isso faz dos corpos celestes, por conformidade de essência e natureza, parecerem diversos membros de um corpo muito bem organizado, ou como membro de uma única pessoa. Pois assim como o coração do homem ama o seu cérebro e os outros membros

²²⁰ Id., *ibid.*, p. 70.

²²¹ Dialoghi d’Amore, II, p.142.

²²² Dialoghi d’Amore, loc. cit.

²²³ Cf. Dialoghi d’Amore, II, p. 142-144.

²²⁴ Dialoghi d’Amore, II, p. 144.

²²⁵ Cf. Dialoghi d’Amore, II, p. 230.

²²⁶ Dialoghi d’Amore, II, p. 147.

lhes ministrando vida, assim também ocorre com os corpos celestes por sua conformidade de natureza²²⁷.

Ora, tal noção do universo como um indivíduo desemboca na concepção de que as almas espirituais intelectivas dos homens se juntam aos seus corpos frágeis, a fim de alcançar a ordem divina na união com o universo todo²²⁸; e mais: na constatação de que o mundo espiritual unifica-se com o mundo corporal mediante ao amor, pois o amor é um espírito vivificante que penetra todo o mundo e é laço que une todo o universo²²⁹.

Por fim, no terceiro *Diálogo*, que trata sobre a origem do amor, há algo interessante sobre a alma do homem. A alma humana, por ser intermediária entre o mundo intelectual e o corpóreo, possui *natureza mista* (move incessantemente entre a inteligência espiritual e mutação corpórea); do contrário, diz Fílon, ela não poderia animar o corpo. Neste último *Diálogo*, nas palavras de Fílon, Leão Hebreu parece sugerir um aspecto de imortalidade para natureza e essência humana: pois o desejo de imortalidade do homem “é realmente possível”, visto que a “sua essência [...] não é outra coisa senão a sua alma intelectual, que se torna gloriosa e imortal pela virtude, pela sabedoria, pelo conhecimento e pelo amor divino”; os homens, continua Fílon, “na ilusão de que a pessoa física seja a sua própria essência, crêem que o desejo natural de imortalidade resida no ser corpóreo, quando com efeito não existe senão nos entes espirituais”²³⁰.

A noção de homem nos *Diálogos* de Leão Hebreu se encerrará com dois fundamentos alegóricos da primeira geração da espécie humana: a narrativa mosaica e a platônica.

3.3 Descartes

A problemática envolvendo a natureza humana perpassa todas as filosofias do século XVII. Nesse período, além das grandes descobertas científicas e das novas concepções sobre a natureza exterior, os sistemas filosóficos também integrarão aos seus estudos uma nova concepção do homem e de sua natureza. E. Bréhier, em sua história da filosofia, inicia o capítulo sobre o século XVII assim: “Nenhum século manifestou menos confiança nas forças espontâneas de uma natureza abandonada à sua sorte do que o século XVII”; tal desconfiança resulta numa questão instigante: “Onde se poderia encontrar pintura mais desfavorável do homem natural, do homem sem regras, entregue ao embate das paixões, do que entre os

²²⁷ Dialoghi d’Amore, II, p. 148.

²²⁸ Dialoghi d’Amore, II, p. 208.

²²⁹ Dialoghi d’Amore, II, p. 209.

²³⁰ Dialoghi d’Amore, III, p.315.

políticos e moralistas desse século?”²³¹. Segundo Bréhier a imagem em relação à natureza também muda: “a espontaneidade viva, desbordante, que Bruno proclamava, é substituída pelas rígidas regras do mecanicismo” e o “animismo do Renascimento, que Campanella ainda representa, não revela senão fracos traços”; assim, diz Bréhier, em todo lugar “domina uma concepção mecanicista, que afasta da natureza tudo o que pode parecer espontaneidade viva”²³². Bréhier insiste em como, no decorrer do século XVII, as razões políticas, religiosas e científicas influenciaram a discussão sobre a natureza humana, mas é interessante ver o quanto isso está presente nos sistemas internos das filosofias dos autores.

À guisa exemplificação em relação ao século XVII, tomemos aspectos da filosofia de Hobbes (lembramos que Hobbes não parece influenciar o jovem Espinosa do *Breve tratado*). Vale notar como uma das grandes figuras da filosofia seiscentista se dedica à temática da natureza humana. Já nos *Elementos da lei natural e política* (1640), Hobbes aponta que para o cumprimento do objetivo da obra será necessário, dentre outras coisas, o conhecimento da natureza humana; e define que: “A natureza do homem é a soma de seus poderes e faculdades, tais como as faculdades de nutrição, de movimento, de geração, de sensação, de razão etc.”²³³. Da definição de homem pela nomeação das palavras *animal* e *racional*, Hobbes divide essas faculdades em dois tipos: *faculdades do corpo* e *faculdades da mente*. As faculdades do corpo resumem-se em três categorias: “poder nutritivo, poder motor e poder gerador”²³⁴; enquanto que as da mente em dois tipos: “cognitiva, ou imaginativa, ou conceptiva; e motor”²³⁵. Os treze primeiros capítulos da primeira parte do livro, intitulado de *Tratado da Natureza humana*, serão destinados à maneira pela qual, na soma das faculdades naturais que constituem o homem, poderemos compreender todas essas faculdades a partir de quatro principais: a *força do corpo*, a *experiência*, a *razão* e a *paixão*. O entendimento correto da natureza humana como fundamento para outros objetos de estudo na filosofia hobbesiana permanecerá tanto no *De Cive* (1642), quanto no *Leviatã* (1650); pois, em ambos os casos, a fim de compreender o homem na sociedade civil e no Estado, o autor se apoiará nos pressupostos estabelecidos pela sua noção de natureza humana.

Já Descartes, além de ser muito importante para a forma seiscentista de lidar com o tema da natureza humana, também é o filósofo de maior impacto para filosofia de Espinosa na

²³¹ BRÉHIER, E. *História da Filosofia*. Tradução de Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: mestre jou, v.1, 1977, p. 9.

²³² Id., *ibid.*, p. 17.

²³³ HOBBS, T. *Os elementos da lei natural e política*. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010, cap. 1, seção 4, p. 4.

²³⁴ Id., *ibid.*, cap. 1, seção 6, p. 4.

²³⁵ Id., *ibid.*, cap. 1, seção 7, p. 4

KV. Desde os seus primeiros escritos, Descartes já nos apresenta uma compreensão da natureza humana. No tratado sobre *o Homem* (publ.1662), o autor inicia a obra da seguinte maneira: “Esses homens serão compostos, como nós, de uma alma e de um corpo”²³⁶. Seu objetivo, em primeiro lugar, era o de descrever o funcionamento do corpo separadamente ao da alma e, depois, mostrar “como essas duas naturezas devem estar juntas e unidas, para compor os homens que se assemelham a nós”²³⁷. O primeiro passo é dado, pois o corpo é explicado detalhadamente a partir da compreensão de *estátua ou máquina de terra*, cuja matéria e todos os movimentos dos órgãos são dados por Deus²³⁸. Detendo-se apenas nas pequenas partes do corpo humano, que por causa de sua pequenez são invisíveis, o filósofo aponta que essas partes podem ser conhecidas pelos movimentos que delas dependem²³⁹. Chega-se, assim, a uma noção importante para o século XVII, a dos *espíritos animais*, que segundo o filósofo, são “um certo vento muito sutil, ou antes um chama muito viva e muito pura” produzidos por meio das pequenas partes do sangue que se juntam ao redor de uma “pequena *glândula* situada mais ou menos no meio da substância” do cérebro²⁴⁰. Embora Descartes aí não trate suficientemente da alma do homem e nem de sua união com o corpo, ele aponta que “Quando Deus unir uma alma racional a essa máquina [...], ele lhe dará sua sede principal no cérebro e fará de tal maneira que [...] ela terá diversos sentimentos”²⁴¹. Descartes encerra a obra desejando que “todas as funções que atribuí a essa máquina, como a digestão dos alimentos [...] a recepção da luz, dos sons, dos odores [...] das paixões [...] imitam o mais perfeitamente possível aquelas de um verdadeiro homem”²⁴².

Nas *Meditações Metafísicas* (1641), a concepção de homem é construída desde os primeiros passos de seu percurso. A distinção entre alma e corpo, embora seja apresentada já nos instantes iniciais das *Meditações*, fica ainda mais clara quando, na *Sexta Meditação*, Descartes distingue a alma do corpo por meio da dedução das considerações precedentes. Depois da dúvida em relação às coisas sensíveis, da verdade indubitável do *Cogito* e da prova da existência de Deus, alcança-se o conhecimento da essência da alma (pensamento) e da essência do corpo (extensão) como duas substâncias separadas. Num primeiro momento, Descartes faz a seguinte reflexão: “pelo próprio fato de que conheço com certeza que existo” e noto que “não pertence necessariamente nenhuma outra coisa à minha natureza ou à minha

²³⁶ DESCARTES, R. *O homem*. In: O mundo (ou Tratado da Luz) e o Homem. Tradução e notas: César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p.249.

²³⁷ Id., *ibid.*, p. 251.

²³⁸ Id., *ibid.*, loc. cit.

²³⁹ Id., *ibid.*, p. 253.

²⁴⁰ Id., *ibid.*, p. 269.

²⁴¹ Id., *ibid.*, p. 297.

²⁴² Id., *ibid.*, p. 415.

essência, a não ser que sou uma coisa que pensa”, então, a “minha essência consiste somente em que sou uma coisa que pensa ou uma substância da qual toda a essência ou natureza consiste apenas em pensar”; e como talvez “eu tenha um corpo ao qual estou muito estreitamente conjugado”, e, contudo, “tenho uma ideia clara de mim mesmo, na medida em que sou apenas uma coisa pensante e inextensa” e também “tenho uma ideia distinta do corpo, na medida em que é apenas uma coisa extensa e que não pensa”, logo, “este eu, isto é, minha alma, pela qual eu sou o que sou, é inteira e verdadeiramente distinta de meu corpo e que ele pode ser ou existir sem ele”²⁴³. Assim, nesse primeiro, o esforço de Descartes é o de distinguir essas duas substâncias: a alma e o corpo.

Todavia, depois da certeza de que as coisas corpóreas existem²⁴⁴, Descartes segue os “ensinamentos da natureza”. Por natureza, num sentido geral, Descartes considera “o próprio Deus, ou a ordem e a disposição que Deus estabeleceu nas coisas criadas”; e, num sentido particular, Descartes considera a *minha natureza*, que não é senão o “complexo ou o conjunto de todas as coisas que Deus me deu”²⁴⁵. Dentre os ensinamentos da natureza apontados por Descartes destaquemos dois: o primeiro é o fato de que “[...] tenho um corpo que está mal disposto quando sinto dor, que tem necessidade de comer ou de beber, quando nutro os sentimentos de fome ou de sede, etc.”²⁴⁶; e o segundo, deduzido do primeiro, a natureza também ensina a ele “que não somente estou alojado em meu corpo, como um piloto em seu navio, mas que, além disso, lhe estou conjugado muito estreitamente e de tal modo confundido e misturado” de tal forma que “componho com ele um único todo”²⁴⁷. Descartes conclui: “Pois, com efeito, todos esses sentimentos de fome, sede, de dor etc., nada são exceto maneiras confusas de pensar que provêm e dependem da união e como que da mistura entre o espírito e o corpo”²⁴⁸.

Ora, no primeiro momento o autor assinala que o pensamento pertence à natureza e à essência do homem (donde a conclusão de que ele é uma coisa ou uma substância da qual toda essência ou natureza consiste em pensar); e que, ainda com certa reserva, possui um corpo no qual está intimamente ligado. No segundo instante retirado da sexta *Meditação*, mediante aos ensinamentos da natureza, a união entre alma e corpo é garantida de modo tal que as substâncias, no do caso homem, estão confundidas e misturadas como um “todo”. Essa

²⁴³ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Editora Victor Civita, 1973, *Sexta meditação*, §17, p. 142.

²⁴⁴ Cf. Id., *Ibid.*, *Sexta meditação*, §20, p.143.

²⁴⁵ Id., *ibid.*, *Sexta meditação*, §22, p. 144.

²⁴⁶ Id., *ibid.*, *Sexta meditação*, §23, p.144.

²⁴⁷ Id., *ibid.*, *Sexta meditação*, §24, p. 144.

²⁴⁸ Id., *ibid.*, loc. cit.

junção entre alma e corpo, não obstante ao fato dela não ser aprofundada aqui nas *Meditações*, nos é importante por sinalizar como Descartes chega à conclusão da composição substancial que constitui o homem.

Será n’*As paixões da Alma* (1649) que Descartes aprofundará a comunicação entre o corpo e a alma do homem; e será justamente nesse texto que identificaremos, dentre as obras cartesianas, a que mais terá impacto no *Breve tratado* se levarmos em conta toda noção de natureza humana discutida por Espinosa. Não é sem motivo que o título da primeira parte desse *Tratado sobre as paixões* seja denominado como “Das Paixões em geral e oportunamente de toda a *Natureza do Homem*”. E o primeiro passo do capítulo é afastar-se dos antigos, porque estes formularam uma ciência defeituosa sobre o assunto. Segundo Descartes, a discussão sobre as paixões não pareça ser das mais difíceis, pois “cada qual sentindo-as em si mesmo, não se tem necessidade de adotar alhures qualquer observação para descobrir sua natureza [...]”²⁴⁹. Mas como os ensinamentos dos antigos não são dignos de se dar crédito, assim, diz Descartes, “não posso ter a menor esperança de me aproximar da verdade a não ser me afastando dos caminhos que eles seguiram”²⁵⁰. Donde a primeira regra em relação ao tratamento das paixões é apresentada no título do primeiro parágrafo: “o que o que é paixão com relação a um sujeito é sempre ação de qualquer outro ponto de vista”²⁵¹; isso porque “embora muitas vezes o agente e o paciente sejam muito diferentes, a ação e a paixão não deixam de ser sempre uma mesma coisa [...]”²⁵².

Ora, mas qual é o caminho seguido por Descartes para tratar das paixões? A resposta cartesiana nos é apresentada logo em seguida, pois o melhor caminho para o conhecimento das paixões, segundo Descartes, é examinar a “diferença que existe entre a alma e o corpo, a fim de saber a qual dos dois se deve atribuir cada uma das funções que existem em nós”²⁵³. A urgência de marcar essa diferença se dá porque o sujeito que mais age sobre a alma é o corpo “*ao qual está unida*”²⁵⁴. E a regra para que as funções da alma e do corpo seja distinguida é a seguinte: pertence ao corpo “tudo o que sentimos existir em nós e que vemos que também pode existir em corpos totalmente inanimados; e, ao contrário, pertence à nossa alma “tudo o que existe em nós e que não concebemos de maneira alguma que possa pertencer a um

²⁴⁹ DESCARTES, R. *As paixões da alma*. Tradução Rosemary Consthek Abílio. São Paulo: Martins fontes 2º ed., 2015, parte I, art. 1, p.27.

²⁵⁰ Id., *ibid.*, loc.cit.

²⁵¹ Id., *ibid.*, loc.cit.

²⁵² Id., *ibid.*, parte I, art.1, p.28.

²⁵³ Id., *ibid.*, parte I, art.2, p.28.

²⁵⁴ Id., *ibid.*, loc. cit. *O grifo é nosso*.

corpo”²⁵⁵. Como o corpo não pensa, diz Descartes, podemos acreditar que “todos os tipos de pensamentos que existem em nós pertencem à alma; e também devemos crer que “todo o calor e todos os movimentos que existem em nós, na medida em que não dependem do pensamento, pertencem ao corpo”²⁵⁶.

Descartes descreve algumas partes e algumas funções do corpo, afirma que enquanto vivemos há no coração “um calor contínuo, que é uma espécie de fogo que o sangue das veias alimenta nele, e esse fogo “é o princípio corporal de todos os movimentos de nossos membros”²⁵⁷. E, após explicar como são produzidos os espíritos animais no cérebro e todas as funções que pertencem unicamente ao corpo, o autor mostra quais as funções que pertencem à alma: “[...] é fácil compreender que nada resta em nós que devêssemos atribuir à nossa alma a não ser nossos pensamentos [...]”, que são de dois gêneros, a saber: “uns são as ações da alma, os outros são suas paixões”²⁵⁸. As ações da alma são “todas as nossas vontades”, enquanto que as paixões são “todas as espécies de percepções e conhecimentos que se encontram em nós, porque geralmente não é nossa alma que os faz tais como são e sempre os recebe das coisas que são representadas por eles”²⁵⁹. Depois, mostra os dois tipos de vontades (as ações que se encerram na nossa alma e as ações que terminam no corpo), os dois tipos de percepções (umas que têm como causa a alma e outra o corpo) e as imaginações que são formadas pela alma e àquelas formadas pelo corpo²⁶⁰.

Feito isso, Descartes define as paixões, em geral, como “percepções, ou sentimentos, ou emoções da alma, que relacionamos especificamente com ela e que são causadas, alimentadas e fortalecidas por algum movimento dos espíritos”²⁶¹. E frisa novamente que é preciso “saber que a alma está realmente unida ao corpo [...]”²⁶²; e que, embora ela esteja unida a todo o corpo, “há uma parte na qual ela exerce suas funções mais especificamente que em todas as outras”, qual seja, uma “certa glândula pineal muito pequena, situada no meio de sua substância e suspensa acima do conduto pelo qual os espíritos de suas cavidades anteriores têm comunicação com os da posterior [...]”²⁶³. Portanto, a alma possui sua sede principal nessa glândula pineal, que existe no meio do cérebro.

²⁵⁵ Id., *ibid.*, parte I, art. 3, p. 28-29.

²⁵⁶ Id., *ibid.*, parte I, art. 4, p. 29.

²⁵⁷ Id., *ibid.*, parte I, art. 8, p. 32.

²⁵⁸ Id., *ibid.*, parte I, art. 17, p. 40.

²⁵⁹ Id., *ibid.*, parte I, art. 17, p. 40-41.

²⁶⁰ Id., *ibid.*, parte I, art. 18-21, p. 41-46.

²⁶¹ Id., *ibid.*, parte I, art. 27, p. 47.

²⁶² Id., *ibid.*, parte I, art. 30, p. 49.

²⁶³ Id., *ibid.*, parte I, art. 31, p. 50.

Por fim, o último ponto que podemos destacar desse *Tratado* sobre as paixões é que “há em nós uma única alma, e essa alma não tem em si uma diversidade de partes; a mesma que é sensitiva é racional, e todos seus apetites são vontades”²⁶⁴. Descartes critica a tradição filosófica por propor uma divisão para alma, fazendo-a “desempenhar diversos papéis, que geralmente são contrários uns aos outros”²⁶⁵. E o erro dessa tradição reside no desconhecimento das funções da alma e de sua distinção em relação ao corpo, o qual “se deve atribuir tudo o que pode ser observado em nós que contraria nossa razão”²⁶⁶.

Desse sobrevoos em alguns textos do século XVII, percebe-se o quanto o homem e a sua natureza são um tema de grande relevância para o período. E não somente isto, porém. Principalmente em relação à filosofia cartesiana, que talvez seja aquela que Espinosa mais terá que rebater, o homem não nos é apresentado sem que, para isso, o coloquemos dentro de uma *discussão metafísica*, ou seja, dentro de uma discussão que parta do conhecimento de sua natureza e de sua essência (em Descartes as duas coisas também estão entrelaçadas). O *Tratado do homem* já nos indica isso: trata-se, em primeiro lugar, de entender de maneira separada o composto que “constitui” o homem; e, depois, mostrar como a natureza do corpo e da alma estão juntas de modo a compô-lo. Nas *Meditações*, cujo título indica o que será demonstrado (Deus e a distinção real entre a alma e o corpo do homem), o *cogito* desemboca na separação entre substância pensante e substância extensa, que no caso do homem, são substâncias que estão unidas de tal forma que nele formam um todo. O desdobramento do tema dessas obras anteriores terá o seu ponto máximo, em particular na primeira parte do *Tratado das paixões*: Descartes se afasta da tradição, recorre à sua metafísica sobre *o que é* a alma e o corpo do homem, demonstra quais são cada uma de suas funções e, por fim, destaca como há comunicação de ambas na formação das paixões – isto é, de fato, uma primeira parte voltada para *toda a natureza humana*. Portanto, é de suma importância analisar como que Espinosa, ainda mais nessa sua obra de juventude, se insere na discussão sobre a natureza humana, uma vez que é uma temática muito cara aos filósofos seiscentistas.

²⁶⁴ Id., *ibid.*, parte I, art. 47, p. 61.

²⁶⁵ Id., *ibid.*, loc. cit.

²⁶⁶ Id., *ibid.*, loc. cit.

CAPÍTULO 4

A Natuur van de Mensch no Prefácio do Breve tratado

4.1.1 De Deus ao homem

Sabe-se que os títulos da primeira parte “De Deus e de quanto Lhe pertence” e da segunda, “Do homem e de quanto lhe pertence”, não constam nem no manuscrito A nem no manuscrito B – ambos são acréscimos colocados pelos editores. Todavia, não se pode contestar que haja uma primeira parte dedicada a Deus e uma segunda parte dedicada ao homem (*mensch*), e que, entre as duas partes, há um *prefácio* cujo objetivo é iniciar a discussão sobre o homem. Isto nos instiga a indagar: por que acrescentar, depois da primeira parte sobre Deus, um prefácio e mais uma segunda parte sobre o homem? Dito de outra maneira: por que Espinosa tem de ir ao homem após tratar de Deus?

As discussões que seguem visam nos fornecer pistas sobre como chegar à questão da natureza humana no prefácio da parte II do *Breve tratado*. Para isso, seremos envolvidos pelas tramas tecidas acerca do *que é o homem* por Espinosa no interior do prefácio, até chegarmos, por fim, à forma que o filósofo inicia uma discussão sobre a *natureza humana*. Deste modo, seguindo os movimentos argumentativos propostos nesse prefácio, no § 1 Espinosa diz o seguinte:

Visto que na primeira parte falamos de Deus e das coisas universais e infinitas, nesta segunda parte estudaremos as coisas particulares e limitadas. Mas não todas, pois são inumeráveis. Trataremos unicamente das que concernem ao homem e, para isso, consideraremos, em primeiro lugar, o que é o homem enquanto consiste em alguns modos (contidos nos dois atributos que observamos em Deus).²⁶⁷

A partir deste § 1 do prefácio podemos dividir a nossa discussão em dois pontos principais. O primeiro é que, em termos dos grandes temas gerais, há uma divisão interna na obra sugerida pelo próprio Espinosa: de Deus e das coisas universais e infinitas (primeira parte) ao homem como coisa particular e limitada (segunda parte). E o segundo ponto aponta que para a investigação daquilo que será objeto de estudo na segunda parte (ou seja: das coisas concernentes ao homem), *em primeiro lugar* deve-se considerar *o que é o homem* mediante os modos contidos em alguns atributos observados em Deus. Desses dois

²⁶⁷ KV II, Pref. (1), p. 89.

apontamentos afirma-se, portanto, que o movimento proposto por Espinosa até chegar a uma discussão sobre o homem parte do que fora discutido sobre Deus na primeira parte do livro.

Sendo assim, nossa discussão poderá caminhar mediante as seguintes indagações: por que a obra está disposta tal como está, ou seja, por que o estudo do homem segue tão-somente depois do estudo sobre Deus? E por que a primeira parte da obra sobre Deus é de fundamental importância à compreensão do que é o homem na segunda parte? Por tais indagações, por conseguinte, antes de averiguarmos como Deus é discutido na primeira parte da obra e como daí o homem é deduzido, será importante destacarmos o movimento proposto pela KV, que parte de Deus e depois chega ao homem.

Ora, se tomamos como exemplo alguns dos autores lidos por Espinosa – neste caso Descartes, por sua filosofia, é o que mais teve impacto para época –, a discussão sobre o homem não é anteposta tão radicalmente pela discussão acerca de Deus. Em seu *Tratado sobre o homem* (publ.1662) e em suas *Paixões da Alma* (1649), por exemplo, Descartes coloca a discussão sobre a natureza do homem como o ponto de partida de sua investigação, sem que antes, como vimos, seja necessário nada além da constatação de que o homem é um composto substancial. No *Tratado sobre o homem*, logo de início, o filósofo parte da afirmação de que o homem é um composto de alma e de corpo, e que ambas as naturezas, antes mesmo de entendê-las em conjunto, devem ser explicadas separadamente. Todo o primeiro capítulo das *Paixões da Alma* – obra cartesiana que mais aprofunda a comunicação entre o pensamento e o corpo humano – é uma discussão envolvendo os aspectos da natureza humana, dado que a determinação e o funcionamento de substâncias como pensamento e corpo são condições necessárias para a compreensão das paixões. Por tais motivos, ao discorrer sobre tudo aquilo que compete à natureza humana a fim de se estudar as paixões, Descartes tem de distinguir, primeiramente, aquilo que pertence ao corpo daquilo que pertence à alma e, depois, mostrar como que a alma está unida ao corpo exercendo uma função específica nele mediante a glândula pineal.

As *Meditações Metafísicas* (1641), obra que Descartes escreveu entre as duas acima mencionadas, é a que mais marca a ordem do percurso conceitual do filósofo. Ainda que Descartes constate (pelo “ensinamento da natureza”), na sexta *Meditação*, a junção entre alma e corpo no homem, ou seja, posteriormente a apresentação das duas provas da existência de Deus que aparecem na terceira e na quinta *Meditação*, a primeira certeza à qual chega o filósofo é a do *cogito*. Isso nos é relevante porque, na primeira *Meditação*, ao colocar sob suspeita os dados dos sentidos (os primeiros princípios sobre os quais a sua opinião estava alicerçada) até mesmo a existência de Deus é colocada em dúvida.

O *cogito* é um desdobramento da dúvida radicalizada na primeira *Meditação* e complemento de um movimento iniciado na segunda, qual seja, ainda que suponhamos a existência de um “deus enganador” há uma primeira certeza (isto é, aquilo sobre o qual não se pode ter a menor dúvida): “Não há, pois, dúvida alguma de que sou, se ele me engana; e, por mais que me engane, não poderá jamais fazer com que eu nada seja, enquanto eu pensar ser alguma coisa”²⁶⁸. E a continuidade da certeza de que “eu sou, eu existo” é movida pelo seguinte desdobramento: se “estou certo de que sou”, então, será necessário saber “o que sou”. Para isso, afastando-se da definição de que é um homem acoplado à ideia de “animal racional” e de que é um corpo (já que ficou provado de que alguém ardiloso pode enganá-lo a respeito da existência de tudo que é de natureza corpórea)²⁶⁹, Descartes constata que o pensamento é um atributo que lhe pertence, donde a certeza de que “Eu sou, eu existo” seja provada todas as vezes em que ele pensa. Para a questão “o que sou?”, a resposta é: “nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida”²⁷⁰. Percebe-se que tudo aquilo que envolve essa primeira certeza do *cogito* é também o que pertence ao ser e envolve a natureza do homem, que neste primeiro momento, não é senão a constatação de ser uma *coisa pensante* ou *substância pensante*.

Portanto, a prova da existência de Deus, nas *Meditações*, só aparecerá depois do *Cogito*; dito de outra maneira, se seguirmos a ordem dos conceitos apreendidos e provados pelas *Meditações*, primeiramente dá-se o conhecimento de sua própria existência (ser coisa pensante) e, depois, da existência de Deus.

Guérault, em *Descartes Segundo a Ordem das Razões*, explica que Descartes distingue duas ordens: a *ordem sintética* e a *ordem analítica*; e, a depender de qual ordem será trabalhada ele “situa doutrina iguais em lugares diferentes”²⁷¹. A sintética, diz Guérault, é a que “se institui segundo os resultados da ciência e esses resultados são a verdade da coisa” e, portanto, é a ordem da “*ratio essendi* em que as coisas estão dispostas quanto à dependência real de uma em relação às outras”²⁷²; e a analítica, por sua vez, é a “ordem da invenção [descoberta]” e, portanto, da “*ratio cognoscendi*” porque ela “se determina segundo as exigências de nossa certeza, ou seja, é o encadeamento dessas certezas que a tornam

²⁶⁸ DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Editor Victor Civita, 1973, *Segunda meditação*, § 4, p. 100.

²⁶⁹ Id., *ibid.*, *Primeira meditação*, § 7, p.95.

²⁷⁰ Id., *ibid.*, *Segunda meditação*, § 7, p.102.

²⁷¹ GUÉROULT, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. Tradução de Érico Andrade, Enéias Forlin, Marisa Donatelli, César Battisti e Alexandre Soares. São Paulo: Discurso editorial, 2016, p.26.

²⁷² Id., *ibid.*, p.30.

possível”²⁷³. Na perspectiva da ordem sintética, segundo Guérout, a “realidade para mim (*Cogito*) se subordina à realidade primeira em si (Deus), que é a causa real de todas as coisas e a partir da qual se seguem as diversas obras da criação: eu, essência e existência do corpo, distinção e união da alma e do corpo”²⁷⁴; enquanto que na perspectiva da ordem analítica parte-se do “conhecimento certo do meu eu que, como primeira verdade para o sujeito (*Cogito*), é para mim o primeiro princípio” e, depois, “graças ao conhecimento desse primeiro princípio, chegamos ao conhecimento da existência de Deus, isto é, o conhecimento de que a ideia de perfeito tem um valor objetivo”²⁷⁵. Deste modo, o primeiro princípio da ordem sintética é *Deus* como causa de todas as outras realidades; e o primeiro princípio da ordem analítica é o *eu* como condição para o conhecimento de todos os outros conhecimentos²⁷⁶.

Tais percursos conceituais seguidos por Descartes nos é importante apenas para assinalar pela qual em que Espinosa inicia a discussão sobre o homem no começo do prefácio. O percurso de Espinosa, como vimos, é de Deus (*God*) e das coisas (*dingen*) universais (*algemeene*) e infinitas (*oneindige*) às coisas (*dingen*) particulares (*bezondere*) e limitadas (*bepaalde*); não serão, porém, estudadas todas as coisas particulares e limitadas que existem porque elas são inumeráveis (*ontallick*), mas tão-somente as coisas concernentes ao homem. Ora, o início do parágrafo aponta que os homens são coisas particulares (*dingen bezondere*) e limitadas (*bepaalde*) e, portanto, não estão inseridos entre as coisas universais (*dingen algemeene*) e infinitas (*oneindige*); por conseguinte, se os homens são postos entre as coisas particulares e limitadas, distinguindo-se das coisas universais e infinitas, tanto para a compreensão das primeiras coisas como também para as segundas, será necessário apreender “certo princípio” cuja partida se dê em Deus (*van God*). Nesse sentido entende-se que o prefácio, em sua forma (antes mesmo de apontar para o que será estudado) e seu conteúdo (isto é: as coisas concernentes ao homem), mostra-se totalmente dependente da primeira parte do Tratado.

Recorrendo-se a explicação Gueroultiana, que diferencia a ordem sintética da ordem analítica, percebe-se que Espinosa segue a primeira: pois é da realidade de Deus que se pode entender a realidade das outras coisas que existem. O prefácio, sendo assim, nos reenviará às questões postas sobre Deus na primeira parte, e de imediato, exige de nós uma *prima quaestio*, que é discutida na primeira parte da obra desde os seus primeiros capítulos.

²⁷³ Id., *ibid.*, p. 29.

²⁷⁴ Id., *ibid.*, p. 31.

²⁷⁵ Id., *ibid.*, p. 30.

²⁷⁶ Ou seja, é o mesmo real observado a partir de duas ordens distintas: a da causalidade e a do reconhecimento.

4.1.2 Deus

Não é sem razão que no primeiro capítulo do *Breve tratado* (“que Deus existe [é]”) Espinosa demonstre de maneira *a priori* e *a posteriori* a existência de Deus, e no segundo (“o que Deus é”) defina a *Sua essência*. Assim, antes da definição, tem-se na abertura da obra uma resposta demonstrativa a *uma prima quaestio*, qual seja, de que Deus existe (*Dad God is*). E uma das razões para Espinosa começar por uma demonstração e não por uma definição, explica Marilena Chauí, se dá porque tal versão da filosofia de Espinosa é um *Tratado*, que como tal, “[...] se move no campo da experiência cujo objeto precisa existir para que se possa tratá-lo, isto é, compreendê-la e conduzi-la ao conhecimento de si mesma”²⁷⁷. É de suma importância sabermos a forma em que o *Tratado* constrói o objeto com o qual lidará nessa primeira parte, a começar pela maneira em que o filósofo formula, no âmbito da *demonstratio*, a prova da existência de Deus. Verifica-se a que primeira das duas formulações *a priori* da existência de Deus segue assim:

Tudo o que nós clara e distintamente entendemos pertencer à natureza de uma coisa, nós podemos afirmar também com verdade desta coisa.
Mas podemos entender clara e distintamente que a existência pertence à natureza de Deus. Logo.²⁷⁸

Nesta primeira formulação, a prova *a priori* da existência de Deus serve para mostrar que aquilo que nós entendemos (*verstaan*) como claro e distintamente pertencer (*behooren*) à natureza de uma coisa (*Natuur van een zaak*), também se afirma como *verdade* desta coisa; tal proposição indica, assim, para tudo (*alles*) a que podemos entender como autoevidente²⁷⁹, um princípio ontológico (o que pertence à natureza da coisa) e lógico (a verdade da coisa). Por tal princípio nós podemos (eis a constatação espinosana) entender que a existência (*wezentlykheid*) pertence à natureza de Deus (*aan de Natuur Gods toebehoort*). Portanto, que Deus existe, demonstra-se pelo entendimento de que há identidade entre sua natureza e sua existência. Dito de outra maneira: uma identidade entre natureza da coisa e coisa; de sorte que devemos tomar como uma verdade evidenciada pela própria coisa a sua existência: pois, no âmbito de uma prova *a priori* da existência de uma coisa cuja existência pertence à sua natureza – e, portanto, que parte da causa para os efeitos – o que oferece ao intelecto a

²⁷⁷ CHAUÍ, M. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Vol. 1, p. 745.

²⁷⁸ KV I, 1 (1), p. 49.

²⁷⁹ Cf. MIGNINI, F. Spinoza – Kort Verhandeling, van God, de Mensch, en Deszelvs Welstand = Breve trattato su Dio, l'uomo e il suo bene. L'Aquila: Japadre, 1986, pp.406-407.

evidência de sua existência não é senão ela mesma, já que não se pode partir de nada externo a ela. Deus, portanto, não pode ser entendido senão como existente, dada a inseparabilidade entre a sua natureza e a sua existência.

Na primeira das duas vezes em que o termo *natureza* aparece nessa primeira formulação da prova *a priori*, há uma nota explicando o seguinte: “Entende-se: a natureza determinada, *pela qual* a coisa é aquilo que é, e que não pode, de maneira nenhuma, ser separada dela sem também aniquilar a coisa”²⁸⁰. Aqui, além de natureza, o filósofo também insere o termo essência (*wezen*) para esclarecimento e exemplificação do que fora dito acima: “Assim, à essência de um monte pertence que tenha um vale ou [em outros termos] a essência de uma montanha é que tenha um vale [...]”²⁸¹. Ora, em relação à nota, a natureza determinada (*bepaalde*) se refere à natureza de qual coisa? Parece-nos que é (uma vez que ainda estamos no âmbito de uma demonstração *a priori*) uma referência, em especial, à natureza e à essência de Deus que a nota se destina. Isso porque, dada a identidade entre natureza e existência de Deus, a nota seria uma explicação do termo natureza e a sua íntima relação com o termo essência.

Com efeito, frisemos o sentido que damos à maneira em que o termo natureza e essência são postos pela nota: natureza é aquilo pelo qual a coisa é (o que dá ao ser a sua essência), e que se retirado (isto é: a aniquilação daquilo que é posto pela natureza, ou seja, a sua essência), ela deixa de ser o que é. Todavia, ainda sobre a nota colocada por Espinosa nessa primeira formulação da *prova a priori* da existência de Deus, algo precisa ser desvelado, qual seja, o sentido do termo determinado (*bepaalde*). O que fazemos, então, com o termo determinado (*bepaalde*) que acompanha o termo *natureza* na nota?

Mignini, por exemplo, segue um caminho interpretativo para essa nota que é no mínimo problemático. Explicando-a supõe que o limitado (*bepaalde*) (traduzido em nossa edição brasileira por “determinado”) se refere à diferença ou distinção de uma coisa em relação a outra, como por exemplo, a diferença ou distinção entre limitado ou finito em relação aquilo que é ilimitado ou infinito²⁸². E levando em consideração o que se dirá no decorrer da obra em relação ao que pertence à natureza de uma coisa, isto é, “aquilo sem o qual ela não pode existir nem ser entendida” (pois sem Deus nenhuma coisa determinada pode existir e ser concebida) e a reciprocidade desta proposição “aquilo que se afirma também não

²⁸⁰ KV I, 1 (1) nota 48, p. 49. *O grifo é nosso*.

²⁸¹ KV, loc. cit.

²⁸² Para explicar este termo, Mignini leva em consideração a passagem em que mostra que o homem, enquanto coisa particular, “não tem um propósito mais abrangente do que aquilo que sua *essência limitada* pode alcançar” (KV II, 24 (6), 145. *O Grifo é nosso*). (Cf. MIGNINI, op. cit., p. 407).

pode, sem a coisa, existir nem ser entendido”²⁸³ (pois Deus não constitui a essência de uma coisa determinada), Mignini aponta que a *natureza determinada* refere-se, assim, às coisas determinadas. Relacionando a nota com a primeira parte da primeira formulação da prova *a priori*, segundo Mignini, naquilo que existe de modo certo e determinado há *identidade e diferença*: aquilo que pertence à natureza da coisa também pertence à coisa (identidade entre natureza e coisa) e aquilo que pertence à coisa não deve pertencer identicamente à sua natureza (diversidade posta pela diferença entre a essência e a essência determinada em uma existência)²⁸⁴. Tal diferença existe porque nem “todas as coisas dependem da própria natureza, mas algumas se fundam sobre um princípio diverso de sua própria essência”²⁸⁵.

Assim sendo, para Mignini, a primeira formulação da prova *a priori* sobre a existência de Deus somada à nota explicativa sobre a natureza determinada refere-se a uma coisa, que por ser determinada, possui uma distinção entre essência e existência. Isso faz com que Espinosa – segundo a interpretação de Mignini em referência à primeira formulação (constituída por uma proposição “maior” e outra “menor”) –, antes mesmo de “afirmar o conceito da existência absoluta e necessária”, utilize um “procedimento negativo, colocando na maior uma distinção entre essência e existência, para depois negá-la na menor”²⁸⁶. Diante disto pergunta-se: ainda que tenhamos (pelas duas proposições “maior” e “menor” da primeira formulação da prova *a priori* da existência de Deus e a nota explicativa sobre a natureza determinada) como resultado a exclusão de toda diferença (isto é: a identidade absoluta entre natureza, essência e existência), não seria incorreto colocar no âmbito da prova *a priori* o sentido de “natureza determinada” relacionando aos efeitos e não a uma causa?

Distanciando-nos dessa interpretação de Mignini, ao não anteciparmos o que doravante será ampliado em relação ao que pertence à natureza de uma coisa (e, portanto, seguindo *pari passu* tão-somente as informações que nos são dadas nesse momento de abertura da obra), reafirmaremos que essa primeira formulação é toda ela referente à existência de Deus. Pois, em vez de tomarmos o termo determinado como algo limitado em relação ao que é ilimitado e que depende de uma causa externa para que a sua natureza seja posta, o termo “natureza determinada”, para nós, significa *a natureza desta coisa*, ou seja, de sua própria natureza e não de *uma* ou outra qualquer²⁸⁷. No decorrer da *KV*, veremos que tal

²⁸³ KV II, Pref. (5), p. 91.

²⁸⁴ Cf. MIGNINI, op. cit., p. 408.

²⁸⁵ Cf. MIGNINI, op. cit. *Tradução nossa*.

²⁸⁶ MIGNINI, op. cit., p. 411. *Tradução nossa*.

²⁸⁷ Cf. CHAUI, M. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Vol. 2, p. 38.

noção sobre a natureza da coisa e coisa valerá para tudo que realmente existe (Espinosa ampliará tal regra), mas aqui, o filósofo se refere à formulação *a priori* da existência de Deus.

Sobre a nota e sobre a formulação maior da prova, Marilena Chauí diz o seguinte:

“[...] a introdução da noção de *natureza da coisa* e de percepção clara e distinta *da natureza da coisa* indica que Espinosa não só já deu à clareza e à distinção cartesianas o sentido espinosano de *idea vera*, mas também já considera inseparáveis essência da coisa e existência da coisa (essa inseparabilidade é exatamente *a natureza da coisa*) [...]”²⁸⁸.

Com efeito, ao apontar tal inseparabilidade entre essência e existência, Espinosa indica que é a natureza (*Natuur*) *desta coisa* que dá a sua essência e a sua existência; dito de outra maneira: tem-se a evidência de uma causa (atividade ou *Natuur*) que põe a si mesma (dá o seu ser) no real (ou na existência). É por tal motivo que, em Deus, a sua existência pertence à sua natureza e a sua existência é essência (conforme a segunda formulação da prova *a priori*)²⁸⁹ – pelo que a realidade *desta coisa* não pode ser entendida senão como existente, visto que pela sua natureza, essência e existência estão entrelaçadas.

Da demonstração *a priori* da existência de Deus segue uma demonstração *a posteriori* de Sua existência. Para isto Espinosa parte da seguinte concepção cartesiana: “*Se o homem tem uma ideia de Deus, então Deus deve existir formalmente. Mas o homem tem uma ideia de Deus. LOGO*”²⁹⁰. A ideia de Deus no homem não possui como causa uma ficção (pressupô-la seria considerar que ele nunca possa compreender algo²⁹¹), mas sim uma causa que existe formalmente de modo a *conter em si mesma* o que a ideia contém objetivamente²⁹². Tal ideia no homem é real (Deus existe formalmente) e necessária: porque a ideia única de Deus (ideia em que essência e existência são ambas necessárias, pelo que sem elas nada existem) só pode ser causada pelo próprio Deus, visto que somente Ele é o *subjectum* do que se afirma d’Ele e de todas as outras coisas²⁹³.

Vale observar que será justamente na demonstração *a posteriori* que Espinosa introduzirá a sua noção de atributos, a fim de constatar que mediante ao conhecimento desses, o homem tem uma ideia de Deus. Pela nota ao § 9 do primeiro capítulo, os atributos não são considerados como aquilo que o homem entende como *predicados* ou *qualidades* referentes a

²⁸⁸ CHAUI, M. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Vol. 1. p.372.

²⁸⁹ KV I, 1 (2), p.50.

²⁹⁰ KV I, 1 (3), p. 50.

²⁹¹ KV I, 1 (6), p. 50.

²⁹² KV I, 1 (4), p. 50.

²⁹³ Cf. KV I, 1 (8) nota 50, p. 51.

Deus (infinitude, perfeição, imutabilidade, onipotência), mas sim como aquilo que o homem entende como sendo “substancial” em Deus”²⁹⁴, isto é, aquilo que se conhece da essência de Deus. A concepção de que o homem conhece o que verdadeiramente são os atributos de Deus será de suma importância tanto para definição de Deus no segundo capítulo, como também para o que se discutirá nos capítulos ulteriores.

Mas antes de passarmos à definição de Deus, ainda sobre as provas *a priori* e *a posteriori* da existência de Deus, Espinosa diz:

De tudo isso se segue claramente que se pode demonstrar, *a priori* e *a posteriori*, que Deus existe. Porém, é melhor [a demonstração] *a priori*. Porque as coisas que [não] se demonstram assim, deve-se prová-las por suas causas externas, o que constitui para elas uma imperfeição manifesta, porque não podem dar-se a conhecer a si mesmas por si mesmas, mas somente através de causas exteriores. Deus, ao contrário, por ser a primeira causa de todas as coisas e causa também de si mesmo, dá-se a conhecer a si mesmo por si mesmo.²⁹⁵

Ambas as provas servem para demonstrar que Deus existe (ou que Deus é). Porém, pelas palavras de Espinosa, a *prova a priori* comporta maior excelência na *demonstratio*: porque se demonstra a existência de uma coisa mediante a sua própria causalidade e não por algo *externo* a ela. Por ser uma existência absoluta e necessária e não poder ser concebida senão como existindo, Deus é causa de si (possui uma existência que pertence à sua natureza, bem como uma existência que é essência); e mais: causa de todas as outras coisas no real (o que existe somente pode existir por Ele). Por conseguinte, o motivo que o faz ser conhecido e demonstrado por uma *prova a priori* não é senão Ele mesmo, visto que dá-se a conhecer *a si mesmo por si mesmo*. Além de Deus ser causa de tudo ele também se faz conhecido pela sua existência e essência, logo, demonstrá-lo via qualquer causalidade externa (tudo que existe mediante a uma primeira causa que é Deus) se manifesta com certa imperfeição.

Tal passagem indica que não é somente em termos ontológicos que Deus, por ser causa primeira, deve ser apreendido antes das outras coisas que existem. Mas justamente por dar-se a conhecer a si mesmo e por si mesmo, que a realidade somente pode ser corretamente conhecida, se antes, apreendermos que Deus é ou existe. Eis a exigência posta por Espinosa: como Deus é causa de si e de tudo que existe, Ele também deve ser conhecido antes de tudo; dito de outro modo: o que é causa primeira, portanto, também deve ser conhecido como primeiro entre os seres existentes. Dito isto, podemos passar à maneira em que Espinosa define Deus.

²⁹⁴ Cf. KV I, 1 (9) nota 51, p. 52.

²⁹⁵ KV I, 1 (10), p. 53.

No capítulo 2 primeira parte, Espinosa define Deus da seguinte maneira: “Ele é *um ser do qual é afirmado tudo, a saber, infinitos atributos, cada um dos quais é infinitamente perfeito em seu gênero*”²⁹⁶. Deus como um ser (*wezen*) do qual é afirmado tudo (*alles*) significa dizer que Ele possui infinitos atributos (*oneyndelyke eygenschappen*), sendo cada um destes atributos infinitamente perfeito (*volmaakt*) em seu gênero (*geslagt*). O termo infinito se refere à natureza de cada atributo, ao passo que a perfeição se refere ao gênero segundo o qual cada atributo se difere um do outro²⁹⁷. Da definição de Deus seguem quatro pontos para esclarecê-la. Ao menos para este momento, é-nos importante explicar qual a relação entre afirmar que *Deus é tudo* e que *Ele possui infinitos atributos*, bem como porque cada atributo de Deus é *infinitamente perfeito em seu gênero*.

O porquê de Deus poder-se afirmar tudo (*alles*) e que Ele possui infinitos atributos é explicado pela nota posta neste parágrafo: “[...] como o *nada* não pode ter nenhuma atributo, o *todo* deve ter todos os atributos [...] e como o *nada* não tem nenhum atributo, porque nada é, assim o *algo* tem atributos, porque é *algo* [...]”, logo, “quanto mais é *algo*, mais atributos deve ter” e, por conseguinte, conclui Espinosa, “Deus, por ser o mais perfeito, o infinito, todo o *algo*, também deve ter infinitos, perfeitos e todos os atributos”²⁹⁸. Estabelece-se uma medida entre o *nada* (que não tem atributo algum), o *algo* (que tem algum atributo) e o *todo* (que tem todos os atributos). Deus é *todo o algo* e o *mais perfeito* e, portanto, possui infinitos atributos. Ademais, Espinosa acrescenta em qual sentido se diz que Deus é o mais perfeito (ou perfeitíssimo):

Porque já descobrimos anteriormente que deve existir um ser infinitamente perfeito, pelo qual não se pode entender outra coisa senão um ser tal que dele deve afirmar absolutamente tudo. Com efeito, assim como a um ser que tem alguma essência se lhe devem atribuir [alguns] atributos, e tanto mais atributos quanto mais essência se lhe atribui, assim também, em consequência, um ser que é infinito deve ter infinitos atributos. E isso é justamente o que chamamos um ser perfeito.²⁹⁹

Por esta passagem o absolutamente tudo é afirmado daquele que é infinitamente perfeito. Percebe-se que aqui a comparação se dá pela essência (*wezenheid*) do ser, ou seja, de um ser que “tem alguma essência” ao que tem uma “essência infinita”. De um ser que tem alguma essência se deve atribuir alguns atributos, pelo que quanto mais essência mais atributos o ser possui (porque atributos identificam-se com a essência de Deus, ou como

²⁹⁶ KV I, 2 (1), p. 54.

²⁹⁷ Cf. MIGNINI, op. cit., p. 461.

²⁹⁸ KV I, 2 (1) nota 53, p. 54.

²⁹⁹ KV I, 1 (17), p. 58.

vimos na nota sobre a demonstração *a posteriori* de sua existência com aquilo que é substancial em Deus). Por conseguinte, de Deus afirmamos tudo, ou seja, infinitos atributos (essência infinita) e, por isso, é um ser perfeito.

Isso é importante porque Espinosa acaba por indicar não mais uma separação hierárquica entre os seres, tal como pensava a tradição. Marilena Chauí aponta que na tradição o ser perfeitíssimo significava “situar-se à distância dos imperfeitos” e ser “incomensurável a eles e servir de medida para traçar uma escala com que se gradua a imperfeição da criatura Dele separada”³⁰⁰. Mas em Espinosa, pelo contrário, a perfeição “não é instrumento para separar os entes numa hierarquia, mas é o que descreve uma essência em sua positividade completa, designando todos os atributos que a constituem [...]”³⁰¹. Deste modo, podemos compreender como a definição de Deus na *KV* considera os atributos como essência de Deus em sua positividade completa, sem o estabelecimento comparativo entre “perfeito” e “imperfeito”, “infinito” e “finito”, mas sim entre o *nada* (nenhum atributo) e *tudo* (todos os atributos).³⁰²

Tomar o termo atributo como essência de Deus também significa distanciar-se de uma definição mediante aos seus próprios (*eygen*). Antes do encerramento do capítulo 2, Espinosa enfatiza que o homem (já apontado como modo da substância³⁰³) só conhece dois dos infinitos atributos de Deus “pelos chegamos a conhecê-lo em Si mesmo e não agindo fora de Si mesmo”, a saber, o pensamento e a extensão (*Denking en Uytgebreydheid*)³⁰⁴. Nesse sentido, afora esses dois atributos, aquilo que os homens atribuem a Deus ou é uma *denominação extrínseca* (como por exemplo, que Ele existe por si mesmo, que é eterno, único, imutável etc.), ou uma *denominação relativa às suas ações* (que ele é uma causa, um predestinador e governante de todas as coisas). As propriedades, com explica Victor Delbos, “são apenas expressões relativas ou adjetivas [...] que servem para caracterizar o modo de existência de Deus ou a ação divina [...]”, ao passo que os atributos “são determinações constitutivas e absolutas”³⁰⁵. Somente os atributos, portanto, nos fazem conhecer e definir Deus.

³⁰⁰ CHAÚÍ, op. cit., p. 793

³⁰¹ CHAÚÍ, op. cit., loc., cit.

³⁰² Cf. CHAÚÍ, M. op. cit., p.794.

³⁰³ Cf. *KV* I, 2 (21-22), p. 60-61.

³⁰⁴ Cf. *KV* I, 2 (28), p. 62.

³⁰⁵ DELBOS, V. *O Espinosismo: curso proferido na Sobonne em 1912-1913*. Tradução de Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002, p. 45.

Embora, como aprofundaremos mais adiante, Espinosa também tome o termo atributo no sentido de substância (*selfstandigheid*)³⁰⁶, o segundo capítulo da primeira parte já aponta que a substância é única. Espinosa parte da afirmação de que “uma substância não pode produzir outra”; e contrapondo-se à objeção de que “uma substância pode produzir outra”, o filósofo propõe a seguinte questão: “se a causa que deveria produzir a dita substância teria ou não os mesmos atributos que a substância produzida”³⁰⁷. Se não tem os mesmos atributos, então, não há como uma substância produzir outra sem poder dar aquilo que não está em sua essência, donde “do nada não pode proceder algo”³⁰⁸. Se ambas possuem os mesmos atributos, então, pergunta-se: “se no atributo, que seria a causa do produzido, há tanta perfeição como no produzido, ou menos, ou mais”³⁰⁹. Espinosa mostra que não há como ter *menor perfeição* uma vez que a substância produzida teria uma perfeição maior que a causa e, assim, essa maior perfeição deveria proceder do nada³¹⁰; *maior perfeição* também não, pois seria necessário que a causa produzisse algo limitado, o que iria contra a afirmação e comprovação já realizada, isto é, que não existe substância limitada³¹¹; portanto, para que uma substância produza outra deve haver a mesma perfeição em ambas, ou seja, duas substâncias iguais³¹². Contudo, Espinosa sustenta o contrário na terceira proposição: “não pode haver duas substâncias iguais”. Para que isso ocorresse seria preciso que uma substância limitasse a outra (o que também iria contra o fato de só existir substância ilimitada) e, por conseguinte, deixasse de ser infinita e perfeita em seu gênero.

O término da explicação da afirmação de que “uma substância não pode produzir outra” se apresenta da seguinte forma: “[...] se queremos buscar a causa daquela substância que é o princípio das coisas que procedem do seu atributo, teremos que buscar [...] a causa dessa causa e, depois, de novo a causa dessa causa, *et sic in infinitum*” e, por conseguinte, se devemos “necessariamente nos deter e repousar em alguma parte, é necessário que repousemos nesta substância única”³¹³. Se no primeiro capítulo evidenciou-se pela existência necessária de Deus (pela sua natureza e essência) que Ele é causa de si e causa de tudo que existe, agora Espinosa aponta uma causalidade que é o princípio das coisas que decorrem de seu atributo, sobre a qual devemos nos deter e repousar.

³⁰⁶ Cf. KV I, 2 (2), p. 54-55.

³⁰⁷ KV I, 2 (7), p. 56.

³⁰⁸ KV I, 2 (8), p. 56.

³⁰⁹ KV, loc. cit.

³¹⁰ Cf. KV I, 2 (2), nota 54, p. 55.

³¹¹ Cf. KV I, 2 (3-5), p. 55-56.

³¹² Cf. KV I, 2 (6-7), p. 56.

³¹³ KV I, 2 (10), pp. 56-57.

Ora, da ideia de substância única (no sentido de que não há uma substância igual à outra, ou seja, não há um atributo igual ao outro), chegamos à ideia de uma substância que é causa e princípio das coisas que decorrem do seu atributo, ou seja, Deus – visto que somente Ele é causa de si mesmo e causa de tudo que existe e sobre a qual devemos nos deter e repousar.

É com certa cautela que estabelecemos uma relação entre Deus e a substância única (pois não parece ser este o foco neste segundo capítulo). Todavia, a relação entre Deus e a Natureza nos parece mais clara. Sobre isso Espinosa afirma: “*no intelecto infinito de Deus não há nenhuma substância além daquela que existe formalmente na Natureza*”. Segundo Mignini tal proposição significa uma contraposição à distinção entre Deus e Natureza, isto é, um ataque à tese criacionista pela identidade entre Deus e Natureza³¹⁴. Para conceber que em Deus se dê alguma coisa que não está na Natureza, dentre outras coisas, diz Mignini: “se deve admitir nele uma causa que limite a sua infinita potência; mas a natureza de Deus não possui nenhuma limitação”³¹⁵. Dada a identidade entre Deus e Natureza, Espinosa reveste a Natureza com a mesma definição dada a Deus: “[...] da Natureza se afirma absolutamente tudo e que, portanto, a Natureza consiste em infinitos atributos, cada um dos quais é perfeito em seu gênero”³¹⁶. Desta forma, Espinosa pode também concluir que todos os atributos que existem na Natureza se relacionam a um único Ser e, assim, constatar a unidade da Natureza.

O primeiro dos *Diálogos* da KV, intitulado de *Diálogo entre o Intelecto, o Amor, a Razão e a Concupiscência* comprova a identidade entre Natureza e uma única substância que existe por si mesma, isto é, Deus. O *Amor* suplica ao *Intelecto* que lhe responda a uma solicitação: “se concebesses um ser que é sumamente perfeito e não pode ser limitado por um outro, e no qual também eu estou contido”³¹⁷. O *Intelecto* responde que esse Ser não é senão a Natureza, considerada em seu todo, infinita e sumamente perfeita; e a *Razão*, em uníssono com o *Intelecto*, também ressalta que Natureza (se queremos limitá-la, deve-se limitá-la com um nada o que seria um absurdo) é uma unidade eterna, infinita, onipotente etc³¹⁸. Contra a afirmação de que esse Ser é a Natureza, a *Concupiscência* faz valer a diversidade que vê nos seres, como por exemplo, que a *substância pensante* não tem nada de comum com a *substância extensa*, pelo que uma limita a outra. Contudo, a *Razão*, se contrapondo à *Concupiscência*, aponta que a suposição de que existem diversas substâncias é falsa, porque

³¹⁴ Cf. MIGNINI, op. cit., p. 480.

³¹⁵ MIGNINI, op. cit., loc. cit. *Tradução nossa*.

³¹⁶ KV I, 2 (12), p. 57.

³¹⁷ KV I, 2, 1º dial (1), p. 63.

³¹⁸ KV I, 2, 1º dial. (2-3), p. 63.

“há somente um Uno, o que qual existe por si mesmo e é o substrato de todos os demais atributos”³¹⁹. Assim, a *Razão* comprova que há somente uma substância única (porque existe por si mesma e conforme a abertura do *Diálogo* é a própria Natureza) que sustenta todos os seus atributos; e tais atributos (como o que é corporal e intelectual) são considerados como modos, por serem dependentes de uma única substância – ou seja: são modos por sua dependência em relação à substância que existe por si mesma.

Constatada a identidade entre Deus, Natureza e substância única e a noção de atributo como aquilo que é essência de Deus, pontuemos também o que foi apontando no final do capítulo da primeira parte como dedução da demonstração *a priori* da existência de Deus, a saber, que Ele é causa primeira de todas as coisas e também de si mesmo. Espinosa aprofunda de que forma *Deus é causa de tudo* no capítulo 3 da primeira parte:

No que aqui precede, já dissemos que uma substância não pode produzir as outras, e que Deus é um ser do qual se afirmam todos os atributos; donde se segue claramente que todas as coisas não podem, de modo algum, nem existir nem ser entendidas sem Ele nem fora d’Ele. Por isso podemos dizer, com toda razão, que *Deus é causa de tudo*³²⁰.

Espinosa retoma a afirmação de que uma substância não pode produzir as outras e agora acrescenta que nada *pode existir fora d’Ele*. Como acerca de Deus devemos afirmar tudo (infinitos atributos), logo, fora d’Ele *nada existe* (pois Ele é uma substância que não produz nada fora de si mesmo – nem outras substâncias, nem outras coisas). Dito de outra maneira, Deus não produz nenhuma realidade ou coisa fora de Si mesmo: tudo deve estar contido Nele, bem como também ser entendido por Ele. Nesse sentido, portanto, todo o real ou tudo que existe só pode ser compreendido em Deus – o fora d’Ele (ou o nada) é uma realidade inexistente.

Espinosa investiga de que maneira Deus é causa de tudo dividindo a *causa eficiente* em oito partes. Essa divisão, segundo Mignini, recorre a um manual de lógica composto por F. Burgersdijck, muito utilizado na época. Nesse manual a causa era dividida *in genero* e *in specie* e era subdividida conforme a divisão feita pela tradição aristotélica: *material*, *formal*, *eficiente* e *final*. Espinosa considera somente a *causa eficiente* e exclui as demais. Mignini explica que Deus não pode ser causa material “porque implica uma mudança em sua natureza”; também não pode ser causa formal “porque implica identidade da essência com o

³¹⁹ KV I, 2, 1º dial (9), p. 64.

³²⁰ KV I, 3 (1), p. 70.

seu efeito”; e não pode ser causa final “porque em tal caso supõe-se o fim como alguma coisa real” e não como “puro ente de razão”³²¹.

E para entendermos de que maneira Deus é causa, destaquemos algumas partes em que a causa eficiente está dividida: *a)* Deus é “*uma causa imanente e não transitiva*, já que opera tudo em Si mesmo e não fora, posto que fora d’Ele não há nada”³²² (isto é: a causa não se separa de nenhum de seus efeitos ao produzi-los e, assim, não existe nada fora dessa causalidade imanente); *b)* Deus é “*uma causa por si mesma*, e não por um acidente [...]”³²³ (isto é: a causa que produz os seus efeitos pela sua própria natureza e não enquanto acidente, ou seja, sem a “concorrência de circunstâncias inabituais”³²⁴); *c)* Deus é “*uma causa principal das obras que criou imediatamente*, como é o caso do movimento na matéria etc.; nas quais não cabe a causa menos principal, já que esta sempre se encontra nas coisas particulares [...]”³²⁵; e por fim: *d)* Deus é “*uma causa próxima* das coisas que são infinitas e imutáveis, e das quais dizemos que foram criadas imediatamente por Ele; porém, em certo sentido, Ele é *causa última* de todas as coisas particulares”³²⁶ (isto é: a causa próxima é a mesma que a causa principal, pela qual os modos imediatos são causados sem a necessidade de outra causa; e causa última parece ser aquela que produz os seus efeitos mediamente através de outra coisa³²⁷ – como é o caso das coisas particulares, que são causadas pelos modos universais).

Notemos que Deus como causa de tudo está relacionado às suas ações (ou seja: às suas propriedades); e os seus atributos essenciais pelos quais conhecemos o que Ele é são o pensamento e a extensão. Sabendo disto, o capítulo 7 da primeira parte tem como objetivo afastar os atributos que não pertencem a Deus (porque não nos dão a conhecer a sua essência) nem enquanto atributos, nem enquanto alguns de seus próprios; pois são “os impropria imaginativos”³²⁸. É importante ressaltar que neste capítulo Espinosa apresenta *as leis da verdadeira definição*, justamente no momento em que é preciso afastar os atributos que não pertencem a Deus realmente (ou essencialmente) e, assim, contrapor-se à maneira pela qual os outros filósofos definiam as coisas pela sua *teoria da definição*. Sendo assim, como a essência de Deus se dá somente pelos seus atributos, uma noção errônea de atributo leva a uma definição incorreta de Deus. E mais: uma falsa definição, como mostra o capítulo, além de

³²¹ MIGNINI, op. cit., pp. 529-530. Tradução nossa.

³²² KV I, 3 (2), p. 70.

³²³ KV, loc. cit.

³²⁴ Cf. MIGNINI, op. cit., p. 532.

³²⁵ KV I, 3 (5), p. 71.

³²⁶ KV, loc. cit.

³²⁷ Cf. MIGNINI, op. cit., p. 533.

³²⁸ Cf. CHAÚÍ, op. cit., p. 798.

não conhecer verdadeiramente o que Deus é, também é incapaz de conceber a Natureza e a sua distinção.

Espinosa confronta os filósofos (lê-se: os lógicos), que definiam as coisas pela doutrina tradicional de definição, ou seja, a partir do gênero – ao qual a coisa definida pertence – e espécie – constituída no interior do gênero pela diferença específica. Se para definição de uma coisa, em primeiro lugar, é imprescindível o seu gênero e diferença, Espinosa afirma que então jamais poderemos “conhecer perfeitamente o gênero supremo, o qual não tem nenhum gênero acima dele”³²⁹. E, por conseguinte, não se pode conhecer nada, pois “se não é conhecido o gênero supremo, que é causa do conhecimento de todas as outras coisas, menos ainda podem ser entendidas e conhecidas as demais coisas, que são esclarecidas por este gênero”³³⁰.

Desvinculando-se dessa “velha lógica”, Espinosa propõe uma lógica que segue a divisão da Natureza, cuja definição das coisas deve ser de “dois gêneros (ou classes)”, a saber:

1. Dos atributos de um ser que existe por si mesmo, e estes não exigem nenhum gênero ou algo pelo qual sejam melhor entendidos ou explicados, porque, como são atributos de um ser que existe por si mesmo, eles também devem ser conhecidos por si mesmos.
2. Das coisas que não existem por si mesmas, mas somente pelos atributos, dos quais são modos e pelos quais, como se fossem seus gêneros, devem ser entendidas³³¹.

Assim, conforme essa passagem, a doutrina da definição espinosana leva em consideração as coisas (*zaaken*) que são *atributos* de Deus (ser que existe por si mesmo) e que, portanto, são conhecidas por si mesmas; e as coisas (*zaaken*) que são *modos* (*wyzen*) que existem e são entendidos somente mediante os seus atributos.

Por fim, tal divisão acompanha a distinção feita em toda a Natureza, ou seja: *Natura naturans* e *Natura naturata*. A *Natura naturans* se refere ao ser que concebemos por si mesmo e em si mesmo, isto é, o ser que não precisa recorrer a outro para que possa ser compreendido (Deus e os seus atributos). A *Natura naturata* deve ser dividida entre *universal* e *particular*: a universal são os *modos* que dependem imediatamente de Deus (o movimento na matéria e o intelecto na coisa pensante) e a particular são os modos causados pelos modos universais³³². Espinosa reconhece que os *tomistas* entenderam Deus dessa maneira, porém a sua *Natura naturans* era um ser “exterior a todas as substâncias”. Ora, o fato de Deus possuir

³²⁹ KV I, 7 (9), p. 81.

³³⁰ KV, loc. cit.

³³¹ KV I, 7 (10), p. 81.

³³² Cf. KV I, 8 (1-2), p. 83.

como um de seus infinitos atributos a *extensão* faz com que a imanência dele na realidade seja levada até às últimas consequências. Pois, como mostra Mignini, se tanto para Tomás de Aquino quanto para Averróis a causa primeira deveria ser sempre imaterial, ao afirmar que a extensão é *Natura naturans*, Espinosa “concebe Deus como *Natura (naturans)* e a criatura como modificação imanente à substância divina, ou seja, *Natura naturata*”³³³.

4.1.3 O que é o homem

Ora, diante deste escopo geral fundamentado por algumas discussões conceituais feitas por Espinosa na primeira parte do *Breve tratado*, percebe-se uma estrutura do real sendo formada a partir de um princípio que não é senão Deus. É tão-somente a partir de como Deus existe e do que Ele realmente é que compreendemos de que maneira Ele é causa imanente a tudo, as leis da verdadeira definição e a distinção entre *Natura naturans* e *Natura naturata*. Outras questões da primeira parte ainda nos serão necessárias para o entendimento do prefácio à segunda parte da *KV*, mas já podemos apreender o significado do percurso filosófico do sistema espinosano, que parte de Deus (*van God*) até chegarmos ao que é o homem (*wat de mensch is*).

Sendo assim, de Deus e das coisas universais e infinitas ao homem como coisa particular e limitada não temos uma ordem aleatória seguida pelo filósofo, mas uma necessidade posta pela própria realidade e existência das coisas. Com efeito, por tudo que se disse acima, fica provado que o que até aqui é colocado sobre o homem neste início de prefácio é ininteligível sem que tenhamos retomado algumas questões da primeira parte, sobre Deus – pois o prefácio é construído de forma geométrica e, portanto, deduzido das questões que antes foram postas na obra.

Dito isto, por fim, passemos ao nosso segundo ponto de discussão proposto pelo § 1 do prefácio, a saber, que *em primeiro lugar* devemos considerar *o que é o homem* mediante a alguns modos (*wysen*) contidos (*begreepen*) nos atributos (*eigenschappen*) observados em Deus.

Espinosa aponta que o estudo do homem, antes de tudo, deve partir do que o homem é (*wat mensch is*). Destaquemos que Espinosa, assim como na definição *do que Deus é (God is)* precisou distinguir o que é de sua essência daquilo que são suas propriedades, também não inicia o estudo do homem descrevendo as suas ações ou propriedades; pelo contrário, mostra

³³³ MIGNINI, op. cit., pp. 559-560.

que para o objeto doravante estudado será preciso apreender o seu ser. Sendo assim, a discussão sobre o homem é posta em termos *metafísicos* e manterá a noção de causalidade, uma vez que o ser do qual será tratado não é posto no real por si mesmo, mas é posto por meio de outro, que causa a si mesmo e todas as outras coisas no real.

É sabido, como vimos pelo importante capítulo 7 da primeira parte, que a lógica de apreensão do ser das coisas (ou seja: as leis da verdadeira definição) não se baseia no gênero e na diferença, donde o filósofo não iniciará, como grande parte da tradição filosófica, definindo o homem como animal (*gênero*) racional (*espécie*). Mas afirma, seguindo a lógica da Natureza, que o homem possui alguns modos contidos nos atributos de Deus. O homem é considerado a partir dos modos (*wysen*) porque faz parte das coisas que não existem por si mesmas, mas possuem uma existência posta pelos atributos de Deus. E por ser considerado a partir dos modos contidos nos atributos temos que o ser do homem é efeito imanente de uma causa que não é senão Deus. O homem não está fora de Deus porque, sendo Deus causa imanente de tudo que existe (ou seja: não há nada fora d’Ele), a existência de tudo que existe está contida nele.

Com efeito, se o percurso que parte de Deus e das coisas universais infinitas ao homem como coisa particular e limitada parece supor uma divisão hierárquica entre os seres, pelo que vimos da primeira parte e pela noção de que os modos estão contidos nos atributos de Deus, o estudo do que é o homem não pode ser assumido nem realmente nem ontologicamente sem Deus – isto porque *o que é o homem* é posto no real por Deus. Pois a apresentação da primeira da *KV* é a demonstração de como o real é constituído sem a existência de algo que lhe é exterior; e isso significa a exposição de sua *nervura*³³⁴ como vínculo que permite entender como Deus é causa eficiente do homem, e o homem (como uma, dentre as inumeráveis coisas que existem) é um efeito imanente de Deus.

Embora, portanto, ainda não tenhamos o aparecimento do termo *natureza humana*, o que se discutiu até aqui vale para mostrarmos como que o § 1 do prefácio leva a filosofia de Espinosa ao campo do que é humano – ou seja: de que maneira deve ser encaminhada a discussão sobre o homem até chegarmos à sua natureza. E Espinosa, como que nos “pegando pela mão”, conduz-nos à natureza humana mostrando por que devemos partir de Deus até chegarmos a o que é o homem mediante alguns modos contidos nos atributos de Deus. O porquê de o homem dever ser considerado a partir dos modos será explicado e aprofundando nos parágrafos subsequentes.

³³⁴ A expressão, é claro, se deve a Marilena Chauí, em sua obra intitulada *A nervura do real*.

4.2.1 Da “dessubstancialização” à constituição modal

Marilena Chauí, na primeira parte d’A *Nervura do Real*, sublinha que se acompanharmos a história dos conceitos de substância, ainda que com algumas variantes, algo sobre esse conceito sempre se manteve: “a substância é definida pela relação sujeito-predicado”³³⁵. Em linhas bem gerais, conforme aponta Chauí, o estoicismo romano associou esse conceito a *sustentáculo*, *natureza* e *coisa corpórea*; pois desde que *ousía* fora traduzida por *substantia*, o termo passou a significar *subjectum*, isto é, “substância é o sujeito que suporta predicados, subsiste sob as mudanças, sustenta suas propriedades e responde por seus atributos ou acidentes”³³⁶. Pela interpretação de Boécio das *Categorias*, a noção de substância ganhará duas formulações escolásticas clássicas: uma feita por Tomás (*subsistere in se et per se, et non in alio existere*) e outra por Suárez (*essendi in se et per se, et sustentandi accidentia*). A *inseidade* (ser em si) e a *perseidade* (ser por si) darão a definição da substancialidade em oposição aos acidentes (predicados existentes na e pela substância); e, por conseguinte, justamente por ser sujeito de acidente, para Tomás, a substância não poderá ser dita em relação a Deus, mas somente às criaturas e, por isso, o ser “se dirá por equivocidade e por analogia entre criador e criaturas”³³⁷.

Segundo Chauí, Descartes é fiel à tradição quando “considera a substancialidade uma certa modalidade do ser, da existência independente ou aquilo que não carece de outro para existir”³³⁸; mas se afasta dela, quando já “anuncia o conceito de atributo principal, isto é, a exigência não só de que um atributo seja inseparável da substância, mas também seja coextensivo a ela”, visto que o atributo é a “natureza ou essência dela, uma vez que, em sentido pleno, a natureza de uma coisa é sua essência existente”³³⁹. Sobre isso, conforme explica Victor Delbos, “o pensamento igualmente pode ser dito atributo principal ou substância da alma” e a “extensão igualmente pode ser dita atributo principal ou substância dos corpos”³⁴⁰.

Descartes utiliza num sentido unívoco o termo substância para corpo e alma, referindo-se a “aptidão para existir por si ou independentemente de outro”³⁴¹, diz Chauí. Contudo, a univocidade do conceito, em Descartes, se desfaz pela *aseidade* divina (Deus é a

³³⁵ CHAÚÍ, op. cit., p. 240.

³³⁶ CHAÚÍ, op. cit., loc. cit.

³³⁷ CHAÚÍ, op. cit., loc. cit.

³³⁸ CHAÚÍ, op. cit., loc. cit.

³³⁹ CHAÚÍ, op. cit., loc. cit.

³⁴⁰ DELBOS, op. cit., pp. 40-41.

³⁴¹ CHAÚÍ, op. cit., loc. cit.

se por ser positivamente causa de si), visto que somente Ele “é *per se* (auto-suficiente e auto-subsistente), enquanto as substâncias criadas são apenas permanentes ou duradouras, dependentes do concurso de Deus para existir”³⁴². Assim, sob o aspecto da *perseidade*, o nome “substância é equívoco quando aplicado a Deus e às criaturas”³⁴³; e somente sob a perspectiva da *inseidade*, que o nome substância, para Descartes, é análogo a Ele e Elas, porque o que “viabiliza essa analogia é exatamente o fato de Deus e as criaturas serem *in se*, a inseidade significando que são sujeitos de inerência de seus predicados e que ser substância é mais do que ser modo (acidente) dela”³⁴⁴.

Sabendo disso, dentre as três inovações da filosofia cartesiana sobre o conceito de substância em relação à escolástica que Chauí apresenta, assinalemos uma que consideramos principal: “a concepção de substância não se faz mais por gênero e espécie [...]”, mas sim “pelo conhecimento da essência” e, assim, por conta da ideia de atributo principal, o atributo é instrumento para conhecimento da essência e da existência da substância, pelo que “entre a substância e o atributo a distinção é apenas de razão”³⁴⁵. Espinosa também não tomará a noção de substância a partir de gênero e espécie, mas a relação entre Espinosa e Descartes pára por aqui. Espinosa entenderá por substância somente aquilo que se refere a Deus e, com efeito, terá de se esforçar para arrancar da essência e existência do homem os fios que tecem a trama de sua definição pela noção de substância.

A contrapelo da filosofia cartesiana (não somente ela, mas principalmente), o próximo movimento argumentativo do prefácio à segunda parte, desenvolvido entre os §§ 2-3, visa explicar e provar por que o homem é constituído de alguns modos (*wyse*) e não pode ser considerado como uma substância (*zelfstandigheid*): “[...] porque não penso absolutamente que o homem, enquanto consiste em espírito (mente) ou corpo [*geest, ziele, of lichaam*]”, *seja uma substância* [...]”³⁴⁶ diz Espinosa ao iniciar o parágrafo § 2. Há uma nota preciosíssima neste parágrafo definindo o que é a alma (*ziele*) e o que é o corpo (*lichaam*) do homem. Contudo, antes de passarmos à nota, seguimos com a explicação dada no corpo do texto, onde Espinosa demonstra o motivo pelo qual não podemos considerar que o homem seja *uma substância*:

³⁴² CHAUÍ, op. cit., p. 241.

³⁴³ CHAUÍ, op. cit., loc. cit.

³⁴⁴ CHAUÍ, op. cit., loc. cit.

³⁴⁵ CHAUÍ, op. cit., p. 242.

³⁴⁶ KV II, Pref. (2), p. 89.

1. Que nenhuma substância pode ter começo.
2. Que uma substância não pode produzir o
3. Que não pode haver duas substâncias iguais.³⁴⁷

Comparemos tais proposições com as quatro que foram postas no capítulo 2 da primeira parte, para explicar a definição de Deus:

1. Que não existe nenhuma substância limitada, mas sim que toda substância deve ser infinitamente perfeita em seu gênero, isto é, que no intelecto infinito de Deus não pode haver uma substância mais perfeita que aquela que já existe na Natureza.
2. Que tampouco existem duas substâncias iguais.
3. Que uma substância não pode produzir outra.
4. Que no intelecto infinito de Deus não há nenhuma substância além daquela que existe formalmente na Natureza.³⁴⁸

Como se vê: Espinosa retira três dos quatro pontos utilizados para esclarecimento da definição de Deus posta no capítulo 2 da primeira parte. Se, na primeira parte, o objetivo era evidenciar a definição realizada sobre Deus, nesta segunda, ainda que de maneira reduzida, as três proposições serão usadas como recurso para que o autor possa “dessubstancializar” o homem e tratá-lo como constituição de *alguns modos*.

Em relação ao primeiro ponto, ou seja, que nenhuma substância pode ter começo, sua proposição aqui no prefácio não é idêntica a nenhuma daquelas usadas para esclarecimento da definição de Deus. Todavia, se é o próprio Espinosa que nos diz que tais proposições são conformes ao que “demonstramos no princípio deste livro”³⁴⁹, então, essa primeira proposição do prefácio equivale a qual proposição usada para explicar a definição de Deus?

Não podem ser nem a segunda e nem a terceira, pois estas são idênticas e, portanto, equivalentes às que aparecem no prefácio (ainda que não esteja na mesma ordem). Só nos restam a primeira e a quarta. A quarta proposição utilizada no capítulo 2 (que no intelecto infinito de Deus não há nenhuma substância além daquela que existe formalmente na Natureza) nos serviu para indicar a identidade entre Deus e Natureza e, assim, não parece ser equivalente a esta primeira aqui no prefácio. Só falta comparar a primeira proposição do prefácio com a primeira do segundo capítulo. A segunda parte dessa primeira proposição do capítulo 2 (no intelecto infinito de Deus não pode haver uma substância mais perfeita que aquela que já existe na Natureza) parece ser equivalente ou completada pela quarta (que no intelecto infinito de Deus não há nenhuma substância além daquela que existe formalmente na Natureza), restando-nos, assim, somente a primeira parte da primeira proposição.

³⁴⁷ KV II, Pref. (2), p. 89-90.

³⁴⁸ Cf. KV I, 2 (2), pp. 54-55.

³⁴⁹ KV, loc. cit.

A primeira parte da primeira proposição afirma não existir nenhuma substância limitada, pois toda substância deve ser infinitamente perfeita em seu gênero. Importa-nos observar que nesse primeiro ponto o objetivo de Espinosa é mostrar que não existe *substância limitada*, mas somente *ilimitada* – e isso será suficientemente demonstrado. Para uma suposta objeção, ou seja, que deve haver substância limitada, Espinosa indaga se isso ocorre porque a substância é limitada por si mesma (ou seja: se quis fazer-se a si mesma limitada e não limitada) ou porque essa limitação é proveniente de sua causa³⁵⁰. Não é verdadeira a primeira alternativa visto que, segundo Espinosa, é impossível uma substância limitar-se a si mesma, uma vez que existe em si mesma³⁵¹; para ser limitada, portanto, ela teria de mudar toda a sua essência³⁵². Pela segunda alternativa, que tal limitação pode ser proveniente de sua causa, isso pode ocorrer ou porque a sua causa “não tenha podido dar-lhe mais”, ou porque “não tenha querido dar-lhe mais”³⁵³. Que não tenha *podido* dar-lhe mais é contrário à onipotência de Deus; e que não tenha *querido* dar-lhe mais suporia a inveja, “a qual não está de modo algum em Deus, que é a plenitude de todos os bens”³⁵⁴. Sendo assim, nenhuma substância pode ser limitada nem por si mesma nem pela sua causa, logo, somente pode ser ilimitada.

Ora, se estamos adotando a primeira afirmação da primeira proposição sobre a definição de Deus (que não existe nenhuma substância limitada) como correspondente da primeira proposição do prefácio (que nenhuma substância pode ser começo), então, que relação há entre *uma substância ilimitada* com o fato de que uma substância *não pode ter começo*?

Sabe-se que o infinito é assim porque possui uma essência na qual se afirma tudo (o infinito não é posto como o “negativo” do finito)³⁵⁵ e o que é ilimitado é porque em sua essência não pode haver limitação alguma (nem nela mesma porque existe em si mesma, nem em algo de fora dela)³⁵⁶, então, a substância só pode ser infinita (*oneindige*) e ilimitada (*onbepaald*). Assim, a substância *não poder ter começo* (ou início) é uma consequência de que ela deve ser infinita e ilimitada, uma vez que seria preciso outra coisa para que pudesse começar a existir ou colocá-la na existência. Como não há nada que a coloque na existência, toda substância é uma afirmação absoluta de sua essência (o que a faz perfeita, infinita e ilimitada) e deve existir por si mesma sem depender de alguma outra coisa.

³⁵⁰ Cf. KV I, 2 (3), p. 55.

³⁵¹ KV I, 2 (4), p. 55.

³⁵² Cf. KV I, 2 (2) nota 54, p. 54.

³⁵³ KV I, 2 (5), p. 55.

³⁵⁴ KV I, 2 (5), p. 56.

³⁵⁵ Cf. KV I, 2 (2) nota 53, p. 54.

³⁵⁶ Cf. KV I, 2 (2) nota 54, pp. 54-55.

A segunda proposição do prefácio (que nenhuma substância pode produzir outra) é idêntica à terceira proposição da definição sobre Deus. Se assumirmos que uma substância pode produzir outra, ambas teriam que possuir os mesmos atributos (porque se não tem os mesmos atributos, se assumiria que algo viesse do nada, o que é impossível segundo Espinosa³⁵⁷) e, assim, também serem iguais – donde a terceira proposição do prefácio e sua idêntica relação com a segunda sobre a definição de Deus (“que não existem duas substâncias”). Mas uma substância não pode produzir outra substância (porque o atributo que seria a causa do produzido não pode ter nem maior, nem menor e nem ser de igual perfeição como no produzido³⁵⁸); e tampouco podem existir duas substâncias iguais, pois então “se houvesse duas [substâncias] iguais, necessariamente uma limitaria a outra e, por conseguinte, não seria infinita [...]”³⁵⁹.

Ora, algo ainda precisa ser resolvido entre a definição de Deus e as quatro proposições subsequentes. Re coloquemos a definição de Deus: “Ele é um ser do qual é afirmado tudo, a saber, infinitos atributos, cada um dos quais é infinitamente perfeito em seu gênero”. O *tudo*, como vimos, é porque Deus – o Ser (*wezen*) a quem se refere – possui infinitos atributos, sendo cada atributo infinitamente perfeito em seu gênero. Por conseguinte, se se diz na definição que infinitamente perfeito em seu gênero é cada um dos atributos de Deus, então, por que se diz na primeira parte da primeira proposição que toda substância não é limitada e é infinitamente perfeita em seu gênero? São os atributos que são infinitamente perfeitos em gênero ou a (as) substância (s)? Espinosa dá ao atributo o sentido de substância? Se sim, então, seguindo a terceira proposição e quarta (a demonstração da terceira desemboca na necessidade de chegarmos a uma única substância, e a quarta, resulta no revestimento da Natureza pela definição dada a Deus) como relacionar o Ser de Deus à substância única e à Natureza, se existem infinitos atributos ou substâncias?

Antes de retornamos ao prefácio será de fundamental importância, a partir dessa definição de Deus, entender a relação estabelecida entre Deus, Natureza, atributos (*eygenschappen*) e substâncias (*zelfstandigheid*). Apoiando-se na dissertação de Luis Marcelo Rusmando, que discute, dentre outras coisas, os atributos Deus no *Breve tratado*, podemos inferir que os quatro pontos (ou proposições) dados sobre a definição de Deus no segundo capítulo se referem a “dois tipos de substâncias”. O “primeiro tipo” de substâncias é estabelecido pelo primeiro ponto, a saber, que toda substância deve ser infinita em seu próprio

³⁵⁷ Cf. KV, loc. cit.

³⁵⁸ Cf. KV I, 2 (8), p. 56.

³⁵⁹ KV I, 2 (6), p. 56.

gênero; e pelo complemento explicativo à primeira afirmação do primeiro ponto pelo “isto é”, isso equivale a dizer que não pode haver uma substância mais perfeita que aquela que já existe na Natureza, donde o “segundo tipo de substâncias”. Nesse sentido, o segundo e terceiro dos pontos fazem referência ao “primeiro tipo de substâncias”, ao passo que o quarto ponto se refere ao “segundo tipo de substâncias”³⁶⁰. Conforme Luis Marcelo, esses quatro pontos se referem “às substâncias infinitas em gênero e à mais perfeita das substâncias”, e, “ao demonstrar que nenhuma substância do primeiro tipo pode ser igual a outra ou ser por outra produzida”, podemos concluir que “apenas pode existir uma única substância do segundo tipo, e que fora dela nada pode existir nem ser concebido”³⁶¹.

Com efeito, como há “dois tipos de substâncias”: as substâncias do primeiro tipo são os infinitos atributos de Deus, ao passo que a do segundo não é senão Ele mesmo. No segundo tipo de substância, Espinosa iguala tal substância à Natureza e a Deus como sendo um único Ser (*wezen*): “[...] todos esses atributos que existem na Natureza não são senão um ser único, e de nenhuma maneira seres diversos [...]”³⁶²; e no segundo, identifica os infinitos atributos de Deus com substâncias infinitas.

Ora, mas por que a noção de atributos se identifica com a noção de substâncias na *KV*?

Sobre a identificação da substância e do atributo na *KV*, Marilena Chauí diz: “permite a distinção entre ‘ser’ (Deus/Natureza) e ‘substância/atributo’, assegurando que o plural (atributos ou substâncias são coisas) não se refere a uma pluralidade de existências” (porque o ser é *um* ser existente por si que se faz conhecer e demonstrar por si mesmo), mas “o plural se refere à complexidade de uma essência infinita constituída por substâncias/atributos [...]”³⁶³. No caso, a identidade entre ser (*wezen*) e substância infinita se dá, diz Marilena Chauí, “graças a um percurso demonstrativo no qual a ideia do ser constituído por substâncias/atributos infinitos e perfeitos em seu gênero é deduzida da impossibilidade de haver substâncias criadas finitas e iguais”, pois “é demonstrado que toda substância é perfeita em seu gênero e que tudo o que se encontra objetivamente no intelecto divino encontra-se formalmente na Natureza”³⁶⁴. Ademais, no capítulo 7 da primeira parte, Espinosa define da mesma maneira atributo e substância: “são coisas ou, para dizer melhor e mais propriamente, um ser que existe por si e que, portanto, se dá a conhecer a si mesmo e se demonstra por si

³⁶⁰ RUSMANDO, Luis Marcelo. Atributos no Breve tratado. In: Multiplicidade de Atributos e Monismo em Espinosa. Dissertação Mestrado em Filosofia. Salvador: UFBA, 2010, p.30.

³⁶¹ Id., *ibid.*, loc. cit.

³⁶² *KV I*, 2 (17), p. 58.

³⁶³ CHAUI, op. cit., p.798.

³⁶⁴ CHAUI, op. cit., p.797.

mesmo”³⁶⁵. Por ser coisa ou ser causa de si, esclarece Chauí, substância/atributo é o “concebido em si e por si”³⁶⁶.

Por conseguinte, a junção atributo/substância significa, para Chauí, que a “substancialização do atributo tem como objetivo conferir-lhe realidade”, pelo que sendo coisa (*zaaken*), o “atributo não é acidente, propriedade ou nome, não é predicado nem predicável”, mas é “essência”. E a junção substância/atributo significa que a ‘atribuição’ da substância “visa conferir-lhe a inteligibilidade do que é concebido em si e por si e a afasta, portanto, da condição de categoria ou do sujeito de inerência, conhecido por meio de predicados e não em si mesma”³⁶⁷. A realidade dos atributos é preponderante, diz Chauí, porque “é decisiva tanto para a definição da essência do absoluto como para dedução da Natureza naturada”. É do conhecimento correto do atributo/substância (pois são coisas reais) e do atributo/substância (porque um ser que existe por si mesmo se dá a conhecer a si mesmo e, portanto, pode ser inteligível) – ou seja: a *Natura naturans* –, que se deduzem as coisas que não existem e não são entendidas por si mesmas mas somente pelos atributos, ou seja, os modos dos atributos – isto é: a *Natura naturata*, que precisa de algumas substâncias para ser concebida corretamente³⁶⁸.

Dito isto, voltemos às três proposições do prefácio da segunda parte da *KV* sobre o homem (“que nenhuma substância pode ter começo, que uma substância pode produzir outra” e, por fim, “que não pode haver duas substâncias iguais”). Ambas, portanto, se referem aos atributos e ao “primeiro tipo de substâncias” que fazem parte dos quatro pontos do capítulo 2, isto é, as substâncias como infinitos atributos de Deus. E tão-somente porque podemos definir e demonstrar Deus dessa forma, que podemos deduzir que “o que é o homem” (*wat de mensch is*) não se constitui por aquilo que é substancial, mas somente mediante ao uma constituição modal. Diante disso podemos afirmar: o homem é ininteligível sem a inteligibilidade de Deus, que é oferecida pelo conhecimento da complexidade de sua essência infinita.

Do estabelecimento do que é substância e atributo, Espinosa pode deduzir os motivos pelos quais o homem não pode ser considerado como substância: “como o homem não existiu desde toda a eternidade, sendo limitado e igual a muitos homens, não pode ser uma substância”³⁶⁹. Não está em questão a hierarquia dos seres: de um lado, Deus (o ser que é perfeito, ilimitado e infinito por estar separado de outros seres imperfeitos), e de outro, os

³⁶⁵ KV I, 7 (10), p. 81.

³⁶⁶ CHAUI, op. cit., p. 797.

³⁶⁷ CHAUI, op. cit., p. 798.

³⁶⁸ KV I, 8 (2), p. 83.

³⁶⁹ KV II, Pref. (2), p.90.

homens (seres imperfeitos, limitados e finitos em relação a Deus). Mas sim que o homem, cuja existência é modal, não existe desde a eternidade (isto é: sua existência não é dada em si mesma, mas depende de outro ser para existir; e, assim, além de ter um começo em sua existência, também não possui uma existência por si mesma colocada na realidade para que ele seja eterno), é limitado e é igual a muitos os homens (pois depende de uma causa para ser produzido, ou seja, não é limitado e nem infinito e, por conseguinte, é igual a outros homens).

Portanto, a “dessubstancialização” do homem tanto demonstra *o que ele não é* – não é uma substância – como *o que ele é* – modo ou modos contidos nos atributos de Deus. Sendo assim, para aquilo que é o homem deve-se, em primeiro lugar, concebê-lo como constituição modal: pois se pelos atributos entendemos a complexidade de uma essência e, assim, podemos entender o que Deus é (*wat God is*), pelos modos (uma existência que não pode existir nem ser entendida sem os seus atributos) podemos entender o que é o homem (*wat de mensch is*).

É sabendo disso, que no § 3, Espinosa pode afirmar sobre o homem:

(...) que tudo que ele tem de pensamento são somente *modos* do atributo *pensante que referimos a Deus*; e que, por sua vez, tudo que ele tem de forma, movimento, e outras coisas, *são igualmente modos do outro atributo que referimos a Deus*.³⁷⁰

O que o homem possui de pensamento (*denken*) não são senão “modos” do atributo pensante (*denkende*) referidos a Deus; e o que ele possui de forma (*gestalte*), movimento (*beweginge*) e outras coisas também não são senão “modos” do outro atributo referido a Deus. Este outro atributo só pode ser o atributo extensão, pois do Ser único (Deus), cuja essência infinita é constituída por substâncias/atributos, o homem conhecer tão somente dois de seus infinitos atributos: o pensamento (*Denking*) e a extensão (*Uytgebreydheid*)³⁷¹ (ou seja: Deus é coisa pensante e é coisa extensa).

Ademais, mencionemos que Deus é causa de dois tipos de modos: causa principal dos modos que dependem dele imediatamente (a *Natura naturata* universal), isto é, o movimento na matéria (*de beweginge in de Stoffe*) e o intelecto na coisa pensante (*Verstaan in de denkende zaak*); e em certo sentido causa última dos modos mediatos (a *Natura naturata* particular), que são as coisas particulares (*besondere dingen*)³⁷². Os modos em que Deus é causa última, por serem modos causados pelos modos universais³⁷³, não deixam de serem

³⁷⁰ KV II, Pref. (3), p. 90.

³⁷¹ KV I, 2 (28), p. 62.

³⁷² Cf. KV I, 3 (2), p. 71; I, 9 (1), p. 84.

³⁷³ KV I, 8 (2), p. 83.

efeitos imanentes da causalidade de Deus (fora d’Ele nada há) e, portanto, são como modos mediatos. Tanto os modos mediatos quanto os imediatos (ambos inseridos na *Natura naturata*) dependem dos atributos/substâncias para serem concebidos; assim, no homem, que é constituição de modos, o que se tem de pensamento, forma, movimento etc., não pode ser considerado como substância.

Percebe-se que na tradução citada acima, o termo *Wysen* é traduzido no plural por “modos”; mas na tradução de Mignini, o termo não aparece no plural e sim no singular³⁷⁴. O termo no plural (o que o homem tem de pensamento são *modos* do atributo pensante e o que ele tem de forma, movimento e outras coisas são *modos* do atributo extensão) não parece sugerir que há no homem muitos *modos*, diferentes ou além daqueles que já foram indicados no início do § 2; o termo ‘modos’ no plural parece indicar que tudo aquilo que comumente denominamos como ‘pensamento’ (*denken*) e que disto decorre, no caso do homem, não pode ser denominado como substância e sim como modos; e tudo aquilo que denominamos de forma, movimento etc. e o que disto decorre, no caso do homem, não pode ser denominado como substância e sim como modos³⁷⁵. Se utilizado no singular, como na tradução de Mignini, o modo do atributo pensamento e o modo do segundo atributo (extensão) só podem ser referências diretas à alma e ao corpo.

Independente da tradução escolhida (modo ou modos), o sentido do texto nos leva a pensar que Espinosa, depois de demonstrar que o homem não pode ser considerado substância, assinala que sua existência é modal e tudo que pode decorrer desta constituição de modos existe pelos atributos de Deus. Isto que existe e *constitui* o homem enquanto modo mediato do atributo pensamento é *ziele* (alma); e isto que existe e constitui o homem enquanto modo mediato do atributo extensão é *lichaam* (corpo).

Lembremos que o termo *constituיר* (embora não apareça no texto do prefácio) é de extrema importância para isto *o que é o homem*. A tradução brasileira e a italiana (Mignini) colocam o termo “consiste” para designar aquilo que é do ser do homem: a alma e o seu corpo; não obstante a isso, podemos inferir que todo o esforço de “dessubstancialização” de *mensch* (homem), ao demonstrar que tal ente não existe e nem é entendido por si mesmo, também indica que o homem é uma unidade modal em contraste a um composto substancial. Ou seja, o homem não é um composto (duas substâncias), mas uma constituição de modos

³⁷⁴ “Perciò tutto quello che egli possiede di pensiero è solo *un modo dell’attributo pensante, che abbiamo riferito a Dio [...]*” (MIGNINI, op. cit., p. 40).

³⁷⁵ Nas últimas linhas do prefácio, Espinosa anuncia o que será discutido no próximo capítulo: “começaremos o primeiro capítulo tratando dos modos em que consiste o homem” (KV I, Pref. (5), p.91). Nesse sentido, os modos também estão sendo utilizados no plural e não parece ser diretamente relacionados à alma e ao corpo do homem, mas sim em relação ao que decorre deste modos.

que estão intimamente relacionados (pois cada homem é uma coisa particular, como veremos mais adiante).

Cada um destes modos que constituem o homem será analisado doravante pela preciosíssima nota posta no prefácio.

4.2.2 A *ziele* (alma) e o corpo do homem

Frisou-se acima que a noção de substância, em Espinosa, está ligada somente à noção de atributo e a Deus; as outras coisas, ou existem como modos imediatos, ou como modos “mediatos” dos atributos de Deus. É por esse motivo que Espinosa, a respeito do homem, pode afirmar no início do § 2: “Digo alguns modos, porque não penso absolutamente que o homem enquanto consiste em espírito (mente) ou corpo, seja uma substância [...]”. E a partir de tal assunto, ou seja, que o homem é constituído *por alguns modos*, aprofundar a discussão sobre quais são esses modos e o que eles são.

O início do § 2 do prefácio já indica os modos (*wyzen*) que Espinosa entende (*versta*) constituir o homem (*mensch*): *voor zo veel hy uyt geest, ziele, of lichaam bestaat*³⁷⁶. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Guimarães Oliva traduzem assim essa passagem: “enquanto consiste em espírito (mente) ou corpo”³⁷⁷; e Mignini, da seguinte forma: “in quanto consista di mente (anima) ou di corpo”, ou seja, “enquanto consiste de mente (anima) ou de corpo”³⁷⁸. Para o que significa *lichaam* (corpo) não há dúvida; porém, tal como está no texto holandês, *geest* e *ziele* parecem indicar uma oscilação semântica para os significados dos termos.

Porém, pela própria *KV*, podemos excluir a possibilidade de termos, no que respeita a *geest* e *ziele*, dois modos de atributos distintos, pois, além do corpo (*lichaam*) como modo do atributo extensão e de *ziele* (alma) como modo atributo pensamento³⁷⁹, qual seria o terceiro atributo? E mais: como poderia ser *geest* (espírito) um modo diferente de *ziele* (alma) se o único modo imediato do pensamento que podemos conhecer é o intelecto na coisa pensante?³⁸⁰ Sendo assim, *geest* (espírito) e *ziele* (alma) só podem fazer parte de um mesmo atributo. Não é sem motivo que em ambas as traduções supracitadas há indicação de apenas

³⁷⁶ MIGNINI, op. cit., p. 39.

³⁷⁷ *KV* II, Pref. (2), p. 89.

³⁷⁸ MIGNINI, op. cit., p. 199. *Tradução nossa*.

³⁷⁹ Cf. *KV* I, 9 (3), p. 85.

³⁸⁰ *KV* I, 9 (1), p. 84.

dois modos: sejam eles “espírito (mente) ou corpo”, sejam eles “mente (alma) ou corpo”. Pois, para Mignini, o texto parece significar que o homem, seja considerado como um modo do pensamento, seja como um modo da extensão (descartando, assim, toda possibilidade de considerá-lo mediante outro atributo), não mais pode ser considerado como substância³⁸¹.

Além disto, em português, ainda que com certo desvio do conceito autêntico, o termo mente é também tradução para ‘*geest*’, mas não para ‘*ziele*’ (que, em português, só se traduz por ‘alma’). Para o termo latino ‘*anima*’ o correspondente neerlandês é ‘*ziele*’ e o correspondente português, como vimos, é alma. Sendo assim, se para o termo latino ‘*mens*’ o correspondente português é ‘mente’, não há correspondente neerlandês exclusivo ou direto, mas apenas aproximações disponíveis (cada uma com enfraquecimento de cada acepção pretendida). Isso é-nos importante para apreendermos como que Espinosa, na *KV*, lida com a maneira pela qual o conceito de “alma” (*ziele*) humana se desenvolve neste prefácio. Essa é a ponte que nos reenvia ao § 2 do prefácio para assinalar que há uma extensa nota sobre o termo *ziele*, a fim de explicar o seu significado. Pela nota, pergunta-se: quando aparece o termo *ziele* (“alma”) no texto, a que se refere? O que é a *ziele* (alma) do homem tratada por Espinosa aqui neste prefácio? Como Espinosa a define? Há relação entre a maneira em que Espinosa discute a alma do homem na nota desse prefácio (que pelo texto principal, juntamente com o corpo, são modos que constituem o homem) com a forma que outros filósofos trataram do conceito?

A alma (*ziele*) e, depois, o corpo (*lichaam*) do homem serão discutidos na nota ao prefácio da segunda parte da *KV*. A nota é composta por quinze pontos: do ponto I até o VI trata-se da *ziele* (alma) do homem, enquanto que do ponto VII até o XV o foco é o corpo do homem e a ideia que se tem deste corpo, ou seja, a relação entre alma e corpo de cada homem que existe.

Assim, destinada à alma (*ziele*) do homem, os seis primeiros pontos dizem o seguinte:

I. Nossa [alma] é ou uma *substância* ou um *modo*. Não é uma *substância*, porque já demonstramos que não pode haver na Natureza substância limitada; logo, é um *modo*.

II. Sendo modo, então deve ser um modo ou da *extensão substancial* ou do *pensamento substancial*. Não é da extensão, porque etc.; logo, é do pensamento.

III. Como o *pensamento substancial* não pode ser limitado, ele é infinitamente perfeito em seu gênero e é um atributo de Deus.

IV. Um *pensamento perfeito* deve ter um *conhecimento*, uma ideia, um modo de pensar de todas e cada uma das *coisas existentes*, tanto das *substâncias* como dos *modos*, sem exceção.

V. Dizemos *existentes* porque não falamos de um conhecimento, de uma ideia, etc., que conhece em sua essência a Natureza inteira, no encadeamento de todos os seres,

³⁸¹ MIGNINI, op. cit., p. 573.

independente de sua existência particular, mas somente de um conhecimento, uma ideia, etc., das coisas particulares que vêm, cada uma delas, a existir.
 VI. Esse conhecimento, ideia, etc., de cada coisa particular que vem a ser existente, dizemos que é a [*alma*] de cada coisa particular³⁸².

Embora Espinosa também trate do corpo do homem, como veremos nos outros pontos, a nota tem como principal objetivo explicar o que é a *ziele* (alma) do homem. Tanto é assim que a nota está posta no termo *ziele*, que se encontra no § 2 do texto principal. E notemos que a palavra *geest* (espírito) não aparecerá nem no começo, nem no final desta nota do prefácio, indicando que o foco do autor é justamente a *ziele* (alma) do homem. No corpo do texto, percebe-se que dos §§ 2-3 Espinosa demonstra que o homem é constituição de alguns modos e não uma substância (e, para isso, recorreu a alguns pontos da demonstração da definição de Deus nos segundo capítulo da primeira parte); e na nota, completando o que é indicado no corpo do texto, a ênfase do ponto I é demonstrar porque esta *ziele* (abandono do termo *geest*) do homem é modo.

No ponto I, Espinosa propõe duas alternativas para o que é esta *ziele* (alma) do homem: ou ela é substância (*selfstandigheid*) ou é modo (*wysen*). Tomar a alma como substância não é uma possibilidade deixada no interior do texto da *KV*, mas parece ser a forma pela qual outros filósofos tinham de definir esse conceito – donde o esforço de Espinosa para definir o que pode ser considerado como substância e o que não são senão modos da substância. Descartes, por exemplo, como vimos, chamará a alma (*âme, anima*) de substância e o seu atributo principal de *pensamento* (*pensée, cogitatio*). Tendo em vista que outros filósofos tomam isto o que é a alma (*ziele*) do homem como substância, Espinosa escolhe uma via negativa (o que não é a alma do homem), ou seja, ela “não é substância” (*geen zelfsandigheid*). E para provar essa negação (que a nossa *ziele* (alma) não é substância), o autor recorre à demonstração já utilizada na primeira parte da obra: “não pode haver na Natureza substância limitada”. O que subjaz à demonstração já utilizada é que, para ser *zelfsandigheid*, a nossa *ziele* (alma) não pode ser limitada, mas sim infinitamente perfeita em seu gênero; e o que existe de forma ilimitada e é infinitamente perfeito em seu gênero não pode ser igual a outro, nem ser produzido por outro, ou seja, tão-somente pode ser atributo/substância. Todavia, se isto que existe é limitado, produzido por outra coisa e é igual a outro, não pode ser *zelfsandigheid* (substância).

Sendo assim, para as duas alternativas (ou a alma do homem é substância ou é modo), ao retomar a demonstração de que não pode haver na Natureza substância limitada, a

³⁸² *KV II*, Pref. nota 69, p. 89. O termo “*alma*” entre colchetes é nosso.

conclusão de Espinosa é: “logo, é um modo” (*ergo dan een wyse*). Dada demonstração do que deve ser considerado como substância fica provado de que isto que é a nossa *ziele* (alma) não é senão *um modo*; e por ser *um modo*, só pode existir pelos atributos/substâncias e não por si mesma. Nesse ponto I, chegamos à seguinte constatação: a *ziele* (alma) do homem não é substância, mas sim modo.

Em relação ao ponto II, identificado que a nossa alma é um modo, então, ou ela deve ser modo da extensão substancial (*zelfstandige uytgebreidheid*) ou modo do pensamento substancial (*zelfstandige denking*). Espinosa sugere dois dos infinitos atributos/substâncias que existem por si mesmos, do qual a *ziele* (alma), que existe por tais atributos/substâncias, é um modo: ou da extensão (*uytgebreidheid*) ou do pensamento (*denking*). A sugestão de apenas dois dos infinitos atributos que existem é porque, no capítulo 2 da primeira parte, depois de falar sobre o que Deus é, Espinosa afirma que nós só conhecemos dois atributos de Deus: o pensamento e a extensão³⁸³.

Por que apenas dois? Pelo que se discutiu até o prefácio, podemos supor que os motivos pelos quais somos levados a conhecer apenas dois dos infinitos atributos de Deus é que, por sermos constituídos de alguns modos contidos em seus atributos (*ziele e lichaam*)³⁸⁴, não há como conhecer outros atributos além daqueles dos quais somos modos; ademais, além de existirem por si mesmos, os atributos se dão *a conhecer por si mesmo*, uma vez que são atributos de um ser que existe por si mesmo³⁸⁵. Desta forma, sendo o homem a constituição de modos contidos em dois dos infinitos de Deus, não há como conhecer outros atributos senão estes dois: o pensamento e a extensão. Cada atributo dá à existência a cada um de seus modos, bem como também a sua inteligibilidade: pois os modos não podem existir nem ser *entendidos* sem os atributos, donde não há como o homem entender um atributo do qual ele não pode ser modo, uma vez que cada atributo existe e é entendido por si, e cada modo existe e é entendido pelos seus respectivos atributos.

Ainda sobre o ponto II, Espinosa identifica de qual dos dois atributos esta *ziele* (alma) do homem é modo. Espinosa diz que a alma não pode ser modo da extensão substancial; e ainda que não complete a explicação, sabe-se que a extensão substancial é um gênero (natureza) infinito e perfeito diferente daquele do pensamento; porque a extensão e o pensamento, ainda que estejam implicadas em um único ser, são atributos que não possuem

³⁸³ KV I, 2 (28), p. 62.

³⁸⁴ KV II, Pref. (1-2), p. 89.

³⁸⁵ KV I, 7 (10), p. 81.

em si mesmos absolutamente nada em comum³⁸⁶. Dada esta diferença de natureza, aquilo que decorre da extensão como modo imediato não é senão o movimento na matéria³⁸⁷. Logo, a *ziele* (alma) do homem é modo do *pensamento substancial*. Ser modo do pensamento substancial significa, portanto, que a nossa alma, por ser modo, possui uma natureza que é produzida pelo atributo pensamento e não pela extensão substancial.

Até aqui, pelos pontos abordados, já sabemos que a alma do homem é modo e que ela existe pelo pensamento substancial. O ponto III, tendo como foco a natureza do pensamento substancial, infere da demonstração a noção de que nenhuma substância pode ser limitada, a afirmação de que o pensamento substancial não pode ser limitado e, portanto, é infinitamente perfeito em seu gênero e é atributo de Deus. Dado que o pensamento substancial é infinito e perfeito, então, um pensamento perfeito, dirá o ponto IV, deve ter um conhecimento (*kenisse*), uma ideia (*idea*), um modo de pensar (*wyze van denken*) de todas e de cada uma das *coisas existentes* (*zaak wezentlyk zynde*), sejam estas *coisas substâncias, sejam modos*. Dito de outra forma, sendo o pensamento um atributo de Deus, tal atributo deve ser perfeito (infinito e ilimitado) e, portanto, conhece, tem ideia e um modo de pensar de todas as outras substâncias existentes (ou os outros atributos) e de cada modo existente, não havendo limite algum para este pensamento, visto que a sua natureza é infinita e ilimitada.

A afirmação “de cada uma das coisas existentes” é de extrema importância, pois como frisa o ponto V, o pensamento perfeito tem um conhecimento, ideia etc., de cada coisa existente (*zaak wezentlyk zynde*). O contraponto que Espinosa estabelece é entre o conhecimento, ideia etc., que conhece *em sua essência a Natureza inteira no encadeamento de todos os seres* independente de sua existência particular (*besondere dingen*) e o conhecimento, ideia, etc. de cada uma das coisas particulares que vêm a existir.

O argumento de que o atributo pensamento conhece, tem uma ideia etc. de uma coisa particular que vem a existir – e não, por sua vez, de uma essência que é tomada independentemente de sua existência – é fundamental para o movimento argumentativo, que vai desembocar na primeira constatação da *ziele* (alma) do homem. Espinosa afasta-se de uma atividade do atributo pensamento que conhece, tem uma ideia etc. daquilo que inexistente, para fincar tal atividade numa *coisa particular existente*. Com efeito, este percurso chega ao ponto VI podendo afirmar o seguinte sobre que é a nossa alma: “esse conhecimento, ideia, etc., de cada coisa particular que vem a ser existente, dizemos que é a [*alma*] de cada coisa

³⁸⁶ KV I, 2 (17) nota 57, p. 58.

³⁸⁷ KV I, 9 (1-2), p. 84.

particular”³⁸⁸. A nossa alma não é substância (não é ilimitada, não é infinita e, portanto, tem começo porque “depende de outro” para pôr-se na existência), mas modo do atributo substancial, que por ser perfeito tem um conhecimento de todas as coisas que realmente existem; e este conhecimento da essência particular (ou coisas particulares, e não de uma essência universal que inexistente) é a alma de cada coisa particular.

Os seis primeiros pontos já nos servem para apontar que esta alma, um dos modos que constitui o homem (*mensch*), não parece ser a alma tal como supunha certa tradição filosófica. O movimento desses primeiros pontos visa tanto chegar a uma definição do que seja esta alma do homem para Espinosa, como também mostrar o afastamento do autor em relação à concepção de alma dada pela tradição. Não temos condições de aqui discutir, nem ao menos de forma geral, como que os principais filósofos já lidos por Espinosa até a escrita da *KV* formularam as suas concepções de alma humana. Mas, como vimos algumas das características gerais do conceito de alma empregado por Descartes, aos discutirmos no capítulo 3 desta dissertação a maneira que a discussão sobre o homem é colocada, já podemos verificar em que a forma pela qual vem sendo tratada a alma do homem em Espinosa supera tal perspectiva filosófica.

Tendo demonstrado ao longo das primeiras *Meditações* que a *alma* (*âme, anima*) e o *corpo* (*corps, corpus*) são *substâncias separadas*, na *Sexta Meditação*, Descartes afirma que essa inseparabilidade não ocorre em relação ao homem. Pois, como vimos, para Descartes, o homem é um composto substancial de alma e corpo³⁸⁹. Mas, como duas substâncias independentes e separadas podem estar unidas no homem? A alma ou substância pensante, em Descartes, diz Marilena Chauí, é “definida com um conjunto de faculdades próprias e autônomas que são modos de pensar – imaginação, memória, sentimento, vontade e razão”³⁹⁰. Soma-se a isto que a noção cartesiana de substância “exige que cada ente substancial seja conhecido exclusivamente pelas propriedades características de sua essência, inconfundíveis com as de outro”³⁹¹. Nesse sentido, se para Descartes a alma do homem é substância pensante (e, portanto, é o que existe por si) e o corpo é substância extensa (e também existe por si), como haveria comunicação entre dois compostos substanciais de naturezas heterogêneas? E mais: com definir o que é o homem, numa filosofia em que o conhecimento verdadeiro se dá por aquilo que é claro e distinto, se o homem é um ente composto por duas substâncias

³⁸⁸ KV I, Pref. (2) nota 69, p. 89.

³⁸⁹ Cf. DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Editor Victor Civita, 1973, *Sexta meditação*, §24, 144.

³⁹⁰ CHAUI, M. *Espinosa uma Filosofia da Liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995, p.56.

³⁹¹ CHAUI, op. cit., loc. cit.

incomunicáveis e diferentes? Descartes continuará concebendo a alma e o corpo como substâncias de naturezas autônomas e distintas, que no caso do homem estão unidas, em sua obra *As paixões da alma*; e, ainda que tente aprofundar a ideia de que há uma glândula pineal que é a sede da nossa alma no corpo (mais especificamente no cérebro), o problema da comunicação entre a alma e o corpo no homem (ser composto por duas naturezas e essências diferentes) se manterá, na filosofia cartesiana, sem resolução.

Voltemos à nota do prefácio. Verifica-se que, pelos seis primeiros pontos, temos uma primeira *definição* do que é esta alma (*ziele*) do homem: ela é modo do atributo pensamento – existe por tal atributo e não por si mesma e, portanto, para existir é imprescindível a atividade de tal atributo – porque é o conhecimento, ideia etc., que esse pensamento possui *de cada coisa particular*. Espinosa afasta-se de Descartes, que dá à natureza da alma um caráter substancial. E não somente isto, porém. Pois isto que é a alma do homem, embora seja modo de um atributo infinito em gênero (ou seja: existe e é entendido por si), não pode existir independente de cada uma das coisas particulares que existem. Donde, se cada homem (coisa particular) não existe, não pode haver tal alma. Nesse momento em que a alma só existe no homem se tal coisa particular existir, é que Espinosa apresenta o que é o corpo do homem e a sua relação com a alma:

VII. Toda e cada coisa particular que vem a ser existente, vem a sê-lo por movimento e repouso, e assim são todos os modos da extensão substancial, os quais denominamos *corpos*.

VIII. A diversidade entre esses corpos surge somente deste ou daquela proporção de movimento e repouso, pela qual *isto é assim* e não de *outra maneira, isto é isto* e não *aquilo*.

IX. Dessa proporção de movimento e repouso vem também a ser existente este nosso corpo, do qual, não menos que de todas as outras coisas, deve haver na coisa pensante um conhecimento, uma ideia, etc.; e assim vem também nossa [*alma*].

X. Mas este nosso corpo, quando era uma criança não nascida, estava em outra proporção de movimento e repouso, e depois existirá em outra proporção quando estivermos mortos. Igualmente, haverá na coisa pensante uma ideia ou conhecimento, etc., de nosso corpo, como agora, mas de maneira nenhuma será a mesma, porque agora ele está diferentemente proporcionado em movimento e repouso.

XI. Para causar no pensamento substancial uma ideia, conhecimento, modo, de pensar, tal como é agora este nosso, não é requerido um corpo qualquer (cujo conhecimento deveria ser então diferente do que é), mas um corpo que possua precisamente essa proporção de movimento e repouso e não outra, pois tal é o corpo, tal é a [*alma*], a ideia, o conhecimento, etc.

XII. Se tal corpo tem e mantém essa sua proporção, por exemplo, 1 a 3, esse corpo e a [*alma*] serão como o nosso é agora; estará submetido a uma mudança contínua, porém não tão grande que se ultrapasse a proporção de 1 a 3; tanto muda esse corpo, tanto muda a cada vez a [*alma*].

XIII. E essa mudança em nós, que provém de outros corpos que agem sobre nós, não pode dar-se sem que a [*alma*], que também muda continuamente, o perceba. Essa mudança é propriamente o que chamamos sensação.

XIV. Porém se outros corpos atuam sobre o nosso tão violentamente que a proporção de movimento de 1 a 3 não pode permanecer, isto é a morte e o aniquilamento da [alma] enquanto é somente uma ideia de conhecimento, etc. deste corpo assim proporcionado em movimento e repouso.

XV. Mas como a [alma] é um modo na substância pensante, pôde também conhecê-la e amá-la, assim como à extensão, e unindo-se às substâncias (que permanecem sempre as mesmas) pôde fazer-se a si mesma eterna³⁹².

O ponto VII, mantendo-se ligado aos pontos anteriores, se inicia com a proposta de mostrar como que cada coisa particular vem a existir (*bezonder ding dat wezentlyk*). Como a alma do homem é o conhecimento, ideia etc. de cada coisa particular que vem a existir, então, cabe ao nosso filósofo explicar como que cada coisa particular é posta na existência. E toda coisa particular, segundo Espinosa, vem a existir por movimento e repouso (*beweging en stilte*), pois tanto o que existe como coisa particular, quanto o que existe por movimento e repouso são modos da extensão substancial (*zelfstandige uytgebreidheid*). Há modos que dependem imediatamente de Deus para existir, ou seja, os modos imediatos da extensão substancial; e o que vem a ser existente como modo particular (ou coisa particular), existe pelo movimento e repouso, ou seja, os modos mediatos da extensão substancial. É a esses modos (os que existem pelo movimento e repouso), que segundo Espinosa, podemos denominar *corpos (lichaam)*³⁹³.

Encerramos a primeira parte da *KV* com a certeza de que *Deus é extensão*, pois este é um atributo infinitamente perfeito em seu gênero, dos infinitos atributos de Deus que existem – ou seja: a extensão e o pensamento são essências de Deus (realidades existentes em um único Ser). Em relação à extensão como um dos atributos (ou seja, como essência), Espinosa precisou responder a objeção de que por ser “divisível”, constar de “partes” e possuir “passividade”, a extensão não pode ser atributo (essência) de Deus, um ser perfeito e “simples”. Contra essa objeção, Espinosa responde que parte e todo não existem na Natureza enquanto entes verdadeiramente reais, mas somente enquanto entes de razão; e a extensão, sendo uma substância, “não pode dizer dela que tenha partes, dado que não pode se tornar nem menor nem maior, e nenhuma parte sua pode ser entendida em particular, porque ela deve ser infinita em sua natureza”³⁹⁴. Portanto, se houvesse partes na própria extensão, ela não seria “de maneira nenhuma infinita *por sua natureza*”; porém, é impossível “que se possam conceber partes em uma natureza infinita porque todas as partes são finitas por sua

³⁹² KV II, Pref. nota 69, p. 90. O termo “alma” entre colchetes é nosso.

³⁹³ Cf. KV I, 3 (2), p. 71; I, 7 (2), p. 83; I, 9 (2), p. 84.

³⁹⁴ KV I, 2 (19), p. 60.

natureza”³⁹⁵. Ademais, no que tange às partes na Natureza (Deus), só podemos concebê-las se nos referimos *aos modos da substância* e, portanto, “a divisão ou passividade sempre tem lugar no modo” e não na substância da qual cada modo depende³⁹⁶.

Por conseguinte, quando Espinosa afirma na nota que cada coisa particular existe pelo movimento e repouso, sabemos que aquilo que causa tal movimento e repouso não é senão o atributo extensão; e, portanto, nosso *corpo* depende indiretamente do atributo extensão e diretamente do movimento e repouso para existir. Dito de maneira: o ser, o movimento e o repouso de cada corpo não estão neles mesmos (não é substância e, portanto, não existe por si mesmo), mas no modo do atributo extensão que Deus produz imediatamente.

Numa nota posta no § 19 do capítulo 2 da primeira parte da *KV*, com o objetivo de provar que *na Natureza* não existe nem parte nem todo, Espinosa reforça que o movimento e repouso não está no todo “porque na extensão não há parte alguma”; pelo que, na hipótese que haja partes na extensão, Espinosa pergunta o seguinte: “Que há entre esta parte separada e o resto? Deveis dizer: ou o vazio ou outro corpo ou algo da própria extensão”³⁹⁷. Embora a nota conclua que não existe nenhuma parte, mas sim a *extensão total*, a fim de provar que entre “esta parte separada e o resto” seja o *vazio*, Espinosa explica que “não existe um vazio que seja positivo e não seja corpo”³⁹⁸. Com efeito, podemos inferir que, como o vazio não existe, cada corpo é positivamente existente, ou seja, cada corpo é *um lugar*.

O ponto VIII no serve para apontar que a diversidade dos corpos (a diversidade da existência modal, cujo atributo extensão é a sua causa menos principal) surge por certa proporção de repouso e movimento. E é essa proporção de repouso e movimento que determina a distinção de cada corpo, ou seja, “que isto é assim e não de outra maneira, isto é isto e não aquilo”³⁹⁹. Cada coisa particular existente possui um corpo particular dado pela proporção de movimento e repouso, pois o que a faz particular (um corpo que existe é distinto de outro corpo) não são senão o movimento repouso.

O ponto VIII fundamenta a conclusão que nos é dada no ponto IX: porque dessa proporção de movimento e repouso que determina a existência de cada corpo particular que vem a ser existente há também, como todas as demais coisas, na coisa pensante “um conhecimento, uma ideia, etc., e assim também nossa [alma]”⁴⁰⁰. Para cada corpo particular que vem a existir pela proporção determinada de movimento e repouso há um conhecimento,

³⁹⁵ *KV*, loc. cit.

³⁹⁶ *KV* I, 2 (22), p. 61.

³⁹⁷ *KV* I, 2 (19) nota 59, pp. 59-60.

³⁹⁸ *KV* I, 2 (19) nota 59, p. 60.

³⁹⁹ *KV* II, Pref. nota 69, p. 90.

⁴⁰⁰ *KV*, loc. cit.

uma ideia etc. na coisa pensante (o atributo pensamento, como vimos no ponto 4, é perfeito e deve ter conhecimento, ideia etc. de todas e cada uma das coisas existentes e de outras substâncias) e, com efeito, tanto a nossa alma é o que a coisa pensante possui de conhecimento, ideia etc. de cada coisa particular, como também que para todas as coisas existentes há uma certa alma.

Deste modo, pode-se afirmar que a cada corpo há também uma alma, donde a nossa alma (ou seja: a alma do homem) estar intimamente ligado a cada corpo existente. Não se pode existir uma alma (conhecimento, ideia etc. que a coisa pensante possui das coisas que realmente existem) sem um corpo: pois dado um corpo é dada simultaneamente uma alma. Por ser modo, a alma só existe por meio do atributo pensamento; e este, ao ser perfeito, pode ter um conhecimento, ideia etc. de cada coisa particular que existe e, portanto, a alma do homem existe pelo atributo pensamento e está necessariamente unida a um corpo.

A íntima relação entre nossa alma e o nosso corpo se aprofundará dos pontos X ao XIV. No ponto X, Espinosa mostra que a coisa pensante tem uma ideia ou conhecimento de nosso corpo, a depender da proporção de movimento e repouso em que o nosso corpo se encontra. Por exemplo, a ideia ou conhecimento que a coisa pensante possui de nosso corpo quando ele era uma criança não nascida é diferente, por exemplo, de quando estivermos mortos; isso porque nesses dois momentos o nosso corpo está diferentemente proporcionado em movimento e repouso. Por conseguinte, conforme o ponto XI, para causar uma determinada ideia, conhecimento, modo de pensar no pensamento substancial (ou seja: no atributo pensamento) tal como o nosso corpo é agora, não há como ser um corpo qualquer e diferente do que é, mas um corpo que possua exatamente essa proporção de movimento e repouso e não outra. Por tal motivo, Espinosa por estabelecer a inseparabilidade entre alma e corpo do homem: *pois tal é o corpo, tal é alma, a ideia, o conhecimento etc.*

De acordo os pontos XII e XIII, o nosso corpo e a nossa alma como são agora são resultado de uma determinada proporção; mas estarão submetidos a uma mudança contínua, pois cada vez que o corpo se modifica, a alma também se modifica. Corpo age sobre outro corpo e, assim, toda mudança (*verandering*), em nós, proveniente de outro corpo que age sobre nós, não pode dar-se sem que a nossa alma, que muda continuamente, perceba esta mudança – e essa mudança percebida pela alma é o que Espinosa chama de sensação (*gevoel*), pelo que a alma se modifica conforme a mudança do corpo.

Por fim, da relação entre o nosso corpo e de outros corpos que agem sobre nós e da mudança contínua da alma conforme as mudanças do corpo, pelos pontos XIV, compreende-se por que a nossa alma morre. Segundo Espinosa isso ocorre porque, quando outros corpos

atuam violentamente sobre o nosso, modificam a determinada proporção de movimento de 1 a 3 (proporção que mantém o nosso corpo como é agora) e, assim, impossibilitam ao corpo do homem se manter existindo. Porém, pelo ponto XV, isso significa a morte e o aniquilamento da alma do homem se a consideramos tão-somente como conhecimento, ideia etc. deste corpo assim proporcionado em movimento e repouso; como a alma é um modo na substância pensante, da mesma forma que ama e conhece o seu corpo, também pode amar e conhecer este atributo pensamento e, com efeito, unindo-se às substâncias ou atributos pode fazer-se a si mesma eterna.

Eis o “duplo aspecto” do que é a alma do homem: ela é modo do atributo pensamento (pois é um conhecimento, ideia, etc.) e um conhecimento, ideia etc. de um corpo. Se como conhecimento, ideia etc. de um corpo (que é modo) a alma vem a perecer conforme vem a perecer o corpo, ao amar e conhecer aquilo que é eterno (como o atributo pensamento que permanece sempre o mesmo) isto que é a alma do homem torna-se eterna. Podemos, todavia, dizer que a alma de cada coisa particular que existe não pode ser eterna sem que, antes, seja conhecimento, ideia etc. de um corpo, pois como a alma de cada homem não é substância (não é eterna, ou seja, não existe por si mesma), ela é um modo que vem a existir somente a partir do atributo pensamento, quando possui um conhecimento, uma ideia etc. de cada uma das coisas particulares que vêm a existir.

Isto posto, apesar de mantermos a palavra ‘alma’, não há como recusar que esta alma do homem, tal como exposta aqui nesta nota, recebe uma acepção radicalmente diferente de outras filosofias – Espinosa discute o conceito de alma como ninguém antes dele havia discutido. Não por acaso que, tanto na edição brasileira como também na edição italiana de Mignini (embora em neerlandês não haja distinção entre ‘alma’ e ‘mente’ que derive das forças da palavra *ziele*), os três tradutores de ambas as traduções por nós tomadas como exemplo optam por *mente* como tradução de *ziele*⁴⁰¹.

Ademais, percebe-se que esta nota, posta para explicar a interação dos modos que constituem o homem, funciona como se fosse o “coração” do prefácio. A nota, tal como os primeiros parágrafos que analisamos, precisa da primeira parte do *Breve tratado* para ser corretamente compreendida; contudo, é ela que manifesta o principal momento do prefácio, se nele buscamos identificar o instante em que mais se avança na discussão sobre o conceito de homem (*mensch*). Nesse sentido, a nota dá continuidade ao que o autor doravante tratará no

⁴⁰¹ Por conseguinte, a razão de se manter o termo ‘alma’ é o fato de ainda não ter sido encontrado o manuscrito latino original, o que nos faz depender da forma com que a versão neerlandesa nos expressa, apesar de eventuais irregularidades terminológicas, o conteúdo do pensamento de Espinosa.

livro, pois antes dela não se era possível entender o que é a alma e a sua união com o corpo, visto que na primeira parte e também nos primeiros parágrafos do prefácio ou Espinosa destinou a sua filosofia a Deus, ou (como nos primeiros parágrafos do prefácio) tão-somente deduziu da primeira parte o que é o homem.

A discussão sobre o que é a alma e o corpo do homem vai mais além: pois, ao estabelecer a origem da alma e a origem do corpo e a união de ambos os modos, é condição necessária para entendermos o que é o homem. E mais: a sua compreensão é imprescindível para passarmos à nossa investigação sobre como é colocada a questão da natureza humana no prefácio do *Breve tratado*.

4.3.1 O que não pertence à Natureza humana

O termo natureza do homem (*Natuur van de mensch*) aparecerá no prefácio somente no § 4. A discussão do termo é introduzida na obra nos instantes finais do prefácio (§§ 4-5), donde identificarmos este momento como o *leitmotiv* inicial da questão. Se seguirmos *pari passu* o prefácio veremos dois principais movimentos argumentativos: no primeiro movimento deu-se a discussão em torno do *que é o homem* (*wat de mensch is*) a partir de sua constituição modal (donde toda a ênfase de Espinosa em “dessubstancializar” o homem e, por conseguinte, definir de que maneira a sua alma e o seu corpo são modos). No segundo movimento, totalmente dependente do primeiro, Espinosa introduz algumas questões sobre a natureza humana, mostrando primeiramente o que *não é de da natureza do homem* e, depois, a regra que devemos colocar para sabermos o que pertence à natureza de (*aan de natuur van*) de uma coisa.

Tendo em vista o nosso núcleo de investigação, neste prefácio, tentaremos apreender como as questões postas sobre a natureza humana são apresentadas por Espinosa. Começemos por aquilo que Espinosa nos diz, no § 4:

E embora, a partir do fato de que a *natureza do homem* não pode existir nem ser entendida sem os atributos que nós mesmos admitimos ser substância, alguns tentem provar que o homem é uma substância, isso não tem nenhum outro fundamento além de falsas suposições; pois, como a natureza da matéria ou do corpo já existia antes que existisse a forma de tal corpo humano, essa natureza não pode ser própria do corpo humano; pois é claro que isso não podia pertencer sempre à natureza do homem no tempo em que o homem não existia⁴⁰².

⁴⁰² KV I, Pref. (4), p. 91.

O que até aqui se discutiu permite ao nosso filósofo constatar que a natureza do homem (*Natuur van de mensch*) não existe e nem pode ser entendida sem os atributos de Deus. Nesse sentido, o primeiro movimento argumentativo do prefácio teve como foco demonstrar que isto o que é o homem deve ser considerado como modos contidos nos atributos de Deus. Vimos que o ser do homem (o que o homem é) se constitui por modos, mas ainda não tínhamos visto no prefácio que a inteligibilidade da natureza humana depende da inteligibilidade dos atributos de Deus – e tal afirmação espinosana se dá por dedução. Poder-se-á perguntar: como que o homem, ser constituído por modos dos atributos, possui *uma natureza* que só pode existir e ser entendida pelos atributos de Deus?

Sabe-se que o atributo é o que conhecemos de Deus essencialmente, isto é, o atributo é a sua essência (*wezen*). A essência da coisa foi definida, em nota ao primeiro parágrafo do capítulo 1 da primeira parte da *KV*, como isto pelo qual “coisa é aquilo que é, e que não pode, de maneira nenhuma, ser separada dela sem também aniquilar a coisa”⁴⁰³. Observa-se que, nas diversas vezes em que o termo e a definição de essência aparecem na obra, também aparece o termo *natuur* (natureza).

Assim, ao tomarmos a primeira vez em que o termo e a definição de essência aparecem na obra, verificamos que a essência é dada pela natureza, pois conforme a nota: “a *natureza determinada*, pela qual a coisa é aquilo que é, e que não pode, de maneira nenhuma, ser separada dela sem também aniquilar a coisa”⁴⁰⁴. A natureza dá o ser e põe o ser, ou seja, dá aquilo que a coisa é, e que se retirado isto que é dado, a coisa deixa de ser aquilo que é (se retirado a essência da coisa, a coisa deixa de ser aquilo que é). E isso também ocorre no corpo do texto da demonstração *a priori* da existência de Deus, que na primeira formulação o termo que dá ênfase à existência necessária de Deus é o termo *natuur* (a natureza pertence à existência de Deus⁴⁰⁵); enquanto que na segunda formulação, o termo utilizado para demonstrar que Deus possui uma existência necessária é *essência* (pois a existência de Deus é essência)⁴⁰⁶.

Em outra nota do primeiro capítulo, posta no instante em que se pretende demonstrar de maneira *a posteriori* a existência de Deus, afirma-se que “Deus tem infinitos atributos”. Espinosa utiliza a primeira formulação usada para demonstrar a existência de Deus de maneira *a priori*: “tudo aquilo que clara e distintamente vemos pertencer à natureza de uma

⁴⁰³ *KV* I, 1 (1) nota 48, p. 49.

⁴⁰⁴ *KV*, loc. cit.

⁴⁰⁵ *KV* I, 1 (1), p. 49.

⁴⁰⁶ *KV* I, 1 (2), p. 50.

coisa, também o podemos afirmar com verdade desta coisa”⁴⁰⁷, e continua acrescentando e modificando o que lá na primeira demonstração foi colocado pela seguinte formulação: “mas à natureza de um ser que tem infinitos atributos pertence um atributo que é existir [ser]”⁴⁰⁸. Aqui a natureza do ser (*Natuur van een wezen*) de Deus possui infinitos atributos, sendo que um desses infinitos atributos que *pertence à natureza* de Deus é o existir [ser]. Parece que o que está em questão aqui é a natureza da essência de Deus.

Devemos ressaltar que a afirmação *Deus é um ser (wezen) de infinitos atributos, cada um dos quais é infinitamente perfeito em seu gênero*, também se refere à natureza de Deus⁴⁰⁹. O gênero (*geslagte*) (aqui não no sentido de universais abstratos) se refere à natureza perfeita e infinita de cada atributo. Quando se pretende demonstrar que a extensão é essência de Deus (é um dos infinitos atributos de Deus), contrapondo-se à objeção de que há na extensão partes e divisão (e, portanto, o que retiraria a perfeição e infinitude deste atributo)⁴¹⁰, Espinosa afirma que se a extensão é dividida são “simultaneamente destruídas sua natureza e essência”⁴¹¹. Dividindo e separando a extensão destrói-se também a sua natureza e essência, visto que cada atributo (essência) é infinitamente perfeito em seu gênero (possui uma natureza infinita). Ou seja: é da natureza da essência de cada atributo ser infinitamente perfeito, pelo que se a extensão consiste em partes ela não poderia *ser infinita por sua natureza*. Tanto é assim que Espinosa afirma: “[...] é impossível que se possam conceber partes em uma natureza infinita, porque todas as partes são finitas por sua natureza”⁴¹². Dado que parte e todo somente se diz enquanto *entes de razão*, o que tomamos como partes (o que pode ser dividido e, portanto, ter certa passividade) só se dizem em relação às coisas finitas e limitadas por sua natureza, ou seja, os modos imediatos da substância.

Dito isto, o início do § 4, ao colocar que a natureza do homem (*Natuur van de mensch*) não pode existir nem ser entendida sem os atributos de Deus, Espinosa indica duas coisas:

1º) Em Deus natureza e existência se identificam (a existência pertence à natureza de Deus) e, portanto, Deus causa a si mesmo porque possui uma *Natuur* que não se separa da existência, pois é ela uma causa (ou uma atividade) que dá e põe o seu próprio ser; neste caso, a natureza de Deus, que é inseparável do existir, é uma causa que põe a si mesma no real. E por possuir uma natureza que é uma causa que se coloca na realidade, Deus dá-se a conhecer a si mesmo por si mesmo. Ademais, por afirmar-se *tudo* do ser de Deus, Ele é um ser de

⁴⁰⁷ KV I, 1 (3) nota 49, p. 50.

⁴⁰⁸ KV, loc. cit.

⁴⁰⁹ KV I, 2 (1), p. 54.

⁴¹⁰ KV I, 2 (18), p. 59.

⁴¹¹ KV I, 2 (18) nota 59, p. 59.

⁴¹² KV I, 2 (19), p. 60.

infinitos atributos infinitamente perfeitos em seu gênero, isto é, um ser de infinitos atributos (essência) em que cada atributo possui uma natureza infinita por existirem em si mesmos e dá a conhecer a si mesmo. Cada atributo, por ser essência de natureza infinita, produz certa realidade cujo efeito por ele é conhecido, ou seja, os seus *modos*.

2º) O homem é constituição de modos; e, assim, existe e é entendido pelos dois atributos do qual é modo: o pensamento e a extensão. O que é modo, por não dar-se a si mesmo, também não pode ser entendido por si mesmo na realidade.

Nesse sentido, podemos compreender por que Espinosa inicia a discussão sobre a natureza humana no § 4 do prefácio pela constatação de que ela não pode existir nem ser entendida sem os atributos. O que causa a si mesmo na existência é também por si mesmo entendido (Deus e os seus atributos). Mas o que não é causa de si, mas depende de outra coisa para existir, também não pode ser entendida por si, pois tanto a sua existência como o seu entendimento se dão por outra coisa. E se Deus possui uma natureza tal que é inseparável de sua existência, o homem, por não possuir uma natureza que o coloca a si mesmo na existência, não causa a si mesmo no real, mas ele é uma realidade cuja inteligibilidade depende da causalidade de Deus.

Ora, percebe-se que o § 4, apesar da dedução de que a natureza humana existe e é entendida pelos modos dos atributos de Deus, Espinosa atém-se àquilo que *a natureza humana não é*. Isso significa que nosso filósofo, não partindo do que é a natureza humana, inicia a sua busca por uma *via negativa*, ou seja, por uma via cujo objetivo é demonstrar que o homem não é substância e, portanto, por aquilo que *não é próprio ou pertence à sua natureza*.

Fundamentando-se em falsas suposições, diz Espinosa, alguns tentam provar que o homem é uma substância (*dat de mensch een zelfstandigheid*). Toda a construção demonstrativa que afasta do ser do homem certa substancialidade está justamente em que consiste a natureza de sua essência. Pois, explica Espinosa, “como a natureza da matéria ou do corpo já existia antes que existisse a forma de tal corpo humano, essa natureza não pode ser própria do corpo humano”⁴¹³. O corpo humano (*menschelyk lichaam*) é finito e limitado porque existe por meio do atributo extensão e não por si mesmo, donde como *modo*, não existe desde toda a eternidade, é limitado e finito. Em outras palavras, como a natureza da essência de cada atributo é infinita (cada atributo existe por si mesmo), e o que não é atributo é modo, portanto, a natureza da essência do modo não pode ser também uma substância.

⁴¹³ KV II, Pref. (4), p. 91.

O corpo do homem não existe desde a eternidade (o que existe é a natureza da essência do atributo extensão porque é infinita em seu gênero), logo, tal natureza *não pode ser própria* do corpo humano; pois o homem é (*de mensch is*) constituído por uma natureza modal, ou seja, uma natureza da essência que é finita e limitada (tem começo) e, por isso, a natureza da essência de seu corpo não poder existir nem ser entendida por si mesma. O que parece estar em discussão aqui é: a natureza da essência que existe desde sempre porque é por si mesma (os atributos ou substâncias) e a natureza da essência que não existe desde sempre porque é posta na existe pelos atributos (os modos que constituem o homem).

Com efeito, buscando o que é da natureza humana por uma demonstração negativa *do que não é de sua natureza*, Espinosa conclui: “pois é claro que isso não pode pertencer sempre à natureza do homem no tempo em que o homem não existia”⁴¹⁴. Está claro (*klaar is*), ou seja, evidenciado pela inteligibilidade dos atributos da Deus (sua natureza essencialmente infinita) que o homem só pode ser modo. E, por conseguinte, não pode pertencer sempre à natureza do homem (*aan de natuur van de mensch*) – uma essência modal cuja natureza é finita e limitada e não existe desde a eternidade – uma natureza da essência do corpo que existe antes que o corpo do homem existisse; dito de outra forma, não pode pertencer à natureza do homem, algo que sempre existiu antes mesmo dele existir.

Como pudemos averiguar pela nota do prefácio, tal como só existe a alma de cada coisa particular existente, assim também, só existe um corpo se tal coisa particular existe. E como cada corpo é finito, o corpo de cada homem não pode existir antes que o mesmo exista na realidade (o que existe desde sempre é o atributo extensão). Portanto, o § 4 indica que a natureza do corpo humano deve ser deduzida do que lhe própria e assumida a partir da existência particular de cada homem. Se no começo do § 4, Espinosa indica que a natureza do homem não pode existir e ser entendida sem os atributos que dão a sua inteligibilidade e sua existência, no final, introduz outra questão a ser discutida: não pode pertencer *sempre* à natureza do homem algo que existe desde sempre, antes da existência do homem – ou seja: aquilo que é substancial, como por exemplo, o atributo extensão e os modos que dependem imediatamente. Pois dado o homem em sua existência, assim também é dado o que pertence à sua natureza (*aan de natuur van de mensch*).

⁴¹⁴ KV, loc. cit.

4.3.2 O que pertence à natureza de uma coisa

Encerrando o prefácio, no § 5, Espinosa diz:

E negamos o que eles põem como regra fundamental: *pertence à natureza de uma coisa aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser entendida*; pois já demonstramos que *sem Deus nada pode existir nem ser entendido*; isto é, Deus deve ser entendido antes que todas as coisas particulares sejam e sejam entendidas. Também mostramos que os gêneros não pertencem à natureza da definição, mas que as coisas que são incapazes de existir sem outras tampouco podem ser entendidas sem elas.⁴¹⁵

No início deste último parágrafo do prefácio, Espinosa opõe-se, em parte, ao que alguns colocam como regra fundamental sobre o que pertence à natureza de uma coisa (*daat behoort aan de natuur van een zaak*), a saber, *aquilo sem o qual a coisa não pode existir nem ser entendida*. Assim, para entender a incompletude da proposição, duas noções são importantes: que todas as coisas particulares devem existir e ser entendidas por Deus; e que os gêneros não servem para definir as coisas.

Retomando passagens de outros momentos da obra, Espinosa frisa que sem Deus nada pode existir nem ser entendido. Que Deus precisa ser entendido antes de todas as coisas, inclusive as coisas particulares (*bezondere dingen*), foi o que tentamos mostrar no começo deste capítulo com o percurso que tem como ponto de partida o estudo de Deus, e que somente depois passa a considerar o homem (um dos seres particulares dentre os inúmeros que existem). No que tange à noção de que os gêneros não podem ser instrumentos de definição, vimos que em KV I, 7 nosso filósofo, confrontando a lógica cujo instrumento de definição das coisas é o gênero e a diferença, estabelece como verdadeira as leis de definição em conformidade à divisão da Natureza, ou seja, entre os atributos e os modos.

Com efeito, pode-se constatar: os gêneros não pertencem à natureza de definição das coisas porque por eles não podemos conhecer nem Deus (o qual não tem nenhum “gênero” acima d’Ele), nem as coisas que dependem d’Ele; logo, se não conhecemos Deus (causa do conhecimento e causa de todas as coisas), tampouco podemos conhecer as demais coisas⁴¹⁶. Ademais, sabe-se que os gêneros, diferentemente *do que pertence à natureza de uma coisa*, não são senão *universais abstratos* (não são reais). Ora, nesse sentido, o que pertence à natureza de uma coisa contrapõe-se à noção de que a natureza de algo é deduzida do gênero do qual a coisa faz parte. E são esses os motivos pelos quais Espinosa não pode considerar

⁴¹⁵ KV II, Pref. (5), p. 91.

⁴¹⁶ Cf. KV I, 7 (9), p. 81.

como inteiramente verdadeira a regra que colocam sobre o que pertence à natureza de uma coisa. A proposição é incompleta, ou por sugerir que algo existe e é entendido sem Deus, ou por sugerir que algo pertença à natureza da coisa, antes que a coisa exista.

Mas, então, qual regra deve ser colocada para sabermos o que pertence à natureza de uma coisa (*aan de natuur van een zaak behoort*)? A resposta de Espinosa é dada logo em seguida pela proposição completa:

(...) *pertence à natureza de uma coisa aquilo sem o qual ela não pode existir nem ser entendida*; porém não só isso, mas de tal maneira que a proposição seja sempre reversível, a saber, que *o que se afirma também não pode, sem a coisa, existir nem ser entendido*⁴¹⁷.

A primeira proposição que foi negada por Espinosa somente é verdadeira se conhecermos Deus, não a partir dos gêneros, mas a partir de seus atributos e, por meio desses, conhecermos também as outras coisas (os modos compreendidos neste atributos). Mas é incompleta: porque a regra sobre o que pertence à natureza de uma coisa só é completa se houver uma reciprocidade entre o que pertence à natureza da coisa e a coisa, pois o que se afirma também não pode, sem a coisa, existir nem ser entendido.

Muitas questões podem ser discutidas pela proposição *completa sobre o que pertence à natureza de uma coisa*. Contudo, como nosso foco é continuar investigando o aparecimento aqui no prefácio sobre a questão da natureza humana, nos concentraremos nas principais discussões que, pela proposição completa, podemos inferir sobre a natureza do homem.

Vimos que na primeira vez que o termo ‘natureza humana’ (*Natuur van de mensch*) aparece, Espinosa toma uma via negativa: *o que não pertence à natureza humana* (§4); e agora toma uma via positiva: *o que pertence à natureza da coisa* (§5). Em tal via, a positiva, nota-se que não aparece o termo natureza humana, mas sim o que pertence à natureza da coisa (*aan de natuur van een zaak behoort*). Dado que o prefácio é centralizado na discussão sobre o homem, entende-se que é principalmente a ele (não somente) que se destina esta proposição completa. Podemos, assim, pensar que a expressão *o que pertence à natureza da coisa* também se refere *ao que pertence à natureza do homem* – pois já sabemos que o homem é uma *coisa particular*. Ademais, também é importante notar que esta proposição, além de ser deduzida de tudo que se discutiu na primeira parte sobre Deus, também está envolvida por aquilo em que mais se avançou na discussão sobre o homem no prefácio, a saber, a sua nota.

⁴¹⁷ KV II, Pref. (5), p. 91.

Assim, não é por acaso que a reciprocidade entre natureza da coisa e coisa é posta somente no final do prefácio, pois ela decorre de tudo que já fora discutido até o momento.

Voltando-se novamente à primeira parte da *KV*, como identificamos no segundo capítulo desta dissertação, os capítulos 5 e 6 são fundamentais à discussão sobre a natureza humana – eles são como uma espécie de moldura em relação à *reciprocidade entre natureza da coisa e coisa*. Ambos os capítulos possuem títulos que, a princípio, nos causam estranhamento: “providência” e “predestinação”. Todavia, quando adentramos no sentido próprio que Espinosa oferece a cada um dos termos, o estranhamento é deixado de lado – mas por que utilizá-los? Sabe-se que o tema da providência divina é recorrente nos três filósofos judaicos destacados no capítulo 3 da dissertação; porém, Espinosa oferece outra acepção ao termos. A *KV* é uma obra endereçada ao círculo de amigos de seu autor: isso equivale a dizer que, entre os seus amigos, temas da filosofia judaica somente são importantes por resvalarem em temas da teologia e da filosofia cristã, mormente ao protestantismo. Sendo assim, tanto os termos de tradição judaica, como os termos que estão na religião e na filosofia cristã, somente são escolhidos por Espinosa como as vias de acesso que buscam conduzir os seus amigos ao conhecimento verdadeiro.

Distante de determinadas tradições, a providência (*voorzienigheid*), para Espinosa, não é senão *conatus*⁴¹⁸. O *conatus* é uma tendência que as coisas particulares possuem para manter e conservar o seu ser, porque segundo Espinosa, “nenhuma coisa poderia tender, *por sua própria natureza*, à aniquilação de si mesma, ao contrário, cada coisa tem em si mesma um *conatus* para se conservar em seu próprio estado e para melhorá-lo”⁴¹⁹. As coisas particulares possuem um *conatus* “universal” – ou seja: quando é mantida enquanto parte da natureza inteira – e outro particular – ou seja, quando há um *conatus* em cada coisa particular para conservar o ser enquanto é considerada como um todo (*word*). Este capítulo é importante porque, em Espinosa, a noção de *conatus* está intimamente ligada à de *natureza própria da coisa*; e tal coisa pode ser considerada como parte ou como um todo.

Em *KV I*, 4, Espinosa havia mostrado que toda ação produzida por Deus é necessária e, portanto, livre; isso faz com que todas as coisas criadas por Ele (ser cuja ação é sempre livre e não mediante a um ato da vontade) sejam perfeitas de modo *a não serem diferentes de como são*, porque o imperfeito é o não-existir⁴²⁰. Sabendo disto, como o homem é causado por Deus, ao existir, só pode ser perfeito; e como é uma coisa particular, cada homem é

⁴¹⁸ No holandês, o termo é “poginge”. Mas iremos manter, tal como a edição brasileira, o termo latino “conatus”.

⁴¹⁹ *KV I*, 5 (1), p. 75.

⁴²⁰ Cf. *KV I*, 4 (4), p. 73.

considerado como parte de um todo e também como *um todo* (há um *conatus* particular a cada coisa particular existente).

A noção de que cada coisa particular é perfeita porque existe (porque tudo que Deus causa é perfeito) e é um todo se aprofunda no capítulo 6, com a constatação de que os universais não existem, mas somente as coisas particulares. Se na providência de Deus identificamos o *conatus* de cada ser, na sua “predestinação” podemos afastar os “mistérios” de todas as suas ações. Esta “predestinação” espinosana (*praedestinatio*) afasta-se do pensamento agostiniano-calvinista, pois segundo Chauí ela significa a “causalidade divina que põe a essência e existência de todas as coisas singulares [coisas particulares]”⁴²¹.

Espinosa demonstra que Deus criou tudo de maneira tão perfeita que nada pode ser mais perfeito do que já é, pois para tudo que existe há uma causa necessária. Um dos objetivos de retomar essa causalidade necessária de Deus é para descartar a existência da contingência das coisas que existem no real. Como Deus é a causa única e primeira de tudo, o que existe é um efeito necessário e não contingente de sua ação ⁴²². Dito de outra maneira: não há nenhuma coisa, no real (ou na Natureza), sobre que se possa perguntar por que ela existe, visto que todas elas possuem uma causalidade única e necessária, que é Deus.

Entretanto, isto pode ser objetado, segundo Espinosa, de duas formas: na primeira, como é possível que Deus (o sumamente perfeito, causa única, provedor etc.) permita uma “desordem dessas” por toda parte da Natureza? E também: por que Deus não criou o homem de maneira a não pecar?⁴²³

Espinosa responde às duas objeções com precisão. Em relação à primeira, não há como afirmarmos que há desordem na Natureza porque ninguém conhece todas as causas da Natureza. Segundo o filósofo, os que afirmam isso acreditam que a perfeição de cada coisa particular deve concordar com aquilo que eles formam como ideias universais:

Afirmam que essas *ideias* estão no intelecto de Deus, como disseram muitos seguidores de *Platão*, isto é, que essas *ideias universais* (como *racional, animal, e similares*) foram criadas por Deus. E os seguidores de *Aristóteles*, embora digam que essas coisas não são *reais*, mas *entes de razão*, consideram-nas muitas vezes como coisas, pois dizem que a proteção divina não se estende aos seres particulares, mas somente ao gênero (...). Eles dizem também que Deus não tem ciência alguma das coisas particulares e percíveis, mas sim das universais que, em sua opinião, são impercíveis. Mas nós legitimamente consideramos isso neles como ignorância, já

⁴²¹ Marilena Chauí usa o termo coisas singulares (CHAUÍ, M. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Vol. 2, p. 33). Para mantermo-nos fiel ao que está no texto da *KV*, no lugar de coisas singulares, colocamos “coisas particulares”.

⁴²² Cf. *KV I*, 6 (4), p. 77.

⁴²³ Cf. *KV I*, 6 (5), p. 77.

que todas as coisas particulares, e somente elas, têm causa, e não as universais, pois estas nada são.⁴²⁴

No trecho supracitado, Espinosa critica os seguidores de Platão por acreditarem que ideias universais como *racional*, *animal* etc. foram causadas por Deus; e também os seguidores de Aristóteles, que tratam *os entes de razão* como se fossem coisas que existem realmente quando colocam a proteção de Deus apenas aos gêneros no qual às coisas particulares fazem parte. Mas, segundo Espinosa, Deus não causa nenhum gênero e nenhum universal, pois as coisas particulares *são* (existem) e as universais não são (não existem na realidade). Deve-se buscar a perfeição em cada coisa particular, pois somente elas possuem *uma essência* que é posta por Deus na existência. Assim, cada coisa particular possui uma essência e realidade que lhe é própria, donde disso identificamos a sua perfeição e não de algum gênero abstrato ou universal, que não possui nenhuma essência ou causa. Portanto, o entendimento de cada coisa particular só pode ser dado a partir de sua causa e do afastamento dos universais abstratos que tão somente existem enquanto imaginação (*entes de razão*).

Disto resulta que, se as coisas particulares concordarem com outra natureza senão a sua, então, *elas não poderão concordar com a sua própria natureza*. Nesse sentido, se “Deus houvesse criado a todos os homens como a Adão antes da queda, então teria criado apenas a Adão, e não a Pedro e nem a Paulo”⁴²⁵. O exemplo da criação de Adão antes da queda dá ênfase a uma causalidade que não coloca no real um universal (Adão) para daí seguir a existência de todas as outras coisas, mas somente a existência particular de uma coisa (Pedro, Paulo). É somente por causar todas as coisas (sua autêntica perfeição), que “Ele dê a todas as coisas, da menor à maior, a sua essência [...]”⁴²⁶. Ou seja, por ter cada coisa particular um *conatus* particular, cada coisa particular possui *uma essência perfeita*.

Em relação à segunda objeção (por que Deus não criou o homem de modo a não pecar?), Espinosa desmantela a noção de pecado a partir da inexistência do bem e do mal, que não é senão uma comparação feita “entre duas coisas entre si ou sob diferentes perspectivas”⁴²⁷. Bem e mal não são *coisas* ou *ações* (realidades existentes na Natureza), mas apenas relações entre o que é considerado bom e o que não é tido como tão bom ou tão útil como o primeiro⁴²⁸. Há também, quando formado mediante um juízo valorativo, uma ideia de bom que concorda com a ideia geral que nós temos de tais coisas. E, assim, não pode existir,

⁴²⁴ KV I, 6 (7), p. 78.

⁴²⁵ KV I, 6 (7), p. 78.

⁴²⁶ KV, loc. cit.

⁴²⁷ KV I, 6 (8), p. 78.

⁴²⁸ KV I, 10 (2), p. 86.

porque vimos que cada coisa deve concordar com a sua ideia particular que se constitui como uma essência perfeita, e não com uma ideia geral que não existe⁴²⁹. Espinosa conclui:

Com efeito, se o bem e o mal são coisas ou ações, então devem ter suas definições. Mas o bem e o mal (como, por exemplo, a bondade de Pedro e a maldade de Judas) não têm uma definição fora da essência de Judas e de Pedro, já que somente a essência existe na Natureza e a eles não há como defini-los fora de suas essências. Logo, segue-se, como antes, que o bem e o mal não são coisas nem ações que existem na Natureza.⁴³⁰

Sendo assim, o pecado (a transmissão de um mal à natureza de todos os homens por meio de uma ideia universal e abstrata de homem, como é a de Adão) só pode existir como modo de pensar (ou seja: *ente de razão*) e não na natureza e essência de cada ente particular. A natureza e essência de cada coisa particular e, portanto, de cada homem, só pode decorrer da natureza e essência de cada um deles e não de outra natureza ou essência universal.

Percebe-se que Espinosa, explicando como que cada coisa na existência possui uma essência perfeita, subverte assuntos relacionados à religião e à filosofia de seu círculo de amigos. E essa subversão elimina tanto os pilares judaico-cristãos de que o homem é oriundo de uma figura como é a de Adão, quanto os pilares aristotélicos de definição das coisas segundo gênero e espécie. Dito isso, podemos voltar à proposição completa sobre o que pertence à natureza de uma coisa posta no final do § 5 do prefácio e, com efeito, afirmarmos que a reciprocidade entre o que pertence à natureza de uma coisa e a coisa da qual afirmamos uma determinada natureza, se dá por uma ação causal de Deus que dá às coisas particulares uma essência perfeita de tal modo que podemos considerá-las como um todo. Nesse sentido, nenhum homem pode partir de algum universal ou gênero (*animal, Adão* etc.), mas somente de sua *essência particular*.

A regra completa sobre *o que pertence à natureza da coisa*, tanto deve mostrar como a coisa é posta na existência, como também que só podemos afirmar algo da coisa se ela existe. A reciprocidade é: aquilo pelo qual a coisa existe e é entendida (no caso do homem, Deus é a sua eficiente e imanente); e que, somente pela existência da coisa, pode-se afirmar e entender. Afirmer e entender aquilo que pertence à natureza da coisa deve ter uma relação com a existência da coisa.

Ademais, a natureza de uma coisa não pode ser tomada por outra natureza (não está conforme a outra natureza ou a um universal abstrato), mas somente pela sua própria essência e existência. Pois, conforme explica Chauí, a natureza da coisa na *KV* é justamente a

⁴²⁹ KV I, 10 (3), p. 86.

⁴³⁰ KV I, 10 (4), p. 87.

inseparabilidade entre “essência da coisa e existência da coisa”⁴³¹. Sendo assim, a natureza do homem, que é uma coisa particular (possui uma essência perfeita), não deve concordar com uma natureza cuja essência é um universal, mas *com a sua própria natureza*, a saber, a relação entre sua essência e sua existência (e sabemos que cada homem, ou cada coisa particular que existe, é uma essência perfeita e, portanto, é um todo).

A regra posta por Espinosa também estabelece uma diferença entre aquele que é causa eficiente imanente (Deus) e o seus efeitos (as coisas particulares). Deus é causa eficiente imanente a tudo – ou seja: não se separa de nenhum de seus efeitos, pelo que nada existe fora d’Ele –, mas os seus efeitos não são Deus – ou seja: as coisas particulares existem a despeito de serem produzidas por uma causa eficiente imanente. Em outras palavras, embora Deus seja causa eficiente imanente de cada homem, o homem (ser finito, igual a muitos outros e, portanto, constituído por modos) não é Deus (ser de infinitos atributos). Deus é causa eficiente imanente, é a providência (*conatus*) de todas as coisas particulares, mas não pertence à natureza dessas coisas; Deus constitui o ser de cada coisa particular (os modos estão compreendidos em seus respectivos atributos) sem pertencer à natureza de cada uma dela. Segundo Chauí, a reciprocidade entre essência e coisa (ou a inseparabilidade entre essência e existência) tanto sustenta que “o ser absolutamente infinito é causa do ser finito determinado”, como também que o ser “finito determinado é uma coisa singular [coisa particular] real diferente do ser absolutamente infinito”⁴³². Está, assim, apontada a diferença entre Deus e a realidade das coisas particulares.

A fim de encerrarmos a discussão em torno da questão da natureza humana no prefácio, acrescentemos o quanto à regra sobre o que pertence à natureza da coisa e coisa, também se harmoniza como o que fora discutido na nota do prefácio sobre o que é alma e o corpo do homem. Vimos que a alma do homem, para existir, é necessário que a coisa pensante tenha um conhecimento, ideia, etc. *de uma coisa particular existente* (não um conhecimento, ideia etc. que independe de uma existência particular). Esse conhecimento, ideia etc. de cada coisa que vêm a existir é a sua *ziele* alma; e cada coisa que vem a existir deve ter um corpo para o qual há um conhecimento, ideia etc.

Deste modo, em relação à natureza humana neste prefácio, podemos inferir: como cada homem é uma coisa particular, a natureza de cada homem está em conformidade com relação interna entre sua essência e sua existência (regra sobre o que pertence à natureza de

⁴³¹ CHAUÍ, M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 199. Vol. 1, p. 372.

⁴³² CHAUÍ, Marilena. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Vol. 2, p.39. Os colchetes no termo “coisa particular”, tal como já explicamos, é nosso.

uma coisa) e, portanto, como cada coisa particular possui uma alma que está intimamente ligada ao seu corpo, não há como compreender a natureza humana sem o entendimento de toda essa relação entre a alma e o corpo do homem (modos que constituem o ser do homem e que não há como pensar a sua existência sem os mesmos). Ressaltemos que Descartes, já na segunda *Meditação*, afirma que aquilo que pertence à sua natureza pode ser constatado tão somente pelo fato de ser “uma coisa que pensa” – isso demonstra a certeza que “sou uma coisa que pensa”, a despeito de se provar que também “sou um corpo”⁴³³. Em Espinosa, a regra sobre que pertence à natureza de algo, só é posta no final do prefácio, ou seja, somente depois de constar que o homem é constituído por alma e corpo, e que para cada corpo deve haver uma alma, pois a existência de cada coisa particular (a existência de cada homem) é necessariamente provada pela existência de uma alma e um corpo que lhe são próprios.

Verifica-se, portanto, que embora não haja um conceito completo de natureza humana aqui neste prefácio, as questões aqui postas em torno desta noção são indispensáveis para o entendimento do que é o homem. E, se provamos que o homem não pode ser entendido sem Deus (sem a primeira parte da obra), o que será discutido mais adiante na *KV* (toda a segunda parte), não poderá ser entendido sem o que neste prefácio fora analisado. Logo, em relação ao à natureza do homem (*natuur van de mensch*), tanto o que não podemos considerar como sendo de sua natureza, como o que pertence à natureza de uma coisa, são questões indispensáveis a tudo que envolverá a *natuur* do homem.

⁴³³ Cf. DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Editor Victor Civita, 1973, *Segunda meditação*, § 9, p.103.

CONCLUSÃO

Nosso percurso partiu da proposta de realizarmos uma leitura eficaz e interna do *Breve tratado* de Espinosa; nosso objetivo foi o de demonstrar o quanto tal obra, pelo tema da natureza humana, pode ser autonomizada das demais (isto é: afastada da pecha de ser um mero esboço da *Ética*). Essa constatação só pôde ser localizada devido ao esforço que tivemos de adentrar no interior do próprio livro, e aí enxergamos a intenção do filósofo em construir um sistema filosófico completo. Pode-se falar em sistema, já que Espinosa se vale, neste momento de exposição inicial de sua filosofia, dos mais variados recursos para melhor ordenar o seu pensamento.

E justamente por considerá-la como um sistema de pensamento, sob a influência de Guérout em *Descartes segundo a ordem das razões*, entregamo-nos à forma singular com que *KV* vai tecendo aquilo que envolve os seus conceitos; e, assim, pudemos apreender a sucessão lógica dos movimentos apresentados pelo texto. E, de fato, a *KV* é escrita com a pretensão de ser uma obra muito bem ordenada, sendo que desde o seu título – De Deus (*van God*), do homem (*de Mensch*) e do seu bem-estar (*en deszelvs Welstand*) – a ordenação já é sugerida; pelo que faz todo o sentido iniciar o percurso filosófico, na primeira parte da obra, com a existência de Deus e os seus atributos, antes de iniciar, a partir da segunda, uma discussão sobre o homem (que envolve a sua definição, as suas formas de conhecimento, as suas paixões, a sua felicidade e, por fim, a sua liberdade).

O que pareceu ser causa de estranhamento na *KV* é a variedade de formas textuais que a obra comporta; mas isso sinaliza muito mais a tentativa do filósofo em melhor dispor a sua filosofia, do que uma deficiência. Claro que Deus, por exemplo, objeto de toda a primeira parte do livro, ao ser colocado numa forma geométrica pelo apêndice, sugere uma insatisfação do filósofo que nos é legada pela própria *KV*. Isso não retira o fato de que o Deus apresentado na *KV* é de fundamental importância para todos os outros conceitos, e que também é um conceito propriamente espinosano.

Desse modo, a variedade de formas textuais não inviabiliza qualquer que seja o conteúdo que se pretende expor. As partes, os capítulos, os dois diálogos, o prefácio, os apêndices e as notas – construídos por demonstrações, proposições, definições, explicações, corolário etc. – são os “olhos da alma” do nosso filósofo, vias de acesso a uma ideia filosófica que nasce antes de qualquer que seja o seu suporte linguístico – e essa intuição filosófica está demonstrada de ponta a ponta na *KV*.

Afirmar que o *Breve tratado* seja uma obra completa, não é deixar de reconhecer que possa haver uma mudança na forma de exposição e no sentido de algum conceito, seja proporcionada pela própria obra (como vimos ser o caso do Deus apresentado na *KV*), seja uma mudança que somente será percebida em obras futuras de seu autor. O significado não está na relação com outras obras e na sua experimentação, mas sim naquilo que a obra se dispõe a realizar. A fim de abarcar os principais temas da filosofia, no que tange a uma filosofia que visa chegar ao terreno da ética, Espinosa empenha-se bastante nos mais variados assuntos. Os núcleos teóricos comprovam um alicerce muito bem construído, de modo a articular os conceitos com admirável sistematização. Todos eles, dispostos em termos ontológicos, lógicos, epistemológicos e éticos, fundamentam a exigência de que cada conceito seja tratado com rigor. A completude é sinalizada aí, no grau de precisão e nos instrumentos oferecidos por Espinosa para explicar os conceitos que a obra visa abordar.

Os conceitos são os mais variados (Deus, natureza, essência, atributos, próprios, *conatus*, homem, alma, corpo, os modos de conhecimento, as paixões – e aqui, também o amor, o desejo –, a felicidade, a liberdade etc.), mas nossa investigação, legitimada tanto pelo desejo do pesquisador quanto pela necessidade posta pela obra, atentou ao estudo da natureza humana. Pois foi pela questão da natureza humana que tentamos sinalizar a completude do *Breve tratado*.

Conseguimos realizar esta tarefa delimitada? O tema da natureza humana fora suficientemente tratado? Conseguimos definir o que é o homem e o que é a sua natureza?

Para o estudo do homem vimos que foi necessário um mapeamento de toda a obra. De fato, o conceito está ligado a termos *metafísicos* (seja por ser causado por Deus, seja porque, para Espinosa, a própria noção exige um tratamento neste âmbito), *físicos* (pois como definir e entender o que é o corpo humano, as suas relações tanto com a alma como também com outros corpos, sem a proposta de uma pequena física?), epistemológicos (o modos de conhecimentos) e éticos (as suas paixões, sua felicidade e sua liberdade). Ou seja: tratar do conceito de homem na *KV*, como apontamos pelo nosso mapeamento, é algo bem abrangente. E o que é da natureza humana não é diferente, pois o conceito não é definido num lugar específico, mas ao longo de diversas passagens do *Tratado*.

Chegamos, assim, a um *leitmotiv* inicial do conceito de natureza humana, a saber, o prefácio à segunda parte. O fato de Espinosa inserir, entre a primeira parte e a segunda, um prefácio sobre o homem não foi desconsiderado, pelo contrário, destacamos e assinalamos que seria o prefácio o nosso foco de análise. E, depois do mapeamento geral das passagens que identificamos como sendo importante para o estudo do homem e de sua natureza,

tentamos sugerir algumas fontes filosóficas que ressoam no texto da *KV*, em especial, no modo espinosano de lidar com a temática da natureza humana. E as fontes identificadas foram alguns textos de autores da filosofia judaica e outros da filosofia cartesiana.

Em relação aos autores da filosofia judaica (Maimônides, Crescas e Leão Hebreu), menos importantes para a construção do prefácio, e mais valorizados porque mediante suas obras foram os primeiro contatos que o jovem Espinosa teve em relação ao tema da natureza humana, a aproximação não se realizou de forma tão clara e precisa. Ainda se demanda uma melhor visualização nas passagens da *KV* em que há, de fato, uma relação com estes filósofos judaicos.

Assemelhando-se em alguns aspectos e diferenciando-se em outros, a ida a alguns autores da filosofia judaica, via noção de natureza humana, foi importante para ver o quanto Espinosa se distancia daqueles autores; e mais: mostramos que, ao utilizar temas recorrentes na filosofia judaica, Espinosa ataca as concepções filosóficas e teológicas dos seus amigos cristãos. Espinosa não se interessa doutrinariamente por temas teológicos, mas confronta a sincrética relação entre teologia cristã e filosofia grega por meio de assuntos caros à filosofia e teologia judaica. Desse modo, não conseguimos demonstrar uma relação direta do que fora discutido no prefácio da segunda parte da *KV* com nenhum dos filósofos destacados da filosofia judaica. Todavia, no momento identificado como fundamental e que funciona como espécie de moldura juntamente com os instantes finais do prefácio, os capítulos 5 e 6 da primeira parte, tal relação se mostrou mais clara. Nestes capítulos, Espinosa se afasta dos universais abstratos (seja a categoria de gênero e espécie, seja a figura de Adão tomada como um gênero do qual todos os homens decorrem) e da ideia de bem e mal, e considera que cada coisa é particular, dado que Deus é a providência (ou seja, *conatus*) de cada uma delas. Em suma, Espinosa retira do homem toda noção de pecado herdado pela tradição filosófica e religiosa, e esvazia o significado dos termos utilizados recorrentemente, para ensinar aos seus amigos a sua própria acepção.

Se em relação aos filósofos judeus ainda resta uma melhor apropriação, a relação como a filosofia cartesiana, por sua vez, parece ser mais direta. Toda a *KV* é bastante influenciada pela filosofia de Descartes; isso pode ser averiguado desde as demonstrações *a priori* e *a posteriori* da existência de Deus. Isso não significa que o Deus de Espinosa tratado na *KV* tenha algo do Deus cartesiano; e sim que, por ser a filosofia predominante em sua época e aderida boa parte de seu círculo de amigos, a filosofia de Descartes é inspiração e ponto de partida para que, nesse momento, Espinosa exponha a sua própria filosofia.

No *prefácio*, voltado ao estudo do homem, Espinosa assemelha-se a Descartes quando inicia o estudo sinalizando que o tema deve, em primeiro lugar, ser abordado em termos metafísicos (termos representados pela expressão: *o que é o homem*), mas a aproximação não vai mais adiante. Pois é principalmente contra o sistema cartesiano que a definição de homem proposta por Espinosa começa a ser desenvolvida. Se a necessidade de um percurso de ordem sintética – e que, portanto, parte de Deus e depois chega às demais coisas que existem, como por exemplo, o homem – já sinaliza outra direção, a demonstração da definição daquilo que *constitui o homem* é uma ruptura radical à noção cartesiana de homem: donde a afirmação de que o homem é constituição de modos e o esforço demonstrativo de que não se pode considerá-lo como uma única substância.

Ora, somente por aquilo que discutimos na primeira parte e pelo prefácio à segunda parte pode-se afirmar que já há uma definição completa de homem na *KV*? Como Espinosa nos ensina que não se define nenhuma coisa pelo gênero e espécie, mas que a definição deve seguir a divisão da Natureza (ou seja: entre as coisas que são atributos e as coisas que são modos), o homem foi definido como ser constituído por modos dos atributos de Deus (ou seja, um ser que consiste em modos contidos nos atributos observados em Deus). Já há aí uma definição de homem deduzida da forma em que tal coisa é colocada na realidade, e que, ao não existir e ser entendida por si mesma, só pode existir e ser entendida pelos atributos dos quais são modos. Assim, iniciar a obra partindo de Deus não é uma escolha aleatória, pois o homem somente pôde ser definido depois que a existência de Deus e a sua definição foram fincadas na primeira parte do livro. Dada certa definição de homem, segue a demonstração de que este não pode ser considerado uma substância.

A ruptura com a filosofia cartesiana (e agora com todas as outras filosofias) avança na nota posta no prefácio. Vimos que a nota é onde mais se avança na discussão sobre o homem (constatou-se que ela é o coração do prefácio); nela, ao tratar do que são os modos que constituem o ser do homem, verificamos o que é a sua alma, o que é o seu corpo e quais as relações entre a sua alma e o seu corpo. Os problemas de tradução sobre o termo *ziele* logo foram afastados - e aqui, a linguagem nada mais é do que carapaça! Isso porque, na medida em que avançamos no modo que Espinosa vai despouando a conceitualização posta pela tradição ao termo ‘alma’, também vamos percebendo que o sentido dado a este termo por Espinosa é totalmente diferente. Ao final da nota chegamos à certeza de que esta *ziele* do homem não é nada parecida com a “alma” pensada pela tradição. Esta alma que constitui o ser do homem, conforme espinosana, não é substância e sim modo do atributo pensamento, pelo que só pode existir como efeito do atributo/substancia pensamento, que por ser perfeito, tão

somente tem um conhecimento, ideia etc. de cada coisa particular que existe. Portanto, a alma do homem existe pelo atributo pensamento e está necessariamente unida a um corpo.

Constatamos que o homem fora definido até o prefácio, e que a aceção de alma oferecida pelo Espinosa é inovadora. Todavia, em relação à natureza humana, não temos ainda a sua definição completa. O prefácio da *KV* apenas apresenta como a natureza humana deve ser estudada, ou seja, com a questão deve ser devidamente colocada. E o que vimos de tão importante no prefácio sobre a natureza do homem que precisou ser pontuado, antes de entrar nos capítulos da segunda parte?

Até o momento do prefácio não identificamos uma definição direta do termo natureza (*natuur*); o que vimos foi uma definição do termo essência (*wezen*) logo no início da obra, que está numa nota posta sobre o termo natureza no corpo do texto. Como vimos, a nota diz assim: “a natureza determinada, pela qual a coisa é aquilo que é, que não pode, de maneira nenhuma, ser separada dela sem também aniquilar a coisa⁴³⁴”. Por essa passagem, se a essência é aquilo que se retirado da coisa, a coisa é aniquilada, entendemos que a natureza é aquilo que dá o ser e a essência da coisa; sem a natureza, a coisa não existe (não tem ser e nem essência). Ao logo do *Tratado*, *naturr* e *wezen* (natureza e essência) serão termos quase inseparáveis (mas não idênticos), a ponto de supormos que Espinosa fale de natureza da essência (quando, por exemplo, apontamos que é da natureza da essência de cada atributo de Deus ser infinito, e quando Espinosa precisa provar que nada substancial pode pertencer à natureza do homem, pois é da natureza do atributo/substancia (ou seja: a natureza da essência) ser infinito).

Com efeito, parece que o termo *natuur* na *KV* supõe certa atividade interna do ser, já que é a natureza que dá e coloca o ser da coisa. E isso também vale para noção de natureza da essência, que deve ser considerada como natureza dos atributos de Deus ou natureza dos modos que constituem o homem.

Ora, como identificarmos o que é da natureza humana? Sabe-se que a natureza humana não foi definida no prefácio (isso será assunto para toda a segunda parte); Espinosa, nos seus dois últimos parágrafos, chega a uma via negativa (sobre o que não pertence à natureza humana) e, depois, a uma via positiva (o que pertence à natureza de uma coisa). Por que Espinosa, em vez de ser direto em relação à natureza humana, ou chega a uma solução negativa (isto é: o que não é e não constitui a natureza humana), ou insere uma proposição sobre o que pertence à natureza da coisa (e não, portanto, o que é a natureza do homem)?

⁴³⁴ KV I, 1 (1) nota 48, p.49.

Inferimos que a reciprocidade entre natureza da coisa e coisa são condições necessárias para que saibamos sobre a natureza do homem (uma dentre as inúmeras coisas particulares que existem). Como não pertence à natureza do homem algo que seja substancial, o que pertence à sua natureza deve ser uma constituição modal. E por ser modal, sua constituição é pela alma e pelo corpo (todo homem deve ter alma e corpo). Deste modo, a regra sobre o que pertence à natureza da coisa, no caso de a coisa ser o homem, é deduzida da essência e existência de cada homem (a saber: da alma e do corpo que lhes são próprios).

BIBLIOGRAFIA

- **Traduções, estudos, comentários e dissertações sobre o *Breve tratado***

ALAVINA, F. O. *Espinosa, leitor de Leão Hebreu: um estudo sobre o Breve tratado*. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

CALLOIS, R.; FRANCÈS, M., MISRAHI, R. *Spinoza Œuvres Complètes*. Texte traduite, présenté et annoté par R.Caillois, M. Francés et R. Misrahi. Paris: Gallimard, 1954.

DOMINGUEZ, A. *Tratado breve*. Madri: Alianza, 1990. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1990.

ESPINOSA, Baruch de. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2014.

MIGNINI, F. *Korte Verhandeling, van God, de Mensch, en deszelvs Welstand = Breve Trattato su Dio, l'uomo e il suo bene*. Introduzione, edizione, traduzione e commento di Filippo Mignini. L'Aquila: Japadre, 1986.

RUSMANDO, Luis Marcelo. *Multiplicidade de Atributos e Monismo em Espinosa*. Dissertação Mestrado em Filosofia. Salvador: UFBA, 2010.

- **Estudos, dissertações e obras sobre a Filosofia Judaica**

AGUENA, Anita Sayuri. *Presença e governo de Deus no Guia dos Perplexos*. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2017.

CRESCAS, H. *Light of the Lord (Or Hashem)*. Translated with introduction and notes by Roslyn Weiss. Oxford University Press, 2018.

FRANK, D. H. *Maimonides and Medieval Jewish Aristotelianism*. In: The Cambridge Companion To Medieval Jewish Philosophy, Cap. 7.

FELDMAN, F. *The end and Aftereffects of Medieval Jewish Philosophy*. In: The Cambridge Companion To Medieval Jewish Philosophy, Cap. 18.

HEBREU, L. *Diálogos de Amor*. Tradução de Giacinto Manuppella. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2001.

LEONE, Alexandre Goes. *Infinito, Imanência e Transcendência na Filosofia Judaica Medieval: Hasdai Crescas*. Tese de Doutorado – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. São Paulo: Universidade de São Paulo, 2018.

LEONE, Alexandre Goes. “Considerações sobre a prova da existência de Deus elaborada por Hasdai Crescas”. *Kriterion*, Belo Horizonte, n. 131, Jun.2015.

MAIMÔNIDES, M. *Guía de Perplejos*. Edición de David Gonzalo Maeso. Madrid: editorial trota, 1994.

MARTINS, Daniel Rodrigues de Assis. *A Cosmologia de Juda Abravanel (Leão Hebreu)*. Dissertação de Mestrado – Universidade Federal de São Paulo. Escola de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Guarulhos, 2019.

ROBINSON, JAMES T. *Hasdai Crescas and anti-Aristotelianism*. In: The Cambridge Companion To Medieval Jewish Philosophy, Cap. 17, pp. 391-392.

- **Estudos e obras do século XVII**

BRÉHIER, E. *História da Filosofia*. Tradução de Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Mestre Jou, v.1, 1977.

DESCARTES, R. *As paixões da alma*. Tradução Rosemary Consthek Abílio. São Paulo: Martins fontes 2º ed., 2015.

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Editor Victor Civita, 1973.

DESCARTES, R. *O homem*. In: O mundo (ou Tratado da Luz) e o Homem. Tradução e notas: César Augusto Battisti, Marisa Carneiro de Oliveira Franco Donatelli. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

GUÉROULT, M. *Descartes segundo a ordem das razões*. Tradução de Érico Andrade, Enéias Forlin, Marisa Donatelli, César Battisti e Alexandre Soares. São Paulo: Discurso editorial, 2016.

HOBBS, T. *Os elementos da lei natural e política*. Tradução de Bruno Simões. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

- **Estudos em Geral**

DELBOS, V. *O Espinosismo: curso proferido na Sobonne em 1912-1913*. Tradução de Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

CHAUÍ, M. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. Vol. 1.

CHAUÍ, Marilena. *A Nervura do Real: Imanência e Liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016. Vol. 2.

CHAUÍ, M. *Espinosa uma Filosofia da Liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

CHAUÍ, M. “Texto e contexto: a dupla lógica do discurso filosófico”. *Cadernos Espinosanos*, n.37, pp. 16-31, 28 dez. 2017.

CHARTIER, R. “Escutar os mortos com os olhos”. Tradução de Jean Briant. *Estudos Avançados*, v. 24, n. 69, pp.6-30, 1 Jan. 2010.

GOLDSCHIMIDT, V. *Tempo Histórico e Tempo Lógico na Interpretação dos Sistemas Filosóficos*, In: A Religião de Platão. São Paulo: DIFEL, 1970.