

A animalidade em Espinosa: o dilema metafísico das diferentes naturezas e a possibilidade de alianças cosmopolíticas

João Paulo Oliveira Carneiro
Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGLM/UFRJ)
e-mail: joaopaulo.carneiro1994@gmail.com

Resumo: O artigo propõe-se, em primeiro lugar, a compreender as raízes da posição de Espinosa no que diz respeito à relação entre o humano e o animal. Pela leitura de certas passagens em que trata do tema, aparentemente há dois tipos de problemas a se enfrentar para entender a denegação dos animais (pelas origens da mente, sabe-se que eles sentem, mas isso não nos obriga a qualquer tipo de condescendência ou misericórdia em direção a eles) por parte do autor: o dilema metafísico das diferentes naturezas e a possibilidade de alianças cosmopolíticas. O primeiro problema gira em torno da diferença de constituição entre homens e animais como entidades psicofísicas. O segundo problema se debruça sobre a aparente impossibilidade de reconciliação entre homem e animal. Ao final do artigo, tento oferecer uma síntese dos dois problemas e uma solução diferente da dada textualmente por Espinosa, porém com base nos pressupostos de seu sistema.

Palavras-chave: Espinosa, animal, metafísica, monomismo, cosmopolítica, ecologia.

Abstract: This paper proposes an account of the metaphysical origins of Spinoza's position on the relationship between humans and animals. I suggest there are two sorts of problems to be faced in order to understand Spinoza's denial of human reconciliation with animals, despite the fact that the latter also have feelings - this thesis is made possible by the correct understanding of the mind. The first problem is the metaphysical differences between essences. It concerns the constitution of individuals as psychophysical entities. The second one is the possibility of cosmopolitics alliances between humans and animals. At the end of the article, I try to offer a synthesis of these two problems and an alternative solution to the one given textually by Spinoza.

Mots-clés: Spinoza, animal, metaphysics, monism, cosmopolitics, ecology.

“E pode-se dizer que foi a partir da morte de animais selvagens que, pela primeira vez, o ferro manchado de sangue se assanou. E isso teria sido o suficiente. Digamos que, sem crime, se possam matar os animais que atentam contra a nossa vida. Mas não é tão necessário comê-los como foi necessário matá-los. A partir desse princípio, levou-se o crime mais longe.”

As Metamorfoses, Ovídio, Livro XV, 106-109. Ensinamentos de Pitágoras aos cidadãos de Cróton

1. O século XVII e os animais: brevíssima nota sobre a posição cartesiana

A questão dos animais, no século XVII, é comumente associada à posição cartesiana. Muito, talvez, pela não rara ênfase que o filósofo confere às questões da fisiologia. Há uma enorme

polêmica em torno do que poderíamos chamar de dessensibilização dos corpos animais pela teoria do corpo-máquina. Entre acusações e defesas, a justa preocupação dos intérpretes contemporâneos acerca do tema não deixa de carregar certo ruído e mesmo, algumas vezes, interpretações precipitadas. Nesse campo, o artigo de John Cottingham “A Brute to the Brutes?: Descartes’ Treatment of Animals”, em que discute com outros intérpretes o que pareceria ser uma posição monstruosa de Descartes,¹ permanece um bom guia introdutório e contextualizador.

Parece um ponto a se levar em consideração, a partir desse texto, o fato de que afirmar que os corpos animais são máquinas não é a mesma coisa que afirmar que não sejam sencientes. Afinal, para Descartes, se os animais são máquinas é porque todos os corpos são máquinas – inclusive o dos humanos. O animal-máquina é uma derivação particular do corpo-máquina. Mas o sentido da teoria do corpo-máquina não é expulsar o elemento da sensação do corpo, e sim ilustrar uma teoria que prevê um funcionamento preciso e articulado de suas partes entre si, formando um circuito mais ou menos fechado em que é possível discernir leis fixas e constantes. Descartes procura uma explicação estritamente material para os corpos vivos, em que as causas eficientes sejam o eixo de elucidação de sua dinâmica interna e comportamental, eliminando, de resto, o papel misterioso das causas finais. Isso não quer dizer, vale ressaltar, que a noção de máquina seja empregada em sentido meramente metafórico; como uma espécie de alusão a um artefato dotado de um *modus operandi* exemplar e ideal que serviria de modelo e parâmetro para a ciência da fisiologia. A Parte V do *Discurso do Método* deixa claro que não só os corpos são deveras máquinas, mas que, no caso animal, que é puro corpo sem alma racional, podemos chegar mesmo ao limite da total indecidibilidade se formos confrontados com um autômato de maior nível de sofisticação:

E detivera-me particularmente neste ponto, para mostrar que, se houvesse máquinas assim, que tivessem os órgãos e a figura de um macaco, ou de qualquer outro animal sem razão, não disporíamos de nenhum meio para reconhecer que elas não seriam em tudo da mesma natureza que esses animais. (DESCARTES, 1963, p.87; AT VI 56)

Ainda que exista a possibilidade da situação-limite de indiscernibilidade entre o animal e a máquina, não existe, contudo, a possibilidade da ocorrência de tal indiscernibilidade entre a máquina e o humano. Descartes apresenta dois motivos para isso: o uso da palavra e o uso da razão. No primeiro caso, é concebível que certos autômatos possam responder, emitindo sons

¹ A saber, que os animais não têm sensação.

ou mesmo vocábulos, a certas situações ou condições iniciais. Contudo, não o fazem *espontaneamente*, por um domínio interior do discurso, de suas indefinidas possibilidades de arranjo e flexibilidade vária de seu sentido. A máquina é programada para responder automaticamente de determinada maneira a certos tipos de situação, sendo opaca à iluminação interior provocada pela consciência da relação entre o vocábulo e seu sentido. Como não é dotada de razão, a máquina não possui a criatividade de resposta comportamental a situações novas e inesperadas. Em outras palavras, ela é incapaz de lidar com a surpresa e contingência, pois carece da abertura e da espontaneidade próprias da alma racional. Sintetizando o sentido geral dos dois elementos apresentados por Descartes que diferenciam o humano da máquina e do animal, a saber, a palavra e a razão, o homem não pode ser confundido jamais com a máquina e o animal pois ele é dotado de *lógos*. O *lógos* é o seu *surplus*, o ingrediente especial que lhe confere a flexibilidade, maleabilidade e a liberdade de pensamento e de comportamento que o afastam do automatismo.

Mas, com efeito, há animais, como os papagaios e as pegas, que apresentam um aparente domínio da palavra surpreendentemente próximo do do ser humano. Descartes então prontamente distingue proferir palavras (*proferer des paroles*) de falar (*parler*) (DESCARTES, 1963 p. 88; AT VI 57). Proferir palavras os papagaios, as pegas e os seres humanos podem igualmente fazer. Porém, falar, somente o ser humano. A diferença entre um e o outro reside no fato de que o que caracteriza o falar é a presença de uma *testemunha* que assegure que eles pensam o que dizem.² A figura da testemunha nos remete à definição de pensamento que Descartes fornece na exposição geométrica das *Respostas à Mersenne*: “Pelo nome de pensamento, compreendo tudo quanto está de tal modo em nós que somos *imediatamente* seus conhecedores.” (DESCARTES, 1963, p. 234; AT IX 205). A testemunha figura como o avatar para o acesso imediato e patente da alma a seus pensamentos, da alma a si mesma. A testemunha dos pensamentos é, em última instância, o próprio *ego* compreendido como *res cogitans*. Ora, como Descartes escreve neste mesmo parágrafo, *res cogitans* é precisamente o elemento que o animal não tem. O animal é puro corpo, puro mecanismo, como um relógio.³ Gaukroger, em sua biografia intelectual de Descartes, nos direciona a uma carta que contém uma importante

² “[...] pois se vê que as pegas e os papagaios podem preferir palavras assim como nós e, todavia, não podem falar assim como nós, isto é, testemunhando [*en temoignant*] que eles pensam o que eles dizem” (AT VI 57, tradução minha do francês)

³ “[...] mas antes que não o [espírito] tem, e que é a natureza que atua neles [animais] segundo a disposição de seus órgãos: assim como um relógio, que é composto apenas de rodas e molas, pode contar as horas, e medir o tempo, mais justamente do que nós com toda a nossa prudência” (DESCARTES, 1963, p.89; AT VI 59)

passagem a este respeito. Trata-se da carta LXXXVIII, de 3 de outubro de 1637, dirigida a Plempius, em que escreve o seguinte:

[...] os animais não veem como vemos quando estamos cientes de ver, mas apenas como vemos quando nossa mente está em outro lugar. Nesse caso, as imagens dos objetos externos são retratadas em nossa retina, e talvez as impressões que causam no nervo óptico levem nossos membros a executarem vários movimentos, embora não tenhamos consciência deles. Nesse caso, também nós nos movemos como autômatos. (DESCARTES, AT I 413-414 citado por GAUKROGER, 1999, p.348)

Os animais possuem corpos com funcionamento complexo e composto. Em alguns casos, tão próximo ao funcionamento dos corpos humanos que Descartes, no *Discurso*, chega a recomendar que, antes da leitura de seu texto, o leitor mande alguém cortar em sua frente o coração de um grande animal com pulmões, pois este é em tudo semelhante ao coração humano (DESCARTES, 1963, p.79; AT VI 47). A comparação do animal com um relógio parece, de fato, uma aproximação didática: compreende-se como uma alusão a um circuito operacional de causas eficientes ordenadas entre si que contribuem para o funcionamento do todo. Porém, o relógio permanece em tudo mais simples que o corpo de um animal. Mas o corpo-máquina, não; o corpo-máquina é uma tese literal: os animais são capazes de ver porque têm órgãos de percepção visual atuantes. Eles gozam dos mecanismos físicos necessários para que as imagens dos objetos do mundo se formem dentro de seu aparato óptico. Da perspectiva exclusiva do corpo, eles veem como qualquer ser humano vê, à medida que ambos são dotados dos órgãos que colhem esse tipo de dado sensorial do ambiente externo. O que diferencia a visão humana da visão animal é a *consciência* da visão: os animais veem o tempo todo como nós vemos quando estamos distraídos, ou seja, quando há visão mas não há a *testemunha* da visão. Os animais, como os autômatos, carecem de uma primeira pessoa espiritual que tenha acesso aos dados dos sentidos que o corpo recolhe. Em outras palavras, eles têm a aparelhagem material, mas não têm o operador espiritual; eles são *res extensa* sem *res cogitans*:

A capacidade de refletir sobre as próprias representações cognitivas é uma condição necessária do juízo que se faz sobre elas. Descartes exclui a possibilidade desses estados nos animais, pois isso é parte do que está implicado nos atos da alma racional. Embora o problema não se restrinja à percepção – os animais têm memória, imaginação, capacidade perceptiva e, como vimos nas *Regulae*, até uma espécie de processo de raciocínio (não guiado pela “luz da natureza”) e paixões, como veremos adiante –, fica claro que a cognição perceptiva é a chave da questão. (GAUKROGER, 1999, p.348)

Não é difícil enxergar estas teses e explicações como efeito direto da adoção do dualismo. O intrincado funcionamento mecânico-sensorial de captura de sons, odores e imagens por meio da superfície do corpo é uma coisa; outra inteiramente diferente é a presença do *ego*, do sujeito pensante intencional, atuando como o lume da consciência judicativa por trás dessas representações:

Como pode um organismo ter – e, o que é mais importante, agir com base em – representações sem ter consciência dessas representações? A resposta, se é que se pode encontrá-la em algum lugar, está no primeiro capítulo de *Le Monde*, pois ali se estabelece não apenas que a percepção visual não requer nada além de órgãos corporais, como também se fornece uma explicação de como seria essa percepção visual sem consciência. (GAUKROGER, 1999, p.348)

A divisão, nesse caso, é bem clara: existem funções e capacidades para cada tipo de substância. A matéria é inerte e seu funcionamento é integralmente explicável e previsível pelo princípio que a rege, o princípio de causalidade. O mundo físico é um grande mecanismo em que nada acontece espontaneamente, tudo o que se move o faz por uma causa anterior que o determina a tal. O abrigo da liberdade, por outro lado, reside no mundo espiritual. É unicamente nele que se encontra a reflexão, a consciência e a liberdade. Mesmo que um ente seja complexo fisicamente e possua órgãos sensoriais, se ele não possui alma racional, então ele não pode ter consciência (e muito menos autoconsciência) dos dados que o seu eficiente corpo captura. Ele é uma casca com interior vazio, uma carapaça que envolve um núcleo oco. Ele não possui a “função sujeito” em si mesmo. E essa divisão é de tal modo importante para Descartes que, na já mencionada parte V do *Discurso*, chega a dizer que a mais estúpida das crianças é superior ao mais inteligente dos animais (DESCARTES, 1963, p.88; AT VI 58).

Entretanto, o próprio Cottingham, ao final de seu artigo, não deixa de notar que nem sempre a posição cartesiana é tão clara como parece à primeira vista. Se o dualismo fosse seguido até o fim, então teríamos de admitir que Descartes de fato abraça a chamada “tese monstruosa” de que os animais não são seres sencientes. Pois como a pura matéria poderia sentir ou dar-se conta de algo que ocorre ao seu redor se sua natureza é passiva e cega; se ela não possuiria abertura para a realidade e apenas seguiria as determinações diretas que a grande dinâmica do mundo implica? O efeito do dualismo, assim, favoreceria e justificaria, em parte, a má fama de Descartes diante de seus críticos a respeito do tema dos animais. Mas Cottingham também tem um ponto quando chama atenção para o fato de que Descartes nem sempre é fiel ao dualismo. O preço disso, obviamente, é uma certa falta de clareza (*fuzziness*) de sua posição final e mesmo uma incongruência entre certas passagens. O intérprete cita a carta a Newcastle (AT IV 574), em

que Descartes atribui os sons que cavalos, cães e macacos fazem a expressões de sentimentos como medo, esperança e alegria. Menciona a carta a More (AT V 278), em que distingue pensamento (*cogitatio*) de sensação (*sensus*) e diz que nega o primeiro aos animais, mas não a segunda. Por fim, nos *Princípios*, aborda o §190 da Parte IV, em que Descartes explica paixões da alma humana como amor, ódio, medo, cólera etc. em termos físicos, recorrendo à expressão *laetitia animalis* para nomear a sensação nascida do movimento dos espíritos animais do cérebro para os músculos do coração. Para o comentador, o uso dessa expressão não é acidental, “Descartes claramente quer dizer que a alegria dos cães e dos gatos é analisável justamente nesses eventos fisiológicos.” (COTTINGHAM, 1978, p. 558-9, tradução minha do inglês). Haveria, assim, uma certa origem animal nas sensações, uma vez que estas não teriam fonte apenas na alma, mas, porque está estreitamente unida ao corpo, ela também seria afetada pelos movimentos dele.

Entre pesos e contrapesos, teses e antíteses, a posição de Descartes apresenta certas tensões. Cottingham, ao final, afirma que talvez o autor nunca tenha ficado inteiramente confortável com o dualismo estrito e que a misteriosa mistura de corpo e alma, tese que se encontra no centro de sua metafísica, desempenha papel indispensável na explicação das paixões e aponta para uma natureza de origem animal destas:

Sentimentos, em outras palavras, são um resultado inexplicável do lado animal da nossa natureza, nossa misteriosa mistura com a *res extensa*. Se é isso o que Descartes diz sobre sentimentos humanos, não é surpreendente que ele nunca tenha resolvido [o problema dos] sentimentos animais. O estrito dualismo torna absurda a atribuição de senso comum de Descartes de sentimentos como a fome nos animais; mas então Descartes não pode extrair do dualismo nenhuma explicação clara da embaraçosamente inegável experiência da fome *humana*. Por fim, Descartes pode não ter sido inteiramente consistente, mas ao menos ele não foi inteiramente bestial com os animais [bestly to the beasts]. (COTTINGHAM, 1978, p. 559, grifo do autor, tradução minha do inglês)

A posição de Descartes é, em suma, sujeita a controvérsias. Há elementos textuais para justificar tanto a existência quanto a inexistência de sensação nos animais dentro do horizonte da metafísica cartesiana. E nisso também está implicada, presumivelmente, a problemática da possibilidade de existência de alguma consciência no reino animal. Seria difícil conceber a defesa de sensação em um corpo sem pressupor algum nível de consciência individual por parte deste. Porém, se a posição cartesiana é disputável, a de Espinosa, pelo menos no que diz respeito à sensação, não é.

2. A animalidade em Espinosa: apresentação do dilema metafísico e do problema cosmopolítico

Espinosa, assunto deste breve estudo, é bem claro e direto, sobremaneira em duas passagens da *Ética*, em sua admissão da sensação nos animais. Entretanto, as duas passagens pertencem a ramos distintos da árvore do sistema, o que enseja *inicialmente* análises separadas. A primeira dessas passagens, em ordem de aparição no texto da *Ética*, pertence à Parte 3:

Disso se segue que os afetos dos animais chamados irracionais (pois, desde que conhecemos a origem da mente, não podemos, de maneira alguma, duvidar do fato de que os animais sentem) diferem dos afetos dos homens tanto quanto sua natureza difere da natureza humana. (E3P57 esc.)

A exposição do funcionamento da mente, realizada na Parte 2, é suficiente para compreendermos que os animais também possuem afetos. Este é o que denominamos problema metafísico (muito embora sem deixar de notar traços epistêmicos e cognitivos), cuja raiz se encontra na concepção de substância única de Espinosa e na conseqüente identidade de seus atributos. A outra passagem denuncia aparentemente uma outra ordem de problema no que toca à visão da animalidade e circunscreve aquilo que aqui denomino de problema cosmopolítico. A longa citação a seguir não apresenta uma simples afirmação presumivelmente empática da existência de sensação nos animais. Diferentemente, ela vem embrulhada numa preocupação de Espinosa no que diz respeito às alianças cosmopolíticas que o homem pode costurar para fazer frente às forças de destruição que a natureza invariavelmente lhe apresenta e acaba por se denunciar conectada explicitamente ao problema metafísico:

Por isso, é evidente que a lei que proíbe matar os animais funda-se mais numa vã superstição e numa misericórdia feminina do que na sã razão. O princípio pelo qual se deve buscar o que nos é útil ensina, indubitavelmente, a necessidade de nos unirmos aos homens e não aos animais ou às coisas, cuja natureza é diferente da natureza humana. Temos sobre eles o mesmo direito que eles sobre nós. Ou melhor, como o direito de cada uma se define por sua virtude ou potência, os homens têm muito mais direito sobre os animais do que estes sobre os homens. Não nego, entretanto, que os animais sintam. Nego que que não nos seja permitido, por causa disso, atender à nossa conveniência, utilizando-os como desejarmos e tratando-os da maneira que nos seja mais útil, pois eles não concordam, em natureza, conosco, e seus afetos são diferentes, em natureza, dos afetos humanos (veja-se o esc. da prop. 57 da P.3). (E4P37 esc. 1)

O problema das alianças cosmopolíticas do homem está enraizado diretamente no problema metafísico e cognitivo. A análise de um conduz à conclusão do outro, de maneira que, para se

ter uma visão panorâmica da posição de Espinosa, devemos iniciar pelo problema dos corpos e das mentes animais a partir da primeira citação, E3P57 esc.

3. O dilema metafísico – outros corpos, outras mentes

Antes de retornarmos à Parte 2 da *Ética* e avaliar como a concepção de mente ali desenvolvida pode nos explicar como é possível a sensação nos animais, a sequência do trecho citado de E3P57 esc. é indispensável para o encaminhamento da questão:

É verdade que tanto o cavalo quanto o homem são impelidos a procriar pelo desejo sexual, mas o primeiro por um desejo equino e o segundo por um desejo humano. Da mesma maneira, também os desejos sexuais e os apetites dos insetos, dos peixes e das aves devem diferir entre si. E, assim, embora cada indivíduo viva contente e se encha de gáudio com a natureza de que é constituído, a vida com a qual cada um está contente e o seu gáudio não são, entretanto, nada mais do que a ideia ou a alma desse indivíduo e, portanto, o gáudio de um discrepa do gáudio de um outro tanto quanto a natureza ou a essência de um difere da natureza ou essência do outro. (E3P37 esc.)

Talvez esta seja a passagem em que Espinosa mais claramente enuncia o seu essencialismo. E a problemática dos animais é propícia para tanto, uma vez que é pelo efeito de contraste que se pode melhor visualizar e assinalar a diferença de natureza de corpos-mentes de tipos distintos. Pois é precisamente pela síntese psicofísica individual, pelos diferentes arranjos e tipologias físico-mentais que se pode riscar as fronteiras entre as essências. A análise da Parte 2 da *Ética* e da compreensão espinosana da relação entre corpo e mente torna essa tese compreensível.

3.1. Da união de corpo e alma humanos para a unidade da substância

A Parte 2 é apresentada, em seu prefácio, como o lugar no qual Espinosa irá fornecer o conhecimento da mente *humana* especificamente - e não só isso, mas o lugar no qual apresentará as coisas pelas quais *esta* mente pode ser conduzida à sua beatitude. Contudo, ainda que, no primeiro momento, por essas razões, aparentemente não coubessem especulações sobre como Espinosa compreenderia a natureza afetiva de seres vivos não humanos, as teses que aí defende estão inteiramente fincadas numa ontologia de caráter geral que reenvia, em última instância, à unidade da substância. Como pretendo demonstrar, a estrutura global da dedução da ontologia

da mente humana se dá em três passos (do mais geral ao menos geral) e é a seguinte: 1) o monismo implica a identidade dos atributos da extensão e do pensamento, embora sejam realmente distintos (E1P10 e E1P14); 2) da identidade dos atributos da extensão e do pensamento procede a unidade de um corpo e uma mente quaisquer (E2P7 *esc.*); 3) por fim, da unidade de um corpo e uma mente quaisquer procede a unidade do corpo e da mente humanos como caso particular (E2P13). Para uma compreensão global das mentes animais, proponho então que devemos nos manter ao nível do passo (2) da infraestrutura metafísica do sistema, em que as características anímicas aí deduzidas se aplicam igualmente a toda e qualquer mente, o que engloba o caso dos animais. Procedendo desta maneira, creio que seja possível entender a afirmação de Espinosa que, se compreendemos a origem da mente, compreendemos que, sem sombra de dúvida, os animais sentem.

Assim como na teoria cartesiana vista acima, a atribuição de sensação aos animais tem de passar centralmente pelo clássico problema metafísico da relação entre corpo e alma. Desta forma, creio poder afirmar que a distância que separa Descartes de Espinosa, no que concerne à sciência animal, é a mesma que separa suas respectivas posições metafísicas no que toca à união da coisa extensa com a coisa pensante. Portanto, a seguir, abordarei o problema não seguindo a ordem aventada acima da estrutura de dedução metafísica do sistema, do mais geral ao menos geral, dos pontos (1) a (3). Porém, inversamente, começarei dos efeitos do problema - a identidade de corpo e alma humanos - para suas causas ou fundamentos, do menos geral ao mais geral, de (3) para (1).

3.1.1. Da identidade do corpo e alma humanos à identidade de um corpo qualquer e sua alma: exposição de (3)

Dito isso, a solução de Espinosa para o problema da união de corpo e alma humanos é conhecida, a saber, relação entre corpo e alma é uma relação de identidade: “[...] a ideia do corpo e o corpo, isto é (pela prop. 13), a mente e o corpo, são um único e mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o atributo da extensão.” (E2P21 *esc.*). Como referenciado nessa formulação do escólio da proposição 21, a dedução da tese da unidade de corpo e mente humanos encontra-se dada na proposição 13. A partir daqui, creio que seja possível refazer a arquitetura geral do sistema e defender que a unidade psicofísica do humano se enraíza, por fim, na própria unidade da substância.

A prova da proposição 13 de que corpo e alma humanos formam uma unidade, ou seja, de que não são dois entes (duas *res*) distintos, mas apenas um só, se dá pelo conhecimento que a mente humana tem de seu objeto, o corpo humano. A mente humana é fundamentalmente conhecimento dos estados do corpo humano porque as afecções dele estão em Deus enquanto ele constitui nossa mente. Além disso, como nada pode existir sem gerar efeitos, e nós, de fato, só percebemos em nossa mente as afecções do nosso corpo atualmente existente, a nossa mente só pode ser o conhecimento desse corpo extenso e de nenhuma outra coisa mais (E2P13). Existe, em outras palavras, uma conveniência entre o corpo e a mente humanas que se expressa na relação de saber entre a segunda e o primeiro. No seio dessa relação, eles constituem uma unidade ontológica apesar de serem realmente distintos. Este conhecimento, por parte da mente, daquilo que acontece em seu corpo, é, no caso humano, assumido como um axioma: “Sentimos que um certo corpo é afetado de muitas maneiras” (E2 ax.4). O estatuto de axioma dessa tese sugere que esta se trata de um tipo de verdade que é conhecida por si mesma, por mera atenção introspectiva: quem se detém a refletir sobre o que se passa em sua mente, percebe que ela forma uma ideia daquilo que se passa num certo corpo. Neste axioma, que está localizado ao início da Parte 2, ainda não foi provado que este “certo” corpo é o corpo humano e apenas ele (e nenhum outro modo de qualquer outro atributo). Na proposição 13, é isto precisamente o que será afirmado com prova metafísica. Daí que, apenas com base na proposição 13, seja possível afirmar que a mente humana é a ideia ou conhecimento do corpo existente em ato. O que sugiro é que essa posição só é possível de ser defendida porque as duas proposições anteriores, a proposição 11 e a proposição 12, fornecem seu suporte teórico através de uma formulação da mesma tese, mas em nível ontológico geral.

A proposição 11 é o lugar da Parte 2 em que Espinosa começa a tratar propriamente do problema da mente humana e apresenta o esboço de sua natureza. Aqui, o processo de demonstração da proposição 13 se inicia e fica por ora estabelecido tão somente que o que constitui o ser atual da mente humana é a ideia de uma coisa singular existente em ato, sem referência explícita ainda ao que seria esta coisa, mas apenas que se trata de uma coisa finita, pois, do contrário, a coisa existiria sempre e necessariamente, o que, por E2ax. 1, é absurdo. Na proposição 12, por sua vez, é dado um passo fundamental para o pano de fundo metafísico que sustentará a conclusão da proposição 13. Naquela, Espinosa escreve que: “Tudo aquilo que acontece no objeto que constitui a mente humana é percebido pela mente humana” (E2P12). Seja lá o que for o objeto que constitui a mente humana, a proposição 12 afirma que sua mente

percebe todas as modificações que acometem esse objeto⁴. O que gostaria de chamar atenção nesta proposição é sua forma de demonstração. Espinosa afirma na primeira frase que “de tudo o que acontece no objeto de uma ideia *qualquer* [*quicquid*] existe o conhecimento em Deus” para, na segunda frase, concluir que: “*Portanto* [*igitur*], de tudo o que acontece no objeto da ideia que constitui a mente *humana* existe necessariamente o conhecimento em Deus” (E2P12 dem., grifos meus). Logo, como indica a conjunção em destaque, Espinosa utiliza uma compreensão ontológica geral para fundamentar logicamente que o mesmo princípio se aplica ao caso humano, apontando que a união de corpo e alma humanos, que já se anuncia para a proposição 13, não passa de um caso particular oriundo de uma compreensão metafísica aplicável à totalidade dos entes. Ou seja, após a prova de 13, o que a proposição 12 implica é que *porque* qualquer mente sabe o que se passa em seu corpo que se pode afirmar que a mente *humana* sabe o que se passa em seu corpo. Destarte, a identidade entre qualquer mente e seu corpo se delineia por meio da relação de conhecimento entre uma ideia e seu objeto, assim como vimos na proposição 13 que a mente humana nada mais é que o conhecimento do corpo humano. Essa hipótese vem a se confirmar pela remissão do escólio da proposição 12 à E2P7, a que somos reenviados logo após a passagem acima citada. O que se revela com essa remissão é que a base dessa relação de conhecimento entre uma ideia qualquer e seu objeto, que funda a relação de conhecimento entre a mente humana e seu corpo, é a tese da identidade dos atributos da substância, o que nos faz, dessa maneira, avançar para o ponto (2).

3.1.2. Da identidade dos atributos da extensão e do pensamento procede a unidade de um corpo e uma mente quaisquer: exposição de (2)

Na importante proposição 7, Espinosa apresenta a teoria da identidade dos atributos da substância. É por esse recurso que se pode afirmar que “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas”, de tal maneira que a série factual infinita do atributo da extensão seja a mesma que a série factual infinita do atributo do pensamento.

A teoria da identidade dos atributos da substância é formulada em termos um tanto frouxos nessa proposição: “a substância pensante e a substância extensa são uma só e a mesma substância, compreendida ora sob um atributo, ora sob o outro” (E2P7 esc.). Pelos ganhos conceituais de toda a Parte 1 da *Ética*, é um tanto inexato assimilar o atributo do pensamento e da extensão à substância pensante e à substância extensa, já que a substância é única e cuja

⁴ Não seus processos intestinos naturais, mas, ao contrário, afecções cuja origem é externa e que atingem o corpo.

essência se expressa em infinitos atributos. No entanto, uma tal formulação é mais didaticamente acessível a leitores cartesianos, o que talvez explique a concessão vocabular de Espinosa nesse trecho sem que ela se retraduz a concessão conceitual. Dito isso, a sequência dessa citação trata de imediatamente traçar uma relação de equivalência, em que a identidade dos *atributos* do pensamento e da extensão funda, por sua vez, a identidade entre os *modos* em geral do atributo do pensamento e da extensão. Essa relação de fundação se explicita pelo uso da conjunção imediatamente na sequência do texto: “*Assim* [sic], também um modo da extensão e a ideia desse modo são uma só e mesma coisa, que se exprime, entretanto, de duas maneiras” (E2P7 esc., grifo meu). Por conseguinte, é possível entender por que Espinosa nos reenvia para E2P7 esc. para explicar o conhecimento que a mente *humana* tem das modificações de seu objeto através do conhecimento que *qualquer* mente tem das modificações de seu objeto, pois: “A união da mente e do corpo é simultaneamente efeito da união dos atributos da substância, que acarreta a união de seus modos, e da natureza da ideia, visto que toda ideia deve convir ao seu ideado.” (CHAUÍ, 2016, p. 206)

Como nos lembra Deleuze, a teoria da identidade dos atributos de Espinosa é bastante radical, porque não se trata apenas da mesma ordem de acontecimentos nos diferentes atributos (“isomorfia”): “Há ainda identidade de ‘conexão’ entre as duas séries (*isonomia ou equivalência*), isto é, igual dignidade, igualdade de princípio entre a extensão e o pensamento e o que se passa em um e no outro” (DELEUZE, 1983, p.94, tradução minha do francês). Isto significa que não é o caso apenas que as séries dos atributos tenham a mesma ordem factual, mas que as leis de conexão entre os fatos são as mesmas. Decorre daí que não há proeminência ou superioridade de um atributo em relação a outro, mas que, como todos estão submetidos aos mesmos princípios naturais e expressam a mesma série de eventos, há absoluta e radical equivalência ou dignidade entre eles. Desta forma, sendo a série factual e as leis de conexão dos atributos as mesmas, segue-se que tudo o que acontece num corpo como modo do atributo da extensão também ocorre em seu respectivo modo no atributo do pensamento, preservando assim a relação de equivalência mais fundamental dos atributos, que sustenta a relação de equivalência mais particular de um corpo qualquer e sua respectiva mente. Esta isonomia e isomorfia entre os atributos, por sua vez, só é possível porque estão fundadas na unidade última da substância e sua essência; aqui chegamos ao limite ontológico do sistema, em Deus é a causa primeira da natureza dos particulares. Finalmente, passemos ao ponto (1).

3.1.3. O monismo implica a identidade dos atributos da extensão e do pensamento, embora sejam realmente distintos: exposição de (1)

Pela definição 4 da Parte 1, atributo é aquilo que o intelecto percebe como constituindo a essência de uma substância. Logo em seguida, pela definição 6, fica estabelecido que Deus é um ente absolutamente infinito que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime sua essência eterna e infinita em seu próprio gênero. Tendo isto em mente, pela proposição 10 da parte 1, “Cada atributo da substância deve ser concebido por si mesmo”, o que significa que cada um deles deve existir e ser compreendido sem a mediação de nenhum outro, pois o conceito de um atributo não necessita do conceito de outro atributo para ser entendido, o que, portanto, por E1 ax.5,⁵ implica que os diferentes atributos não têm nada em comum entre si. Entenda-se então que a natureza da extensão é independente da natureza do pensamento, e que, inversamente, a natureza do pensamento é independente da natureza da extensão. Ao fim e ao cabo, cada atributo basta a si mesmo. Em E2P6 dem. obtemos uma elaboração disso quando se afirma a teoria da não interferência:

É por isso [pela proposição 10 da parte 1] que os modos de cada atributo envolvem o conceito de seu próprio atributo e não o de um outro. Assim (pelo ax.4 da P.1), esses modos têm Deus por causa, enquanto ele é considerado exclusivamente sob o atributo do qual eles são modos, e não enquanto considerado sob algum outro atributo. (E2P6 dem.)

Toda e qualquer afecção que se verifica no atributo da extensão é determinada por um outro modo do atributo da extensão, que é sua causa e seu princípio de inteligibilidade (E1 ax.4). Igualmente, toda e qualquer afecção que se verifica no atributo do pensamento é determinada por um modo do atributo do pensamento, que é sua causa e seu princípio de inteligibilidade. Não é possível que um modo do atributo da extensão seja causa de uma afecção no atributo do pensamento ou que um modo do atributo do pensamento seja causa de uma afecção no atributo da extensão. A série factual dos atributos, pode-se dizer, corre “em paralelo”, à medida que se verifica a mesma sequência causal em um e em outro. Todavia, sob outro aspecto, é incurado dizer que são paralelas porque não são duas coisas que, lado a lado, reproduzem em seu próprio domínio a mesma série de eventos: trata-se de *uma* só coisa (a substância), com *uma* única série de eventos que a expressa de duas maneiras distintas. Enfatizar em demasia a separação dos

⁵ “Não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada têm de comum entre si; ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra.”

atributos nos faz correr o risco de esquecer a unidade da substância e que a série de eventos que se verifica neles é igual porque é derivada da fonte produtiva única da essência divina.

É forçoso então compreender a relação entre os atributos nos termos que o escólio da proposição 10 da parte 1 nos coloca: “Fica claro, assim, que, ainda que dois atributos sejam concebidos como *realmente distintos*, isto é, um sem a mediação do outro, disso *não* podemos, entretanto, concluir que eles constituam dois entes diferentes, ou seja, duas substâncias diferentes” (E1P10 esc., grifos meus). Não é exato assimilar a real distinção entre os atributos à diferença ontológica. A substância, afinal, é única (E1P14) e indivisível (E1P13), do contrário, existiriam tantas substâncias quanto atributos.⁶ E, simultaneamente, a substância é causa primeira de todas as coisas, porquanto a natureza da essência divina é causa de si mesma (E1P7) e produz infinitas coisas (E1P16 corol.1), de infinitas maneiras, que se expressam em seus atributos (E1P16 dem.).

Ora, daqui surge um outro problema: a identidade ontológica dos atributos, que é remetida à unidade da essência da substância, não implica, somente por si mesma, que haja conhecimento, por parte do atributo do pensamento, daquilo que se passa no atributo da extensão. Afinal, cada atributo produz seus próprios modos através de sua própria natureza e permanece, aparentemente, alheio a tudo o que ocorre em qualquer outro. Espinosa precisa, de fato, estabelecer algum tipo de relação entre os atributos para que a sua doutrina da identidade entre eles não permaneça tão frágil, como quando são expressões de uma mesma coisa, mas sua existência e seus eventos não se relacionam de nenhuma outra maneira. Essa relação suplementar, que reatará de alguma maneira as distinções reais que as expressões da essência da substância comportam, argumento, será precisamente a relação de conhecimento de um para o outro, atribuída, por sua natureza, como função do atributo do pensamento. Para além da identidade, essa relação de conhecimento, se for localizada como uma marca constitutiva do ser da substância em sua origem, em sua fonte produtiva mesma, poderá explicar também, retrospectivamente, por que Espinosa usa a relação de conhecimento do corpo humano por sua alma para fundamentar a união ontológica entre ambos na já discutida E2P13.

Pela proposição 1 da parte 2, Deus é uma coisa pensante. Os pensamentos singulares, isto é, esta ou aquela ideia, são expressões definidas e determinadas de sua essência (E2P1 dem.). Logo em seguida, a proposição 3 introduz a forma reflexiva no seio da natureza divina: “Existe

⁶ A tensão entre a identidade e a diferença dos atributos é um problema inerente ao espinosismo. Há de se saber onde localizar a separação entre eles e onde localizar sua união. Em todo caso, o perigo a ser evitado é formular a teoria de maneira a recair no dualismo cartesiano.

necessariamente, em Deus, uma ideia tanto de sua essência quanto de tudo o que necessariamente se segue dessa essência.” (E2P3). O que quer dizer que Deus compreende a si próprio, no sentido de que forma uma ideia de tudo aquilo que ele faz e que produz. Há uma ideia de cada afecção decorrente da essência divina e, igualmente, uma ideia de cada ideia que segue da essência divina, pois o atributo do pensamento e seus modos também são sua produção e, desta feita, Deus deve formar uma ideia também de suas ideias.⁷

Para arrematar a questão, basta ver em que sentido Espinosa emprega o ganho conceitual da proposição 3 na demonstração do corolário da proposição 9. Em primeiro lugar, o próprio corolário enuncia a tese que perseguimos da relação de conhecimento do atributo da extensão pelo atributo do pensamento, mas na escala dos singulares: “De tudo o que acontece no objeto singular de uma ideia existe o conhecimento em Deus, enquanto ele tem unicamente a ideia desse objeto.” Aqui falamos do caso de um objeto particular qualquer, no qual, qualquer que seja ele, sua mente conhece aquilo que se passa no seu corpo. A demonstração desse corolário, que nos reenvia a E2P3, sugere imediatamente que esta tese que se aplica aos objetos particulares em geral (o que, mais uma vez, inclui o caso humano) está baseada na ontologia da própria natureza divina; a qual, por pensar a si mesma e tudo o que ela faz, conhece o que se passa no atributo da extensão pela sua capacidade infinita de reflexão:

De tudo o que acontece no objeto de uma ideia, existe uma ideia em Deus (pela prop. 3), não enquanto ele é infinito, mas enquanto é considerado como afetado de outra ideia de uma coisa singular (pela prop. prec.). Mas (pela prop. 7), a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas. Portanto, o conhecimento do que acontece num objeto singular existirá em Deus, enquanto ele tem unicamente ideia desse objeto. (E2P9 corol. dem.)

O que essas duas últimas passagens apontam, por seu contexto e remissões, é que a fundação do conhecimento que qualquer mente tem de seu objeto é o conhecimento que Deus tem de si próprio e de tudo aquilo que ele produz, por ser (também) um ser pensante. Posso concluir, assim, que o conhecimento que Deus tem reflexivamente de si mesmo é um elemento inscrito na sua essência produtiva porque ele é, por sua natureza, uma coisa pensante. Ademais, através dessa relação de conhecimento que Deus entretém consigo próprio, é possível fortalecer o laço que ata os seus atributos como expressões realmente distintas de sua essência e explica por que, afinal, no começo desta trajetória pela estrutura geral da metafísica de Espinosa, é a relação de conhecimento que é convocada quando da prova da união de corpo e alma humanos em E2P13.

⁷ Com efeito, a proposição 3 é invocada por Espinosa como uma peça central de sua teoria das ideias das ideias da mente humana (ou teoria das ideias reflexivas), que começa em E2P20 e se estende até E2P24.

Porque é o conhecimento essencial do atributo da extensão pelo atributo do pensamento que garante a unidade dos modos como entidades psicofísicas capazes de refletir sobre aquilo que se passa consigo mesmos. Sem essa relação de conhecimento, a união de corpo e alma correria o sério risco de se esvaziar de significado e não obtermos nada mais que entes singulares cindidos em duas realidades absolutamente incomunicáveis que reproduzem a mesma série de eventos. Porém, como Deus sabe tudo o que se passa consigo num ato só, seus modos sabem, também num só ato, o que se passa com seu próprio corpo e com sua própria alma.

3.1.4. Descartes e Espinosa

Fica claro, dessa maneira, a diferença da solução cartesiana para a solução espinosana do problema das relações entre corpo e alma. Estes não são duas coisas, duas *res* numericamente distintas e de naturezas absolutamente diferentes cujo mistério reside em explicar a união. Para Espinosa, não se trata exatamente de uma união de coisas diferentes, mas da identidade ontológica de expressões diferentes de uma mesma realidade singular que reflete sobre si mesma, remetendo sempre a unidade dos modos em geral à unidade da própria substância como seu fundamento. A essa relação que não é a de uma união estreita de entes heterogêneos, mas sim de identidade, sobrepõe-se uma relação de conhecimento, que termina por reafirmar definitivamente aquela identidade através da ciência do que se passa na extensão pelo pensamento.

Por essas razões, Espinosa não se depara com as mesmas dificuldades que Descartes quanto a explicar como seres sem *res cogitans* são capazes de sentir. A rigor, através da produção simultânea dos atributos pela essência da substância, não existem corpos sem almas: todo corpo possui, de fato, uma mente (por mais simples que seja), porquanto todo objeto tem uma ideia. Expressando-se a identidade dos atributos e de seus modos por aquela relação de conhecimento, toda mente sabe o que se passa em seu objeto. E esse conhecimento, no caso de modificações de caráter externo que acometem a superfície do corpo, é, por definição, um conhecimento de tipo sensorial: “E essa mudança em nós, que provém de outros corpos que agem sobre nós, não pode dar-se sem que a mente, que também muda continuamente, o perceba. Essa mudança é o que propriamente chamamos sensação.” (BT, II, Pref., §2). Poder-se-ia concluir dessa maneira que, ao menos de direito, toda mente possui conhecimento das modificações de que padece seu corpo, dos mais simples até os mais complexos. Atingindo o corpo animal um grau significativo de composição, é razoável admitir a existência neles de fenômenos como dor, fome, alegria,

raiva e etc. Desse modo, creio poder afirmar que as diferentes posições de Descartes e Espinosa no que toca à sua visão sobre os animais emerge do coração mesmo de seus sistemas metafísicos, passando inexoravelmente pelas soluções que oferecem sobre o problema da relação entre corpo e alma.

3.2. O corpo como modelo diretor para estudo do espírito

Finda a exposição da estrutura geral da ontologia de Espinosa e suas respectivas diferenças com a filosofia cartesiana, tendo mostrado como a união de corpo e alma humanos está metafisicamente fundada no seu monismo, seguirei a partir de agora a estratégia aventada no início deste artigo de me manter no nível discursivo universal, em que a teoria cognitiva exposta na *Ética* se aplica a qualquer corpo e sua mente, visando assim capturar o caso dos animais.

Somente porque a união de corpo e alma humanos são um caso particular de uma identidade ontológica geral entre os atributos que Espinosa pode afirmar, após a enunciação da união, em E2P13 esc., que: “Ninguém entretanto poderá compreender essa união adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo.” (E2P13 esc.). Portanto, após a fundamentação da união, seu reto entendimento é subordinado ao conhecimento da natureza do corpo, sendo acrescentado, logo em seguida, que tudo o que foi dito possui abrangência absolutamente geral e se “aplica tanto aos homens quanto aos outros indivíduos”, que são, “em graus variados, [...] todos, animados.” (E2P13 esc.). Aqui, chegando a um passo fundamental das consequências desta resolução para este ensaio, com base nessa teoria da identidade geral, torna-se possível uma comparação entre diferentes corpos e mentes:

[...] tampouco podemos negar que as ideias, tais como os próprios objetos, diferem entre si, e que uma ideia é superior a outra e contém mais realidade do que outra, à medida que o objeto de uma é superior ao objeto da outra e contém mais realidade do que o objeto da outra. (E2P13 esc.)

Como afirma Deleuze, na sequência Espinosa toma o corpo como “modelo diretor para o estudo do espírito” (DELEUZE, 1983, p.97, tradução minha do francês), defendendo que para que possamos determinar em que a mente humana difere das demais e em que lhes é superior, devemos conhecer a natureza de seu corpo. Levando em consideração que a teoria da união de corpo e alma deriva, diretamente, como tentei expor, da teoria da identidade geral dos atributos da substância, é razoável supor que para compreender a mente de outros indivíduos que não os

humanos devemos seguir o mesmo caminho e encetar primeiramente uma breve investigação sobre as leis gerais dos corpos. Para tanto, é importante manter em mente que Espinosa demarca textualmente que o critério indicativo para as especificidades e superioridades de uma mente sobre as outras é uma maior realidade do corpo, isto é, uma maior perfeição, capacidade e composição. Logo, quanto maior é a capacidade corporal de um indivíduo qualquer, maior é sua capacidade cognitiva.

3.3. Ontologia geral dos corpos

Não por acaso, a E2P13 esc. segue-se uma ontologia geral dos corpos, que desembocará, em seguida, numa segunda parte, numa ontologia particular do corpo humano (os postulados). Permanecerei, pelo recorte desejado, atento à primeira parte.

No estudo da natureza geral dos corpos que se segue a E2P13 esc., encontramos dois tipos de corpos a serem considerados, os corpos simples e os compostos. Para reduzir os excessos explanativos, acentuarei o caso destes últimos, que engloba e abarca o dos primeiros.

Os corpos compostos são constituídos por muitos indivíduos, que podem ser de mesma natureza ou de natureza distinta. O discurso que se aplica a estes casos se estende desde a definição da proposição 13 até o segundo escólio dessa mesma proposição,⁸ em que Espinosa nos fornecerá um critério de individuação para eles e esclarecerá como corpos formados por outros corpos se estabilizam e se mantêm no ser. Desse conjunto de textos destacamos, entre outras coisas, que: 1) os corpos de grandeza igual ou diferente que se justapõem (ou são forçados a se justapor) de modo a transmitir entre si uma proporção de movimento definida podem ser considerados um só corpo ou indivíduo (E2P13 def); 2) os corpos podem ser moles, duros ou fluidos de acordo com a natureza de justaposição de suas partes (E2P13 ax. 3); 3) os corpos compostos não se distinguem pela substância, mas sua forma se realiza pela união com outros corpos e esta união pode ser conservada ainda que haja mudança das partes (E2P13 dem. 5); 4) por fim, na parte final de lemas e demonstrações, Espinosa expõe que o indivíduo composto pode ser afetado de muitas maneiras (suas partes podem tornar-se maiores ou menores; suas partes podem ser forçadas a mudar de direção; e etc.), sofrer modificações contínuas e manter

⁸ Logo em seguida, nos Postulados, Espinosa escreve sobre o corpo humano, que é um caso particular dos corpos compostos.

sua natureza, desde que conserve e transmita a proporção constante de movimento de suas partes entre si. (E2P13 esc.)

Com efeito, as leis gerais dos corpos simples e compostos parecem apresentar uma solução de continuidade, uma vez que o que a teoria prevê é que os corpos compostos são constituídos por corpos simples e estes mantêm sua forma de operação mesmo quando adentram uma rede de corpos maior e mais complexa. O que se modifica, no caso, é o regime de escala e grandeza em que os corpos simples se inserem, não ocorrendo modificações em suas leis. No caso dos corpos compostos, as suas leis de interação funcionam dentro de um circuito mais ou menos estável e fechado, unificado por uma cadeia de corpos simples que co-funcionam como um corpo maior.

Dito isso, por E2P15, a ideia que constitui o ser *formal* da mente humana é composta pelas ideias de cada corpo que constitui o corpo humano em sua inteireza. Desde as palavras iniciais da Parte 2, sua atenção está concentrada no problema da mente humana e, na altura da proposição 11, quando começa a abordar o conceito, o faz de forma direcionada para este objeto. Mas o argumento com que fundamenta a já comentada E2P12 dem. implica que só é possível inferir que a mente humana é a ideia do corpo humano porque a mente de qualquer objeto é a ideia de seu corpo, como já anteriormente exposto. A mente é, em geral, a ideia de um corpo – qualquer que ele seja. Por consequência, quando afirma, logo em seguida, em E2P13 esc., que todos os outros indivíduos da Natureza, além do homem, são mais ou menos animados, significa que todos eles possuem uma mente e que elas são as ideias de seus corpos. Ora, dentro dessa linha de raciocínio, se Espinosa define o ser formal da mente humana como a ideia de cada uma das partes de seu corpo, é lícito concluir que subentende que o ser formal da mente de qualquer indivíduo é também a unidade agregada das ideias de cada parte que constitui o seu corpo.⁹ Assim, se um corpo de um indivíduo natural qualquer é formado pelas partes A, B e C, sua mente será composta pelas ideias de A, B e C. Ou seja, quanto mais composto um corpo, mais composta será sua mente; e, ato contínuo, maior sua capacidade cognitiva. O fato que nos interessa aqui agora é que com diferentes conformações corporais, diferentes partes e, logo, diferentes naturezas ou essências corporais, podemos postular diferentes tipos de sensação.

⁹ “Pois, de qualquer coisa existe necessariamente a ideia em Deus, ideia da qual Deus é a causa, da mesma maneira que é causa da ideia do corpo humano. Portanto, tudo quanto dissemos da ideia do corpo humano deve necessariamente dizer-se da ideia de qualquer coisa.” (E2P13 esc.)

3.4. A estrutura perceptiva dos corpos

Em E2P13 ax.1, Espinosa enuncia um importante princípio de interação entre os corpos que moldará substancialmente sua teoria da imaginação e que, segundo a ordem da *Ética*, virá na sequência:

Todas as maneiras pelas quais um corpo qualquer é afetado por outro seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta. Assim, um só e mesmo corpo, em razão da diferença de natureza dos corpos que o movem, é movido de diferentes maneiras, e, inversamente, corpos diferentes são movidos de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo. (E2P13 ax.1)

Há de se notar que além do autor referir-se explicitamente a um corpo “qualquer”, a proposição 16 expressará o mesmo princípio, porém sublinhando particularmente o caso humano. Logo, reforça-se o caráter universal da passagem acima destacada.

Mas o que se depreende daqui, sobremaneira, é que a natureza de uma afecção é diretamente dependente da natureza dos corpos que se afetam. Isso significa, entre outras coisas, que se um objeto A afeta um corpo B, a afecção resultante possuirá certa natureza. Por outro lado, se o mesmo objeto A afeta um corpo C, apesar do objeto afetante inicial ser o mesmo, a afecção resultante será de natureza distinta, pois o corpo afetado do segundo caso é de natureza diferente do corpo afetado do primeiro. Como a afecção, por definição, não existe por/em si mesma, mas sim em outra coisa (E1 def.5), o seu modo de ser é determinado pelo corpo sobre o qual repousa, como expressa Wilson:

De acordo com a inteligente posição não interacionista de Spinoza, nossas mentes, em virtude de “perceberem tudo o que acontece em nossos corpos”, “percebem” as mudanças produzidas em nossos corpos pelos corpos externos que interagem com ele. Por 2p13a (citado acima) essas mudanças “se seguem da natureza do corpo afetado junto com a natureza do corpo que afeta”; ou seja, ambas as “naturezas” são causalmente relevantes. Por conseguinte, com base na assunção de que “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último” (E1 a4), o conhecimento ou percepção dessas mudanças envolve “a natureza de ambos os corpos” (2p16); ou seja, nós (como mentes) percebemos os corpos de maneira derivada, por nossa “percepção” de nossos próprios corpos. (WILSON, 2011, p. 139-0)

A natureza da afecção de um objeto qualquer da qual o corpo é suporte é condicionada pela estrutura material e anatômica deste. A percepção sensível é sempre, em outras palavras, moldada e derivada da perspectiva de um corpo; de tal maneira que se o corpo A e B são

estruturalmente distintos, perceberão o mesmo objeto de maneira distinta, pois suas afecções dele não se dão segundo os mesmos receptores sensíveis. Finalmente, pode-se chegar à tese de que corpos estruturalmente diferentes percebem e imaginam o mundo de formas diferentes,¹⁰ uma vez que estas percepções e imaginações são subproduto das estruturas sensíveis de seus corpos.

Sendo a ideia da afecção corporal a afecção do corpo no atributo do pensamento, conclui-se que a unidade psicofísica do sujeito percipiente constitui a sua unidade de experiência do mundo. Não sendo a mente do indivíduo uma substância autônoma, independente do corpo, mas, ao contrário, definida por ele, diferentes arranjos corporais *são* diferentes arranjos mentais. Logo, diferentes corpos *são* diferentes mentes. Diferentes mentes experienciam o mundo de formas distintas, uma vez que o corpo é o *locus* no qual se dá a experiência orgânica da unidade deste mundo. Como escreve Merleau-Ponty em *Phénoménologie de la perception*: “A teoria do esquema corporal é implicitamente uma teoria da percepção.” (MERLEAU-PONTY, 1976, p. 239, tradução minha do francês). A experiência da unidade do mundo, a síntese da pluralidade simultânea de percepções que todo corpo opera continuamente,¹¹ apoia-se diretamente na unidade e no arranjo do corpo e variará conforme este arranjo varie. Diferentes tipos de corpos sintetizam feixes de percepções irreduzíveis entre si.

Retomamos, assim, E3P57 esc., em que Espinosa diz, em primeiro lugar, que os afetos dos animais irracionais diferem tanto dos afetos dos homens quanto a natureza de um difere da natureza do outro. E é, de fato, possível afirmar isso pela explicação das origens da mente. Pelo que vimos, a marcação de distintas naturezas só pode provir da distinta individuação dos corpos, que ocorre pela diferença de proporção de movimento e repouso que estes mantêm entre suas partes – e não por uma diferença de substância. No *Breve Tratado*, item XII da primeira nota do prefácio da segunda parte, Espinosa afirma que a proporção do corpo humano é 1 a 3. O corpo que possuir esta proporção será como o nosso - humano. Corpos com proporções diferentes da de 1 a 3 possuirão diferentes naturezas da humana. E diferentes naturezas têm experiências diferentes do mundo. Além disso, na sequência da afirmação de que os animais sentem, mas com afecções diferentes da humana, Espinosa também estabelece uma distinção de natureza

¹⁰ Mas não, como se poderia objetar, de forma inteiramente diferente, de forma a perder uma certa uniformidade nas distintas percepções do mundo; pois, como afirma Espinosa, todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos e, portanto, percebem-nos tal como são em si mesmos. (E2P13 lem.2 e E2P38). O que garante um certo coeficiente mínimo de regularidade na apreensão dos objetos do mundo.

¹¹ “Vemos, assim, em que proporção um indivíduo composto pode ser afetado de muitas maneiras, conservando, apesar disso, sua unidade.” (E2P13 esc.); “Disso se segue, em primeiro lugar, que a mente humana percebe, juntamente com a natureza de muitos outros corpos.” (E2P16 corol.1)

entre o desejo sexual, o apetite e o gáudio de diferentes espécies. O desejo do cavalo não é o mesmo que o desejo do homem ou o do peixe. O que significa que esses seres têm experiências internas distintas.

3.5. Da possibilidade de uma consciência de si imaginativa nos animais

Espinosa, pelas passagens já mencionadas, não reluta ou tergiversa em atribuir sensação aos animais. Sua posição, direta e claramente formulada, não é ambígua e não deixa espaço a maiores discussões. Porém, a atribuição da sensação a certos seres acarreta outros problemas e questões. Pois não seríamos obrigados, assim, a pensar na possibilidade de um tipo de autoconsciência animal? Mas é certo, também, que nos mesmos trechos, o filósofo também não reluta em classificá-los como irracionais. Se nos for autorizado pensar, então, em algum tipo de autoconsciência animal, ela não pode ser a consciência racional que o autor assegura ao homem.

O que pretendo com isso é que a defesa da existência de consciência de si imaginativa nos animais não é um grande problema para a teoria espinosista e parece perfeitamente compatível com as bases metafísicas do sistema. Sua justificação parece ser a mesma que explica a existência de consciência de si imaginativa nos homens, com base no argumento exposto mais acima de que a antropologia de Espinosa não passa de um caso particular de uma ontologia universal. É claro, também, que o ser humano é dotado de razão¹², e os outros seres, não. Mas mesmo a capacidade racional humana explica-se pela ontologia geral dos corpos: a anatomia humana é complexa o suficiente para ser objeto de uma mente formal muito complexa. A razão, assim, poderia ser explicada como nada mais que o resultado da composição mínima da mente. Em conformidade com isso, corpos mais simples não podem possuir mentes racionais; porém, não por isso são desprovidos de sensação uma vez modificados pela interação ininterrupta com os objetos do mundo e, por tal, como sugere no parágrafo final do *Breve Tratado*, podem também ser capazes, precisamente por meio da sensação, de percepção de si mesmos: “Finalmente, como já explicamos o que é a sensação, podemos ver facilmente como daí vem a surgir uma ideia reflexiva ou o conhecimento de si mesmo, a experiência e o raciocínio.” (BT, Apênd. §17). Neste parágrafo, Espinosa está tecendo considerações finais sobre a mente humana e vinculando

¹² Fazendo-se as devidas ressalvas no que diz respeito à resistência de Espinosa em enxergar a razão como uma faculdade ou qualquer outra forma de reificação de atos cognitivos. O que o homem possui, numa terminologia mais acurada, não é a razão entendida como faculdade ou potencialidade estável na alma humana, mas ideias racionais. A concepção de mente de Espinosa é dinâmica.

sensação, ideia reflexiva, conhecimento de si mesmo, experiência e raciocínio. A compreensão do fenômeno da sensação, portanto, abriria espaço para entendermos todas estas formas de conhecimento. No entanto, como interdita expressamente a racionalidade aos animais, fiquemos por ora apenas com a possibilidade de relacionar sensação e consciência de si.

Sobre isto, é de notável importância a identificação que Espinosa promove entre ideia reflexiva e conhecimento de si. À parte a grande discussão acerca do papel variável que a teoria das ideias reflexivas (ou teoria das ideias das ideias) assume ao longo da obra de Espinosa, este trecho é testemunha de um momento em que Espinosa atribui à ideia da ideia a função de referência a si do indivíduo no ato cognitivo. Tendo em vista que no mesmo *Breve Tratado* a sensação é definida como a mudança em nós que provém da ação de outros corpos (BT, II, Prefácio, §2) e que essa mudança é contínua, pois nosso corpo está em contínua interação com os outros corpos da Natureza, segue-se que a percepção de si seria um dado para qualquer ser capaz de sensação – incluindo os animais. Todo ser que sente, sente que sente. Ou seja, toda sensação, por estes trechos do *Breve Tratado*, envolveria não apenas um conhecimento sensorial de um objeto, mas um conhecimento de si como suporte da sensação.

A *Ética* também parece corroborar esta proposta. Em primeiro lugar, a já tratada E2P12 dem. afirma que tudo o que acontece no objeto de uma ideia *qualquer* é conhecido pela mente deste objeto. Logo, tudo o que aconteceria também no corpo de um animal seria conhecido pela sua mente. Ademais, em E2P23, uma das proposições que introduz a teoria das ideias das ideias na obra, Espinosa subordina o conhecimento de si da mente às ideias das afecções corporais: “A mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo.” É somente a partir do confronto de um corpo com a alteridade, por meio de afecção corporal (ou sensação), que sua mente pode se tornar autoconsciente.¹³ Diferentemente de Descartes, em que o *cogito*, o conhecimento de si a si da coisa pensante, é alcançado em isolamento - isolamento psicológico do sujeito meditante e isolamento metafísico da *res cogitans* em relação à *res extensa* -, a realização da autoconsciência espinosana pressupõe o “não-eu”, pressupõe a alteridade. Se a afecção e a sensação são classicamente vistas como fenômenos passivos, pois repousam na ação de um outro corpo sobre o do sujeito percipiente, em Espinosa

¹³ Veja-se, pelos textos de E2P21, em que Espinosa se dedica a explicar a unidade da ideia e da ideia da ideia com base na unidade de corpo e mente, que a teoria das ideias reflexivas também se funda em uma ontologia universal. Ou seja, ela se aplica às mentes em geral, não apenas à mente humana. Além disso, diferentemente do *Tratado da Reforma do Entendimento*, na *Ética*, toda ideia é necessariamente acompanhada de uma ideia da ideia. Logo, tudo aquilo que está envolvido em E2P23, por estar enraizado em teses universalmente válidas, não se restringiria apenas ao caso humano, mas pode se aplicar também aos animais.

ela parece cumprir o papel basilar de fornecer ao indivíduo o primeiro conhecimento que trava consigo mesmo.

Se afecção e imaginação são a mesma coisa (E2P17esc), então podemos concluir que todo ser senciente é autoconsciente em algum nível à medida mesma que é portador de tais sensações. Uma vez que Espinosa não reluta em atribuir sensação aos animais, poderíamos dizer, por consequência, que há espaço teórico para atribuição de consciência de si imaginativa aos mesmos.

A característica particular da modalidade imaginativa da consciência de si, que a distingue de sua modalidade racional, é óbvia no universo da *Ética*: a imaginação é o gênero de conhecimento inadequado, ao passo que a razão é, juntamente com a intuição, gênero de conhecimento adequado. Isto significa que a consciência de si imaginativa é obscura e confusa. Tanto os animais quanto os homens, nesse estágio de consciência, possuem uma percepção mutilada, incompleta, de si mesmos. A imaginação, por sua natureza, não alcança as propriedades comuns da realidade, ou seja, as suas estruturas transindividuais objetivas mais simples e que são necessariamente conhecidas adequadamente. No homem, chega mesmo a engendrar a ilusão do livre-arbítrio: não há formação do conhecimento verdadeiro de si como modalidade da substância única, pois o indivíduo se percebe como independente das causas naturais e da própria natureza. No entanto, ainda assim, a consciência de si imaginativa é um tipo de consciência. E parece, portanto, que pela reunião dos elementos destas passagens é possível vislumbrar a possibilidade de reconhecer ao menos um tipo rudimentar de autoconsciência animal em Espinosa, vinculada e enraizada fundamentalmente na natureza sensitiva de que tanto homens quanto seres irracionais compartilham.

4. A possibilidade das alianças cosmopolíticas

O que aqui designo pelo nome de possibilidade das alianças cosmopolíticas, como exposto ao início deste estudo, se encontra em E4P37 esc. 1.¹⁴ Com a compreensão da posição de Espinosa sobre esse outro campo do problema da relação do homem com a animalidade, será possível entender como este se conecta intimamente ao dilema metafísico acima desenvolvido. Sigo.

¹⁴ Sugiro que o leitor releia esta citação, que foi feita na segunda parte deste artigo.

O início da Parte 4 da *Ética*, tomo em que este trecho se encontra, é marcado por um tom de perigo. Na Parte 1, é certo, a natureza já é apresentada como infinita e eterna, incomensuravelmente maior que o homem, que não passa de uma de suas infinitas modalidades de existência. Porém, este cenário é arquitetado de maneira abstrata e conceitual. Espinosa está mais preocupado em definir o sentido das palavras que irá empregar ao longo da exposição do que apresentar dramaticamente o cenário habitado pelos entes. É na Parte 4, finalmente, que este ser infinito atinge uma concretude ameaçadora. Veja-se, como exemplo, E4P3 e sua demonstração:

Proposição 3. A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores.

Demonstração. É evidente pelo axioma desta parte. Com efeito, dado um homem, existe outra coisa, digamos, A, mais potente. E dado A, existe ainda outra, digamos, B, mais potente que A, e assim até o infinito. Portanto, a potência do homem é definida pela potência de uma outra coisa e é superada, infinitamente, pela potência das causas exteriores. C.Q.D.

Espinosa coloca o homem em cena. Diante deste homem, há infinitas coisas menores, entes com menos realidade, vivos e não vivos, de que o ser humano pode dispor segundo seus caprichos e de acordo com o seu excedente relativo de potência (como no caso de muitos animais irracionais). Por outro lado, diante deste mesmo homem há um outro infinito de seres, desta vez mais fortes que ele, espalhados pelo cosmos e sempre à espreita, sem que nada possa ser feito a respeito. Nesse universo, gigantes devoram gigantes, movidos pelo mecanismo frio das causas eficientes, indiferentes a toda moral (já que não há moralidade real na natureza, apenas por convenção social humana) e em estrito acordo com o direito natural fundado na potência de seu ser. Esta condição é inapelável. Tanto o ser humano como os demais entes, sendo apenas partes de uma substância infinita (E4P2 e E4P4), padecem de suas determinações e não podem escapar do confronto com potências exteriores possivelmente maiores que a deles. Pela Parte 4, assim, o universo de Espinosa não é o idílico lugar dos encontros afetivos, mas o lugar em que se desenrola um inescapável jogo de força entre potências desiguais. É esse universo que justifica racionalmente a constituição e a necessidade da preservação do Estado.

Sob certos aspectos herdeiro da tradição política hobbesiana, Espinosa é da posição de que o estado pré-social é tenso e conflituoso. No *Tratado Teológico-Político*, capítulo XVI, deixa claro que o direito natural do indivíduo é igual à sua potência,¹⁵ que pode ser compreendida como a

¹⁵ “Mas não estando o poder universal da natureza fora da potência de todos os indivíduos, tomados em conjunto, segue-se daí que cada indivíduo tem um direito soberano sobre o que está em seu poder; dito de outra forma, o

intensidade do esforço pelo qual o indivíduo se mantém na existência. Neste estado, não há Direito, não há regras comuns superiores às quais todos estariam submetidos: todo estado de coisas é definido pelo resultado do conflito entre as potências individuais. Trata-se de um campo de batalha de intensidades. Não há instância metafísica à qual apelar para se obter parâmetros de justiça, repartição ou seguridade física. Tudo o que há é a materialidade em ato do poder do apetite humano entrando em rota de colisão com o poder do apetite de outros seres humanos e de outros seres não humanos. Nisto, o *Tratado Teológico-Político* é bem claro e está em pleno acordo com a doutrina da *Ética* de que todo indivíduo é imediatamente determinado, do ponto de vista prático, a buscar a própria conservação:

Por direito e instituição da natureza não entendo outra coisa senão as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos cada ser como determinado a existir e a se comportar de uma certa maneira. Por exemplo, os peixes estão determinados pela natureza a nadar, e os grandes a comer os pequenos; por conseguinte, os peixes aproveitam a água e os grandes comem os pequenos, em decorrência de um direito soberano sobre tudo que se encontra em seu poder [...] (TTP, cap. XVI, §2)

Em suma, o direito natural ou direito soberano se funda exclusivamente no poder do indivíduo de reorganizar o estado de coisas em proveito próprio de acordo com as determinações de sua natureza. Neste âmbito, Espinosa explicitamente não reconhece nenhuma diferença entre os humanos e os demais seres, como o afirma um pouco depois da passagem supracitada: “Não reconhecemos aqui [no direito soberano] qualquer diferença entre os homens e os demais indivíduos da natureza, não mais do que entre os homens dotados de razão e outros que ignorem a verdadeira razão; entre os imbecis, os dementes e as pessoas de espírito são.” (TTP, cap. XVI, §2)

Por essas razões, o estado de natureza é marcado por um índice de insegurança irreduzível. Como não há potência individual tão grande que não haja maior, ninguém, em última instância, pode garantir inteiramente a sua sobrevivência. Todavia, os homens, particularmente, têm uma vantagem. A razão. Eles não são movidos apenas pelo apetite cego que os determina a buscar o que lhes é *imediatamente* útil para sua sobrevivência; mas também podem ser determinados pela

direito de cada um estende-se até onde se estende a potência determinada que lhe pertence. E sendo a lei suprema da natureza a de que cada coisa se esforce em perseverar no seu estado, na medida em que nela está, e isso sem considerar qualquer outra coisa, mas apenas ela mesma, segue-se que cada indivíduo tem o direito soberano de perseverar em seu estado, quer dizer, existir e se comportar como lhe é naturalmente determinado a fazer.” (TTP, cap. XVI, §2)

razão, que lhes revela o que é *efetivamente* útil.¹⁶ Nesse caso, nada há de mais útil e racional que o entendimento de que os homens podem formar uma só mente e um só corpo e, em conjunto, cooperarem pela sobrevivência (E4P18 esc.). A união concorde dos homens, que é uma ideia de origem racional,¹⁷ constitui (literalmente) um *corpo* social. As bases filosóficas do Estado e da política para Espinosa são derivações de sua física, da qual tratei mais acima. Em estado de natureza, os homens são corpos brigando pela existência com outros corpos. Com a constituição da sociedade civil, a briga permanece; mas agora como um supercorpo agindo em conjunto, cujas partes cooperantes constituem um somatório de força que vem a ser a junção da força de suas partes individuais fazendo frente aos perigos exteriores a esse novo superindivíduo recém-formado. Os homens aliam-se para cumprir melhor, de maneira mais eficiente, a sua única e primeira virtude, que é a determinação natural para permanecer na existência.¹⁸ Não há maior utilidade para Espinosa do que a compreensão da dinâmica envolvida nesta aliança.¹⁹ A razão prática tem o sentido único da cooperação coletiva, sem dolo, para fazer face às ameaças naturais, ao passo que as paixões e os apetites são a causa da discórdia e da competição imediatista que impede ou põe em risco a unidade e coesão do corpo social (E4P35.). Mas há um ponto crucial. O círculo da cooperação espinosista só se dá entre humanos, porque ele está baseado, em suas raízes, na compreensão *racional* daquilo que é mais útil para a sobrevivência. O Estado é a materialização da racionalidade humana, mesmo quando usa a força para manter os homens insensatos em seu domínio; o Estado, como constructo, é efeito da compreensão pelo homem de que suas chances de sobrevivência aumentam quando há ajuda mútua e sincera entre todos pela ideia de bem comum, promovendo a dinâmica de composição coletiva em lugar da desagregação. Os homens que põem essa cooperação coletiva em risco agem de acordo com paixões egoístas e irracionais e contra conservação coletiva. Agem, na ótica

¹⁶ “Como a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil” (E4P18 esc.) A satisfação de um apetite imediato pode ser útil para a sobrevivência a curto prazo, mas nociva ou ineficaz a médio e a longo. Como no caso possível em que um indivíduo busca sobrevivência em estado natural sem se integrar em um corpo civil ou mesmo rejeita a legitimidade de qualquer corpo civil.

¹⁷ A razão incide sobre aquilo que é comum, seja epistemicamente, seja politicamente.

¹⁸ “A virtude é a própria potência humana, que é definida exclusivamente pela essência do homem (pela def. 8), isto é (pela prop. 7 da P.3), que é definida exclusivamente pelo esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar em seu ser” (E4P20 dem.) ou “O primeiro fundamento da virtude consiste em conservar o seu ser (pelo corol. da prop. 22), e isso sob a condução da razão (pela prop. 24)” (E4P56 dem.)

¹⁹ “Existem, pois, muitas coisas, fora de nós, que nos são úteis e que, por isso, devem ser apetecidas. Dentre elas, não se pode cogitar nenhuma outra melhor do que aquelas que estão inteiramente de acordo com a nossa natureza. Com efeito, se por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que próprio homem. Quero com isso dizer que *os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos.*” (E4P18 esc., grifo meu)

de Espinosa, como *animais*, movidos tão somente pelo apetite cego e imediato, sem nenhuma visão ou cálculo de um melhor método ou meio de vida a longo prazo que confira estabilidade e segurança aos corpos individuais. Este, afinal, é o papel do Estado. O esforço do autor, em síntese, é fortalecer a grande frente humana e evitar que esta frente quebre. Dessa frente os animais não podem, a princípio, partilhar, pois sua natureza é distinta da nossa, opaca à racionalidade e, por consequência, à ideia do que é comum. E, por isso, parece que há um tipo de personagem que preocupa sobremaneira Espinosa: o cético político. O misantropo que desacredita da aliança humana e, desiludido, ácido e irônico, volta-se aos animais em busca de verdade e consolo:

O que acabamos de mostrar [que os homens são de máxima utilidade uns para com os outros quando se conduzem pela razão] é confirmado, cotidianamente, pela própria experiência, com tantas e tão claras demonstrações, que está na boca de quase todo mundo o dito de que *o homem é um Deus para o homem*. Entretanto, é raro que os homens vivam sob a conduta da razão. Em vez disso, o que ocorre é que eles são, em sua maioria, invejosos e mutuamente nocivos. Mas, apesar disso, dificilmente podem levar uma vida solitária, de maneira que, em sua maior parte, apreciam muito a definição segunda a qual o homem é um animal social. E, de fato, a verdade é que, da sociedade comum dos homens advêm muito mais vantagens do que desvantagens. Riam-se os satíricos, pois, das coisas humanas, o quanto queiram; excrem-nas os teólogos; enalteçam os melancólicos, o quanto possam, a vida inculta e agreste, condenando os homens e maravilhando-se dos animais. Nem por isso deixarão de experimentar que, por meio da ajuda mútua, os homens conseguem muito mais facilmente aquilo de que precisam, e que apenas pela união das suas forças podem evitar os perigos que os ameaçam por toda parte. Sem falar, por ora, que é mais importante e mais digno de nosso conhecimento observar os feitos dos homens que os dos animais. (E4P35 esc.)

A posição política de Espinosa é frontalmente aguerrida, em primeiro lugar, contra a postura associada ou antissocial. Ao fim e ao cabo, creio que são exatamente as consequências dessa melancolia política o seu grande alvo filosófico quando afirma insistentemente a especificidade humana por oposição ao reino animal. Ele está tentando atacar a legitimidade racional de uma postura antipolítica, compreendendo “política” como uma atividade estritamente humana. Daí a caricatura do personagem que, descrente da possibilidade de uma vida melhor pelo convívio humano, uma vez que estes são mais comumente agitados e movidos por interesses pessoais do que pela razão coletiva, o homem opte voluntariamente pelo autoexílio da comunidade e vá viver com e como os animais em nome de uma compreensão lúcida e desiludida da incorrigivelmente egoísta natureza humana. O receio de Espinosa, em suma, é a deserção em massa, a ruptura da aliança; que os homens, dispondo deste instrumento formidável que é a

razão e a ideia do bem comum, escolham tentar a sorte como os demais seres, desorganizadamente, competitivamente, uns devorando os outros pela fidelidade exclusiva ao direito natural de cada um de conseguir o que puder pelo recurso solitário de sua força.

Espinosa diagnostica o início desse movimento de deserção do exército humano pela denúncia reiterada da tolice e da ignorância das ações humanas por parte de homens pretensamente esclarecidos. Por isso, Espinosa é cuidadoso o bastante para, mesmo reconhecendo que, de fato, a maior parte dos homens não se move pela razão, mas pelas paixões, exorcizar o destrutivo julgamento moral de seu sistema e tratar as ações friamente, como linhas e superfícies, visando à compreensão de seu mecanismo interno e de sua possibilidade de solução, não recorrendo ao escárnio ou ao louvor que, antes de promoverem e desencadearem a atividade da razão nos outros, atíça ainda mais suas paixões e aprofunda o problema. Sendo a humanidade majoritariamente irracional, o julgamento moralista dos teólogos, dos satíricos ou dos poetas é o preâmbulo inevitável da misantropia. Somente pela razão, que susta o poder dos afetos e, portanto, da reação automática da repulsa ou do louvor, é que se pode compreender que, muito embora a sociedade não seja isenta de problemas, ela é o melhor caminho para o homem. Finalmente, se me for lícito sugerir um personagem que funcione como o adversário de Espinosa nesta passagem, seria a figura de Diógenes.

4.1. Espinosa, o anti-Diógenes

Há dois aspectos da fala de Espinosa que gostaria de ressaltar que motivam a escolha de Diógenes como um seu possível interlocutor: (1) a reprimenda contínua das ações dos homens; (2) o afastamento da vida humana e a aproximação dos animais. Do ponto de vista de Diógenes, Espinosa seria um autêntico representante da força da *pólis*. Este destaca continuamente a necessidade racional da sociedade humana, o caráter decisivo da sinceridade no cumprimento de suas regras comuns, sem dolo, para que os indivíduos em real união tenham mais chances de permanecer na existência em meio à guerra cósmica geral. Por outro lado, a filosofia de Diógenes, que não é substancialmente um constructo teórico, mas radicalmente ação, *práxis*, forma de vida, é o seu oposto. Em certo sentido, a filosofia de Diógenes é uma tentativa de

destruição cética da *pólis*,²⁰ exatamente à medida que ela é a salvaguarda de uma certa concepção rebaixada de humanidade.

No que toca a (1), as censuras de Diógenes aos cidadãos são por demais conhecidas. Diógenes Laércio elenca diversas anedotas a esse respeito:

Diógenes comprazia-se em tratar seus contemporâneos com altivez. Chamava de bílis (*kehole*) a escola de Euclides, e dizia que as preleções de Platão eram perda de tempo, que as representações teatrais durante as dionisíacas eram grandes maravilhas para os tolos, e que os demagogos eram os lacaios da turba. Sempre que via na vida pilotos, médicos e filósofos costumava definir o homem como o mais inteligente dos animais; entretanto, quando via intérpretes de sonhos, adivinhos e pessoas que prestavam atenção a indivíduos cheios de sonhos, adivinhos e pessoas que prestavam atenção a indivíduos cheios de arrogância ou de riqueza, pensava que não havia animal mais estulto. Diógenes dizia constantemente que na vida necessitamos da razão ou então de uma corda para nos enforcarmos. (LAÉRCIO, 2008, p.158; VI, cap.2, §24.)

Diógenes, assim como Sócrates, é um andarilho. Ambos possuem uma espécie de missão moral, porém, Diógenes é violento, rude, ácido. Ele despreza tudo o que vem da civilização, da vida em comunidade. Principalmente, ele despreza o homem de sociedade, a ponto de não o reconhecer como tal. Andando pela cidade com uma vela acesa durante o dia, disse que procurava um homem (LAÉRCIO, 2008, p.162; VI, cap. 2, §41). No mesmo espírito, quando perguntado se havia algum homem virtuoso na Grécia, respondeu que não havia em nenhum lugar, mas que via bons garotos na Lacedemônia (LAÉRCIO, 2008, p. 159; VI, cap. 2, §27).

O aceno de Diógenes à Lacedemônia é sintomático. A educação desta cidade é essencialmente marcial, bruta e violenta. Desde jovem, a educação do espartano, a *agogē*, moldava-o para as virtudes heroicas e para a resistência física extrema. Da mesma forma, Diógenes vivia uma vida voltada para as privações do homem em estado de natureza. Recusando-se a qualquer forma de luxo ou comodidade da sociedade,²¹ sua existência era testemunha da incessante luta do indivíduo contra as forças do ambiente:

Sua filosofia é totalmente exercício (*áskeis*) e esforço, pois os artifícios, as convenções e comodidades da civilização, o luxo e a vaidade enfraquecem o corpo e o espírito. Eis por que o gênero de vida cínico consistirá em uma preparação quase atlética, mas refletida, para

²⁰ Cidade, Estado, comunidade, associação civil e etc. Tomo todos esses conceitos aproximativamente neste ensaio.

²¹ Conta-se que quando Diógenes viu que algumas crianças comiam sem utilizar pratos ou copos, imediatamente jogou os seus fora. (HADOT, 2014, p.164)

suportar a fome, a sede, as intempéries, a fim de adquirir a liberdade, a independência, a força interior, a ausência de cuidados, a tranquilidade de uma alma que será capaz de se adaptar a todas as circunstâncias. (HADOT, 2014, p. 164)

Se Espinosa vê na sociedade a possibilidade de salvação da humanidade, Diógenes, por outro lado, vê na sociedade apenas perdição e só no estado de natureza, no estado de anomia, acredita que o homem é mais homem, i.e., mais animal. Desde o nome, o movimento cínico é próximo à condição animal.²² O sorriso de Diógenes observando ratos comendo migalhas na escuridão denuncia para quem vai a sua simpatia filosófica (HADOT, 2014, p.164). Pois seu pensamento e forma de vida não concernem a uma oposição simplória entre o homem e o animal, mas sim a encontrar o lugar próprio da humanidade. O homem, quando muito, pode ser um animal de bando, como os cães, mas jamais um animal de sociedade. Quando Diógenes se masturba em público, passa frio, fome e mendiga, não está exatamente abandonando a humanidade para viver como uma besta selvagem. Está demonstrando, ao contrário, que *isto* é ser homem, visto que o homem é um animal entre outros. A *pólis* e a civilização não formam homens, não formam animais capazes de viver e se adaptar a circunstância diversas e adversas; antes, forma um bicho desnaturado ou mesmo antinatural, acostumado a utensílios e comodidades que facilitam as duras tarefas cotidianas para conseguir suprir as necessidades vitais; um bicho, enfim, acostumado ao descanso, ao repouso, à comida farta, forte, fácil e debilitante. A sociedade civil falsifica o homem ao torná-lo acomodado e pouco resistente à hostilidade constante do mundo natural.

Nesse sentido, não há contradição entre as reprimendas e censuras morais que Diógenes dirige aos cidadãos da *pólis* e as suas próprias ações impudicas e bárbaras. Porque é isto mesmo que é o homem – um bicho selvagem. A *pólis* é responsável por retirá-lo de sua condição essencial de viver segundo a natureza e constitui, assim, um império paralelo a um império. Uma bolha artificial em que uma convivência organizada termina por abolir a necessidade e o valor do esforço e da resistência, tornando os indivíduos física e moralmente lassos. Diógenes e Espinosa concordam que a natureza opõe resistência à força humana de sobrevivência. Entretanto, se o primeiro abraça impetuosamente a condição humana tal como ela é posta sem maiores especulações; o segundo, por sua vez, é um estrategista, e dentro das regras do jogo busca o caminho pelo qual o seu lado da guerra cósmica pode otimizar suas chances de vitória.

²² “Em grego, o adjetivo ‘cínico’ (*κυνικός*) significa literalmente ‘como um cão’ (*κυνός*, cão)” (CORDERO, 2011, p.201)

5. Conclusão

No início deste texto, indiquei que a posição de Espinosa a respeito da relação dos homens com os animais comportava duas sortes de problemas, a saber: o dilema metafísico das diferentes naturezas e a possibilidade de alianças cosmopolíticas. Os dois problemas foram tratados separadamente, pois seus ramos filosóficos eram aparentemente distintos. O primeiro concerne à ontologia e à epistemologia; o segundo é um problema ético e, como tentei apontar, (cosmo)político. Entretanto, apesar da necessidade, por motivo de clareza, de abordá-los separadamente, o próprio texto do autor trata, por fim, de reconectá-los, como se pode observar no final da importante E4P37 esc. 1:

Não nego, entretanto, que os animais sintam. Nego que que não nos seja permitido, por causa disso, atender à nossa conveniência, utilizando-os como desejarmos e tratando-os da maneira que nos seja mais útil, *pois eles não concordam, em natureza, conosco, e seus afetos são diferentes, em natureza, dos afetos humanos* (veja-se o esc. da prop. 57 da P.3). [grifo meu]

É exatamente porque os animais diferem em natureza de nós – como é possível aferir da doutrina da Parte 2 da *Ética* – que podemos não nos aliarmos a eles e, ato contínuo, dispormos de seus corpos como bem entendermos, em consonância com o nosso direito natural. O direito que temos sobre os animais é o mesmo que eles têm sobre nós: o direito da potência. Se há um animal mais forte do que o homem, aquele tem pleno direito de dispor deste como bem lhe aprouver para satisfazer suas próprias necessidades. E, no caso inverso, se o homem é mais forte que um animal, aquele tem também o direito de deste dispor como bem quiser. O direito que surge com a aliança social, que coíbe a violência física e instaura um regime político pacífico e organizado só se dá entre os homens, pois estes são entes de mesma natureza e dotados de razão. A reorganização da conduta, a contenção do apetite e do desejo, o respeito mútuo e as maneiras cordatas só podem existir dentro do regime de convivência humano, que é um ambiente artificialmente forjado pela razão como um instrumento e uma arma de sobrevivência. As relações com o mundo exterior, com o mundo extra-humano, que estão fora deste ambiente climatizado, são as relações dos entes em estado de natureza, em que o princípio diretor é o direito natural, ou seja, o direito da potência individual, do desejo e do apetite em ação. Em suma, a nossa relação com os animais permanece, por esses motivos, uma relação natural de força, prevalecendo tão somente o direito bruto do domínio físico pelo mais forte.

Para concluir, apesar do naturalismo de Espinosa ser cada vez mais associado como um instrumental teórico para movimentos e correntes de caráter ecológico, no que toca aos animais,

o seu texto é cerrado. O filósofo é claro e direto em suas posições. Os animais sentem, mas sua natureza é radicalmente diferente da nossa, humana, o que nos permite dispor deles segundo a nossa vontade, de acordo com o direito natural universal da relação entre potências desiguais. Quanto a este ponto, parece que não há tergiversação ou flexibilização interpretativa possível. Entretanto, existe, a meu ver, um dispositivo textual relacionado a um tipo de situação pelo qual poderíamos defender uma posição diferente a despeito do próprio Espinosa e a partir de sua própria metafísica, facultando-nos então considerar a possibilidade fundamentada racionalmente de uma aliança entre homens e animais. Porém, é importante ressaltar, um caso que não está presente nos textos de Espinosa e nem está no seu horizonte de reflexões, mas pode se seguir de uma certa interpretação de sua teoria.

Como já dito, Espinosa deixa claro que a manutenção e bom funcionamento da sociedade civil é um tema de interesse pessoal para todo ser humano. Se todo ser possui um impulso para a própria conservação, o ser humano em particular, por ser dotado de razão, chega à conclusão de que a sua conservação individual não é oposta à conservação coletiva; ao contrário, pela formação do estado político, a mais perfeita conservação individual coincide inteiramente com a conservação coletiva, visto que por esta cada indivíduo ganha a força e a proteção suplementares da comunidade da qual faz parte. Essa transição do estado de natureza para a associação civil se baseia num tipo de princípio ou axioma da ontologia dos seres particulares segundo a qual eles buscam o melhor para si, tendo em vista seu impulso primário de autopreservação, de modo que é pela “lei universal da natureza que ninguém renuncie ao que julga ser bom, a não ser pela esperança de um bem maior ou pelo receio de um dano também maior, nem aceite um mal senão para evitar outro pior ou pela esperança de um grande bem” (TTP, cap. XVI, §6). A transição do estado de natureza para uma aliança política é, em sua origem, uma escolha racional,²³ pois abandona-se um estado que se pode fazer tudo, mas com total insegurança, para um estado de contenção de conduta, mas onde se obtém melhor prospecto de vida. Passa-se, em suma, de um estado pior para um estado melhor. O ponto

²³ “Não é menos verdade, e ninguém pode duvidar, ser muito mais útil aos homens viver em conformidade com as leis e injunções da razão, que tendem unicamente, como o dissemos, ao que é realmente útil aos homens. Além disso, não há ninguém que não deseje viver ao abrigo do medo, tanto quanto se possa, e isso é inteiramente impossível enquanto for permitido cada um fazer o que lhe agrada, não sendo reconhecidos à razão mais direitos do que ao ódio e à cólera. Com efeito, ninguém vive sem angústias entre ódios, inimizades e artimanhas, e não há ninguém, por conseguinte, que não tente escapar-lhes, na medida em que for possível. Que se considere ainda que, se as pessoas não se ajudam mutuamente, vivem os homens muito miseravelmente; que se não cultivam a razão, permanecem submetidos às necessidades da vida, como mostramos no capítulo V; e então se verá claramente que, para viver em segurança e o melhor possível, os homens tiveram necessariamente de se unir em um corpo e por aí fizeram com que o direito que cada um tinha naturalmente sobre todas as coisas pertencesse à coletividade e fosse determinado não pela força e o apetite individual, mas pela potência e vontade de todos em conjunto.” (TTP, cap. XVI, §5).

central é que a posição de Espinosa sobre a política e sobre a exclusividade dos homens no estado político se baseia no que entende por essência atual de todas as coisas, que é seu esforço para perseverar no ser (E3P6 e E3P7). Por isso sua estratégia se funda na tentativa de expurgar aquilo que é estrangeiro e potencialmente perigoso ao mundo humano, sendo esse o meio de o isolar de elementos potencialmente destrutivos. Pois bem, mas e se se arranjasse um tal estado de coisas na Natureza em que, na verdade, a admissão desses elementos ou, no mínimo, uma espécie de pacto de não agressão com eles se tornasse mais útil para a preservação humana que o seu contrário? A expansão da aliança política humana em direção a uma aliança cosmopolítica com os animais, assim, poderia ser pensada caso se se arranjasse historicamente uma disposição conjuntural em que a cooperação ou a atitude pacífica dos homens em relação aos animais fosse mais racional que o seu oposto. Isto é, um estado de coisas em que homem tivesse mais a ganhar em termos de chances de sobrevivência e autopreservação em um estado de convivência pacífica com os demais entes, preservando-lhes o direito à vida, do que se exercesse os seus direitos ontologicamente fundados de predação diante de uma potência inferior. Somente em um estado em que a aliança com entes irracionais fosse ela mesma mais racional do que a não aliança; em que os homens ganhassem mais chances de permanecer na existência *junto* aos animais do que *contra* os mesmos. É então pela relação entre a determinação para a autopreservação do homem e os meios pelos quais essa determinação pode se materializar eficientemente em um determinado arranjo de coisas da Natureza que é possível rever a posição textual de Espinosa sobre os animais permanecendo fiel aos seus pressupostos filosóficos. Para se perpetuar, o homem talvez precise pensar não apenas nas condições que tornam melhor a sua vida no seio de uma comunidade exclusivamente humana, mas também acrescer o cálculo de suas relações com a alteridade. Em conjunção com uma política, a adição de uma dimensão cosmopolítica que não consiste somente numa postura de defesa e ataque, porém também de conciliação e composição apaziguadora pode ser a estratégia mais racional de sobrevivência em certos momentos históricos. Por consequência, mesmo sendo a posição direta e explícita do autor a de conflito do homem com a alteridade, creio que esta não seja uma cláusula pétrea de seu pensamento, mas uma posição historicamente contingente.²⁴ A base fixa do sistema, o impulso de conservação, pode se realizar por diferentes meios em diferentes momentos de acordo com as particularidades das circunstâncias. Talvez, para os leitores de Espinosa do século XXI, esse estado de coisas que urge composição cosmopolítica com a alteridade tenha chegado e se faça

²⁴ Afinal, todos os corpos convêm quanto a certas coisas (E2 lem.2). Logo, homens e animais podem compor e concordar em natureza sob certos aspectos.

imperativa uma releitura da posição do filósofo nos próprios termos de seu sistema, procurando atualizar e mobilizar o espinosismo para os desafios de um novo tempo.

Bibliografia

- CHAUÍ, Marilena. *A Nervura do Real II*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- COTTINGHAM, John. "A Brute to the Brutes?": *Descartes' Treatment of Animals*. Cambridge University Press, Vol. 53, Issue 206, October 1978, p. 551-559.
- DELEUZE, Gilles. *Spinoza, philosophie pratique*. Paris: Éditions de Minuit, 1983.
- DESCARTES, René. *Obra escolhida*. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1963.
- ESPINOSA. *Breve-Tratado*. Belo Horizonte: Autêntica, 2014.
- ESPINOSA. *Ética*. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.
- ESPINOSA. *Tratado Teológico-Político*. São Paulo: Perspectiva, 2014.
- GAUKROGER, Stephen. *Descartes. Uma biografia intelectual*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ e Contraponto, 1999.
- HADOT, Pierre. *O que é a filosofia antiga?* São Paulo: Edições Loyola, 2014.
- LAÉRCIO, Diógenes. *Vidas e doutrinas dos filósofos ilustres*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2008.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1976.
- CORDERO, Nestor Luis. *A invenção da filosofia*. São Paulo: Odysseus, 2011.
- WILSON, Margaret. *Teoria do conhecimento em Spinoza*. In: GARRET, Don (Org.). *Spinoza*. São Paulo: Editora Ideias & Letras, 2011, p. 139-0.