

Spinoza: uma teoria do homem. Uma antropologia materialista¹

Spinoza: a theory of man. A materialist anthropology

Resumo

Spinoza baseia suas teorias éticas e políticas num estudo geométrico dos afetos humanos. A raiz destes afetos é o esforço de cada um para perseverar em seu ser, racional ou não. Os efeitos desta produção passional são complicados pela imitação espontânea dos afetos dos outros e pela opacidade de cada indivíduo para si mesmo. O poder desses indivíduos é traduzido, em nível pessoal, por um devir singular; no plano político, por um direito natural permanente que permanece, de fato, um direito apaixonado e às vezes torna cada um inimigo potencial do Estado.

Palavras-chave: Spinoza; afeto; imitação; direito.

Abstract

Spinoza bases his ethical and political theories on a geometric study of human affects. The root of these affects is the effort of each one to persevere in its being, rationally or not. The effects of this passional production are complicated by the spontaneous imitation of the affects of others and by the opacity of each individual to himself. The power of these individuals is translated, on a personal level, by a singular becoming; on the political level, by a permanent natural right which remains in fact a passionate right and makes sometimes each one a potential enemy of the State.

Keywords: Spinoza; affect; imitation; right.

1 Tradução do artigo Spinoza : une théorie de l'homme. Une anthropologie matérialiste

* Pierre-François Moreau é professor da École Normale Supérieure (ENS) de Lyon (IHRIM, ENS de Lyon). E-mail: moreau.pf@free.fr.

Pedro Muniz é doutor em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro (PUC-Rio). E-mail: phgmuniz@gmail.com.

“Ser radical, dizia o jovem Marx, é levar as coisas às suas raízes; e para o homem a raiz é o próprio homem”. Spinoza (quase) poderia ter dito o mesmo. Sua filosofia não se reduz a uma antropologia, mas esta última constitui grande parte dela, e determina o essencial do resto. Uma antropologia que se baseia em três pilares: uma doutrina dos afetos; uma teoria das aptidões e das disposições e uma reorganização do direito natural.

A geometria dos afetos

Para os filósofos do século XVII, falar do homem é antes de tudo falar de suas paixões: elaborar uma lista delas e deduzir as paixões derivadas das paixões primárias, buscar suas causas (nas relações entre a alma e o corpo) e aprender a superá-las ou a governá-las. Spinoza não deixa de fazer o mesmo: de fato, ele constrói toda uma geometria dos afetos a partir de três raízes, que são o desejo, a alegria e a tristeza. Ele analisa a impotência e o dilaceramento do homem apaixonado. Ele insiste constantemente no fato de que, diante da vida afetiva que descreve, mesmo que com frequência ela nos torne infelizes e impotentes, ainda assim não devemos condená-la como os teólogos e os moralistas; nem zombarmos dela, com os autores satíricos; nem reclamar dela e fugir, como os homens melancólicos. É preciso estudar os afetos como os geômetras estudam linhas, superfícies e volumes.² Esta vida afetiva é o conteúdo e o próprio produto do nosso esforço para perseverar na existência, ou seja, ela é a consequência das leis da nossa natureza assim como a chuva ou a tempestade são as consequências das leis da natureza externa. É melhor conhecer essas leis para usá-las e governá-las do que reprová-las em nome de uma essência ideal do homem que não existe em lugar nenhum. Mas ao invés de opor diretamente a razão e as paixões, Spinoza distingue entre os afetos ativos e os afetos passivos. A alegria ou o desejo ativos não contrariam a conduta racional, pelo contrário: eles a reforçam. O universo afetivo não é, portanto, o mundo do mal absoluto: ele é o lugar de um conflito no qual a potência de agir traça o seu caminho partindo da servidão e em direção à liberdade.

Spinoza não é o primeiro a dizer isso: antes dele veio Descartes, e para este, uma parte essencial de nossas vidas se baseia nas paixões. As paixões são, portanto, fundamentalmente boas – todo o problema vem do mau uso que

2 Sobre o modelo geométrico, ver Fabrice Audié, *Spinoza et les mathématiques*, Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005.

fazemos delas. Descartes havia assim rompido tanto com a tradição antiga e medieval de condenação das paixões como vícios (nas obras dos estoicos ou dos cristãos), quanto com o seu uso puramente pragmático (em Aristóteles, que se pergunta como o falante pode usá-las para convencer seu público, ou o poeta trágico para emocionar sua audiência). Ele afirmou ter construído uma ciência das paixões e, de fato, em seu tratado *As Paixões da Alma*, ele edificou uma análise delas a partir de seis paixões primitivas (a admiração, o desejo, o amor, o ódio, a alegria e a tristeza), às quais todas as outras, da inveja à cólera, do medo à esperança, eram interligadas como sendo ou derivadas, ou composições. Todavia, essa construção é baseada em uma doutrina das relações da alma e do corpo que, por um lado, coloca-os em oposição (o que é ação no corpo é paixão na alma e vice-versa) e, por outro, tem como base uma fisiologia altamente questionável – fundamentada na hipótese de que uma pequena glândula localizada no meio do cérebro pode, através de seus movimentos, transmitir ao corpo os impulsos da alma e a esta última as percepções do corpo. O erudito dinamarquês Steno havia mostrado que isso era impossível. Antes de se converter ao catolicismo e de se tornar um propagandista militante da religião, Steno foi amigo íntimo de Spinoza, e este citou seus argumentos, sem citar o nome de Steno, no prefácio da quinta parte da *Ética*.³ Para além dessa recusa empírica fundamentada na estrutura concreta do cérebro, as metafísicas spinozista e cartesiana se contradizem precisamente no que diz respeito à questão do próprio status da alma e do corpo: onde Descartes vê uma oposição, Spinoza identifica uma unidade de potência. Dessa forma, ele rejeita o núcleo da explicação cartesiana, mas guarda a ideia de um tratamento científico dos afetos, o qual escapa à retórica ou à moralidade.

A raiz dos afetos é fornecida pelo esforço de cada ser, incluindo os humanos, para perseverar em seu ser, isto é, para desenvolver sua potência de agir. Assim, há apenas três afetos fundamentais: o desejo, que é esse esforço e a consciência que o indivíduo possui dele; e a alegria ou a tristeza, que denotam o aumento e a diminuição da potência de agir. Eles são, portanto, definidos por uma mecânica interna do indivíduo, e não por seus objetos – estes últimos são secundários em relação aos movimentos afetivos que os visam. Todo o repertório passional é então produzido a partir desses movimentos fundamentais: representar (de maneira correta ou incorreta) uma causa externa à própria alegria ou tristeza é colocar em movimento o amor e o ódio;

3 Cf. Steno: *Discours sur l'anatomie du cerveau*, apresentado e anotado por Raphaële Andrault, Paris, Classiques Garnier, 2009.

associar a estes uma representação do futuro é gerar o medo ou a esperança; e associá-los a uma representação do passado é criar o alívio ou o arrependimento. Caso alguma vez eu tenha experimentado alegria ou tristeza frente a este ou aquele objeto, cada vez que eu encontrar tal objeto ou outro que se assemelhe a ele, a mesma alegria ou tristeza surgirá. Temporalização, transferência, associação – diversos dispositivos que multiplicam os encadeamentos passionais aos quais somos induzidos.

O que torna essa visão das paixões ainda mais singular é o seu reflexo sobre a imitação e opacidade da vida humana. De fato, o verdadeiro ardil da teoria de Spinoza está em sua defesa do papel desempenhado pela imitação espontânea dos afetos: o indivíduo que vê algo semelhante a ele experimentando alegria ou tristeza, dor ou amor, também experimenta tais afetos, antes mesmo de qualquer reflexão.⁴ O correspondente é o esforço de cada um ao fazer com que os outros vivam de acordo com sua própria compleição – ou seja, no fundo, fazer com que imitem seus afetos. Esses fenômenos de imitação são essenciais: eles mostram que, no fundo de si mesmo, o ser humano é estruturado por movimentos que não estão sob seu controle – que não se explicam através de seus próprios desejos, mas que manifestam nele, antes mesmo de qualquer individualização, a presença de seu pertencimento a uma rede comum. O indivíduo é, portanto, atravessado por forças interindividuais, sem sequer ter consciência disso e, antes de tudo, sem que haja escolha de sua parte. Além disso, enfatiza Spinoza, somos mais propensos a perceber os efeitos passionais em outros do que estar conscientes deles em nós mesmos. É claro que esses afetos resultantes da imitação podem contradizer os que nascem do movimento próprio do indivíduo e, assim, podem multiplicar sua impotência e o seu dilaceramento. A irresolução, para retomar um termo cartesiano (embora em outra perspectiva), aparece como uma característica fundamental da condição humana.

Quanto aos conselhos para agir bem e dominar as paixões, por séculos os moralistas e os pregadores distribuíram excelentes exemplares – nunca houve falta de professores de virtude. Mas desde sempre esses conselhos foram ineficazes, ao mesmo tempo em que todos são capazes de identificar as fraquezas e as ilusões dos outros. Spinoza observa que “isso ninguém ignora, mas cada um se ignora a si mesmo”.⁵ Portanto, o conhecimento mais geral não garante uma

4 Ver Philippe Drieux: *Perception et sociabilité. La communication des affects chez Descartes et Spinoza*, Classiques Garnier, 2015

5 No original: “Atque haec neminem ignorare existimo, quamvis plerosque se ipsos ignorare credam”. Nota do tradutor.

conduta razoável, por causa da falta de transparência dos indivíduos em relação a si mesmos. E é por isso que, ao ler certos escólios da *Ética*, às vezes nos sentimos muito próximos da psicanálise.⁶ A antropologia aqui não traz um humanismo do indivíduo livre, ela revela os mecanismos necessários e ocultos das leis da natureza que atravessam os indivíduos sem que eles se deem conta.

Isso não significa que não possamos de forma alguma pensar a individualidade, mas o que a caracteriza é a “compleição”, o *ingenium*, que marca a maneira singular pela qual as leis da natureza vêm sendo implementadas nesse profeta, naquele camponês, naquele outro conquistador. Um nó complexo de afetos que é produto da história (um romano não tem as mesmas paixões dominantes que um grego ou um hebreu), da ancoragem social (um camponês não reage como um soldado, e frente aos mesmos sinais, eles terão duas leituras diferentes) e da biografia (desde a infância, nossas interações com o mundo exterior, começando com nossos pais e nossos educadores, imprimem em nós certos efeitos das leis da natureza, e não outros). Mas essa individualização não é a de um personagem, como na obra de La Bruyère ou nas comédias clássicas: o personagem (o avaro, o lúbrico, o ambicioso) é, antes, a situação limite na qual o *ingenium* se desdobra em um efeito único – o que aos olhos de Spinoza é sempre uma forma de delírio. A regra mais geral é, pelo contrário, a circulação das paixões em um mesmo indivíduo, em função dos encontros presentes e passados.

A transformação do indivíduo

A possibilidade de se libertar, assim como a de mergulhar no delírio, refere-se na verdade às transformações do indivíduo. No entanto, o problema de uma doutrina das paixões é que muitas vezes ela enxerga os indivíduos como estáticos. Contudo, Spinoza, pelo contrário, criou uma antropologia da transformação. Em sua obra, as noções que constroem tal antropologia são as de constituição, de aptidões e de disposições. Eles permitem pensar como o mesmo indivíduo pode passar por vários estados, desenvolver-se, talvez até deixar de ser ele mesmo. Essa dimensão do spinozismo é objeto de pesquisas recentes muito promissoras.⁷ A leitura da *Ética* e dos *Tratados* dá

6 Ver Isabelle Sgambato-Ledoux: *Oreste et Néron. Spinoza, Freud et le mal*. Classiques Garnier, 2017.

7 Julie Henry: *Spinoza, une anthropologie éthique – Variations affectives et historicité de l'existence*. Classiques Garnier, 2015 ; Jacques-Louis Lantoin: *Politique des dispositions. Sur l'Etat spinoziste*, no prelo.

luz, diante dos nossos olhos, a personagens que evoluem, buscam o poder ou a sabedoria, resistem ou não aos golpes do destino. Por que Alexandre o Grande, depois de uma inversão da sorte, repentinamente se torna vítima da superstição? O que acontece com esse poeta espanhol que, depois de uma doença, perde sua memória e não reconhece suas próprias obras? Por que um filho foge da autoridade paterna se alistando no exército, onde sofrerá com uma disciplina ainda mais forte? Como os pais usam o estímulo da honra e da inveja para incitar seus filhos a determinados comportamentos e não a outros? Ao lado da história dos historiadores, outra história é invocada por Spinoza: a dos indivíduos de todos os dias, tal como nos fornecem os nossos próprios olhos e nossa memória, mas também os poetas e os dramaturgos, que de alguma forma condensaram tal história em suas obras, e os quais Spinoza cita com frequência, integrando-as em sua prosa. Sempre que ele menciona a impotência primordial da Razão diante dos afetos, a frase que Ovídio coloca na boca de Medéia retorna regularmente: “enxergo o que é melhor, mas sigo o que é pior”. Estaríamos errados em ver nessas citações uma beleza retórica, um ornamento como os que são apreciados pelos autores humanistas desde o Renascimento. Se a escrita seca e sóbria de Spinoza se preocupa em incluir esses fragmentos vivos da existência humana, é porque eles trazem um material insubstituível para o questionamento aguçado que anima sua obra sobre essa questão: o que, no fundo, é o indivíduo?

A invocação de exemplos (históricos ou emprestados da vida cotidiana) e o raciocínio sobre a dinâmica das interações humanas se juntam hoje em dia, de uma forma diferente, aos questionamentos que fazem a sociologia ou a psicologia a respeito da formação das individualidades ou da inculcação dos *habitus*. E aí também a sorte e o livre-arbítrio dão lugar à descoberta das leis que regulam o feixe de possibilidades através das quais nossa personalidade, nossas ideias e nossas ações são construídas e modificadas. Essas teses sobre o indivíduo são, portanto, exatamente o oposto de um individualismo: trata-se de saber o que atrai esse indivíduo de um lado ou de outro, o que lhe dá a possibilidade de evoluir na direção de um melhor conhecimento de si mesmo e da Natureza e na direção de um controle de seus afetos – ou, pelo contrário, o que o leva à escravidão e à infelicidade, pessoal ou coletiva. A doutrina spinozista do indivíduo deve, portanto, conduzir de uma forma muito lógica a uma teoria da educação (que é apenas esboçada, mas que podemos reconstituir com a ajuda das poucas indicações dispersas na *Ética*, nos *Tratados* e em suas correspondências) e a uma política – a qual é longa e amplamente exposta nos dois *Tratados* que lhe são consagrados.

O direito natural

Essas leis da natureza que compõem o indivíduo também governam seu relacionamento com os outros – e, portanto, também com o Estado e com a sociedade. Aqui, Spinoza parece retomar sabiamente os instrumentos desenvolvidos por seus predecessores, e que por muito tempo permanecerão em uso: os direitos naturais. Mas ao olhar de perto, não é o caso.

Teorias do contrato social, antes de Spinoza (Grotius, Hobbes) e depois dele (Locke, Pufendorf, Rousseau), seguem todas um raciocínio com uma série de conceitos organizados entre si: estado de natureza, direito natural, lei natural, pacto, sociedade civil, etc. Cada um desses teóricos modifica essa organização, e a concepção que cada um deles desenvolve do estado de natureza tem um efeito sobre sua concepção da sociedade civil. Por exemplo, se imaginamos que é absolutamente impossível viver no estado de natureza (como na obra de Hobbes), o indivíduo não tem nada a perder ao abandoná-lo e é absolutamente necessário que ele o faça. Dessa forma, ele não tem nada para negociar no momento do pacto, e entrega praticamente todos os seus direitos ao Estado – exceto, às vezes, o de fugir caso o Soberano queira matá-lo ou mandar matá-lo. Se, pelo contrário, imaginamos o estado de natureza como já permitindo um início de vida humana, e até mesmo social (com trabalho e propriedade, como em Locke), é certamente necessário passar para o estado de sociedade para melhorar essa vida (por exemplo, ao tornar a justiça mais eficaz do que no estado de natureza, no qual cada indivíduo só pode contar consigo mesmo para fazer justiça), mas não a qualquer preço. Temos então algo a negociar no momento do pacto e, por exemplo, também certo direito de controle sobre o governo. Em ambos os casos, a oposição entre os indivíduos, que os colocam uns contra os outros no estado de natureza (e que de alguma forma é legítima nesse estado, já que ainda não existe uma lei do que é “proibido”) torna-se ilegítima no estado de sociedade civil, uma vez que este é criado. Assim, a sociedade deriva sua legitimidade do fato de que supostamente os indivíduos entraram nesse estado voluntariamente, saindo de um estado de natureza no qual eles estavam isolados. É, portanto, a sua vontade, ou algo equivalente, que originalmente os tornou membros do Estado e sujeitos ao soberano. As condições desse pacto fornecem as razões pelas quais eles devem, a partir desse momento, obedecer ao Soberano e às leis. É possível que tais condições forneçam ainda as razões pelas quais eles podem desobedecer ou até derrubar o Soberano (caso este não tenha cumprido as promessas do pacto – contanto que ele as tenha feito).

Spinoza retoma esses instrumentos de pensamento, mas ele os torce de tal forma que os torna irreconhecíveis. No capítulo XVI do *Tratado teológico-político*, quando ele deve explicar a constituição do Estado, parece realmente se expressar em termos de pacto social. Mas ele relaciona o direito natural do indivíduo às leis da natureza que animam seu corpo e seu imaginário – e de forma alguma à sua vontade livre. É por isso que ele não hesita em falar também de um direito natural dos animais que é equivalente à potência que eles têm, enquanto para a maioria dos teóricos contratualistas, o direito é uma especificidade humana, fundamentada em uma faculdade que apenas os homens possuem: a vontade, que lhes permite engajar-se e assim instituir uma esfera jurídica. (E dentre esses teóricos, aqueles que negam a liberdade da vontade, fazem com que seu papel seja desempenhado em uma instância equivalente: em Hobbes, por exemplo, no poder das marcas que estão na origem da linguagem.) Quanto ao conteúdo dessas leis naturais-humanas, Spinoza o descreve em outros capítulos do mesmo *Tratado*, bem como na quarta parte da *Ética* – são as necessidades da vida, a divisão do trabalho e as necessidades da civilização que levam as pessoas a se juntar e a unir forças. O contrato é, portanto, apenas uma representação legal abstrata. E mais uma vez o indivíduo é definido por sua potência, ou seja, pelo que as leis da natureza conferiram a ele como capacidade de interação com o mundo exterior. Tanto para a descrição das paixões quanto para a análise da transformação, a doutrina do Estado supõe o enraizamento do indivíduo humano em um universo que está pra além dele e lhe fornece o contexto de seu desenvolvimento.

Ainda precisaríamos nos perguntar se a potência do indivíduo e a sua composição com os seus semelhantes são suficientes para explicar a origem ou, antes disso, o funcionamento da sociedade, sem recorrer ao contrato, por que justamente Spinoza se dá o trabalho de construir um nesse capítulo XVI. Seria apenas uma facilidade de escrita, porque o conceito está disponível no repertório de argumentos político-jurídicos do século XVII? Ou para estabelecer um lugar comum com seus leitores, que estão acostumados a pensar nesses termos? Se assim for, então o contrato desempenharia nos últimos capítulos do TTP um papel equivalente ao da Bíblia nos primeiros: um tipo de linguagem recebida de todos, da qual podemos partir para construir um pensamento original, minando-a a partir de seu interior? Ambas as respostas podem conter alguma verdade, mas reduzir somente a elas o uso do contrato em seu trabalho seria subestimar seriamente o rigor do pensamento de Spinoza. Poderíamos apresentar uma razão melhor: a dinâmica natural dos afetos e dos interesses é suficiente para explicar a existência da sociedade e do

poder – isso é certo. Mas tal dinâmica não basta para esclarecer o que é uma sociedade bem construída, isto é, um poder que não abuse dos direitos que lhe são conferidos pelos cidadãos, e que pode se permitir respeitá-los precisamente porque o equilíbrio das estruturas sociais faz com que a liberdade dos cidadãos não represente um perigo para ele. Melhor ainda, a liberdade dos cidadãos é a condição mesmo da duração de um poder que não é abusivo. Contudo, a mera constatação das dinâmicas de forças e dos equilíbrios na verdade não é suficiente para representar essa ligação de segundo nível entre o poder e os cidadãos. É preciso recorrer a outro sistema de visualização, um que apresente a potência dos indivíduos de uma forma legível. A temática da lei natural e do contrato fornece tal representação. Dessa forma, ela não é uma ilusão em relação à verdade naturalista da espontaneidade social: ela é ao mesmo tempo o produto e a condição de seleção dessa espontaneidade, que permite passar da vida humana simples à verdadeira vida, no sentido histórico-social desse termo. E a verdadeira vida nesse sentido é também a que faz com que o máximo de indivíduos possa se encaminhar para o conhecimento e a bem-aventurança.

Voltemos ao jovem Marx: o homem em Spinoza é, de fato, o objeto central do olhar, mas ele não está *na raiz* – a verdadeira raiz são as leis da natureza. Trata-se, portanto, de uma antropologia materialista, e não humanista.

Referências

- AUDIE, Fabrice. *Spinoza et les mathématiques*. Paris: Presses de l'Université Paris-Sorbonne, 2005.
- DRIEUX, Philippe. *Perception et sociabilité*. La communication des affects chez Descartes et Spinoza. Paris: Classiques Garnier, 2015.
- HENRY, Julie. *Spinoza, une anthropologie éthique – Variations affectives et historicité de l'existence*. Paris: Classiques Garnier, 2015.
- LANTOINE, Jacques-Louis. *Politique des dispositions. Sur l'Etat spinoziste*, no prelo.
- SGAMBATO-LEDOUX, Isabelle. *Oreste et Néron. Spinoza, Freud et le mal*. Paris: Classiques Garnier, 2017.
- STENO, N. *Discours sur l'anatomie du cerveau*. Apresentado e anotado por Raphaële Andrault. Paris : Classiques Garnier, 2009.