

DETERMINAÇÕES ENTRE DESEJO E CULTURA NA FILOSOFIA DE SPINOZA

DANIEL SANTOS DA SILVA *

Desejo e cultura: dois temas complexos que aqui se envolvem em um só. Relacionar um e outro requer, de forma geral, que aceitemos uma boa margem de inexatidão e que avancemos, em sua mútua determinação, com cautela e a passos bem medidos. Cabe-nos, então, a princípio, restringir nosso campo conceitual e precisar, com a maior clareza que nos for possível, o sentido que cada um desses termos pode assumir dentro da perspectiva de uma filosofia da imanência, e mais especificamente ainda, na filosofia de Spinoza. Quanto ao primeiro dos termos, aparentemente não teremos dificuldade, já que, na ÉTICA, temos acesso à sua definição e sua importância na economia do livro não é implícita, antes pelo contrário, é fator fundante no que diz respeito às determinações do agir humano e na geometria dos afetos. Quanto à cultura, esta não é objeto de análise direta na obra do autor holandês, restando indícios que se aproximam mais ou menos daquilo que viria a constituí-la. Entretanto, esse fato não nos desestimula na presente investigação, pelo contrário, relacionar desejo e cultura nos aparece como um instigante exercício filosófico.

A questão que primeiramente nos interessa é a da determinação: seria o desejo que determinaria a cultura, ou, inversamente, a cultura é que forneceria elementos para a determinação do desejo? ¹ De maneira

diversa, essa indagação carrega em seu seio um paradoxo assinalado na Grécia clássica: a filosofia é um produto da cultura, e assim mesmo sua intenção é “compreender e explicar o todo da realidade”², na qual a própria cultura se insere. A filosofia procura então fundar a cultura “na ordem da explicação racional”³; produto do engenho cultural grego, a filosofia volta-se sobre si mesma e sua origem e tenta “ultrapassá-la” na forma de um saber universal. Para desenvolvermos um pouco essa questão, apontemos um primeiro fato: a filosofia de Spinoza, malgrado algumas interpretações que afirmam o contrário, é uma filosofia do movimento. O próprio expressar-se da substância em infinitos modos finitos é um indicador disso, na medida em que para tudo há de haver uma causa determinada e de que de tudo o que existe deve decorrer um efeito também determinado, o que acaba por firmar um movimento lógico que vai da causa para o efeito. Do ponto de vista do desejo, de sua própria definição decorre sua constituição enquanto atividade. Essa constatação nos é importante pelo seguinte: enlaçar o desejo com a cultura exige que tenhamos a ciência do dinamismo envolvido nesta, e que aquele seja entendido como um conceito dinâmico no qual está implicada a imanência e a relação com coisas exteriores, ou seja, como causalidade eficiente imanente e não causa final, cujos efeitos são indicadores de seu grau de realidade

* Doutorando em Filosofia na USP com orientação de Marilena Chauí, com o projeto *O conceito de indivíduo e sua realização na política em Espinosa*. Graduação e mestrado na UNIVERSIDADE ESTADUAL DO CEARÁ - UECE, sob orientação de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Atualmente escreve um livro em parceria com José Wilson da Silva, *O DESEJO EM PLATÃO E ESPINOSA*, é membro do GRUPO DE ESTUDOS DO SÉCULO 17 (FAPESP) e do grupo de estudos A FUNDAMENTAÇÃO POLÍTICA EM SPINOZA (CNPq).

¹ Toda coisa finita só pode ser determinada a agir e a existir por outra coisa finita, que é sua causa (EIP28); é nesse sentido que nos referimos à determinação, como causa, mesmo que parcial. A existência da cultura é abstrata, contudo há elementos bem concretos na constituição dessa abstração; assim, podemos afirmar que até certo ponto as causas determinantes da cultura são inteligíveis na medida em que existe uma idéia [Continua]

[Continuação da Nota 1] da essência de cada coisa no entendimento de Deus (e até certo ponto, como veremos, essas causas podem ser remetidas ou relacionadas com o desejo). Essa é uma perspectiva que abarca uma das vias de determinação anotadas acima. Contudo não há uma natureza humana em Spinoza, não enquanto um ente com existência real: isso significa que temos de trabalhar com uma multiplicidade infinita de potências existentes em ato, mesmo que cada uma dessas potências seja uma expressão certa e determinada da essência infinita da substância. Em outras palavras, as duas vias são pertinentes e não devem ser pensadas isoladamente, e essa é a nossa principal questão.

² Cf. Lima Vaz, *ESCRITOS DE FILOSOFIA III, FILOSOFIA E CULTURA*, p. 83.

³ *Ibidem*.

ou perfeição⁴. Assim a cultura não é causa final nem leva a uma, não é produto de uma atividade propriamente deliberada e projetada do homem, tampouco de Deus ou da Natureza. Como veremos, a potência humana não existe apesar da imaginação, sim a envolve e a traz consigo na maioria de seus atos. Por analogia, não podemos dizer que havia abrigos para o homem primitivo antes deste construir ou adaptar um. Da mesma forma devemos pensar a cultura, com base nas críticas realizadas por Spinoza no apêndice à Parte I da ÉTICA, em relação à causalidade final: mesmo que o homem aja tendo em mente um fim, o verdadeiro conhecimento das volições humanas envolve necessariamente o conhecimento das causas eficientes dessas volições.

Um dos aspectos presentes em grande maioria das definições de cultura envolve a criação e a superação de valores⁵, sejam morais, estéticos, políticos, etc., num processo incessante de diferenciação e autodiferenciação. Isso é movimento. Isso envolve o desejo. Outro aspecto essencial da cultura enquanto movimento constante é sua aceção de cultivo das capacidades humanas, de aprimoramento e de expressão determinada das faculdades humanas. Não se trata, assim, de um aprimoramento intelectual que a rigor pode ser tomado de um único indivíduo; embora esse tipo de “cultura” possa ser relacionado com o desejo, tal qual o concebe Spinoza, temo-lo por mais distante daquilo que aqui nos interessa: o movimento da cultura e sua constituição por meio da intersubjetividade⁶.

Spinoza, sem dúvida, teve em sua vida elementos que o instruíram bem a respeito de expressões culturais

bem específicas e diversas: de sua família gozou a herança de uma cultura hebraica que se desenvolveu na península ibérica, com todos os seus contornos cristãos (não só a imposição de alguns reis como o próprio convívio com os cristãos e com os muçulmanos acabaram por “diferenciar” os judeus daí em relação aos judeus de outras regiões da Europa)⁷; em sua comunidade foi educado por parte da ortodoxia judaica; e de sua vida na Holanda obteve contato direto com vertentes cristãs não-católicas, além de uma experiência comercial e artística que na época foram marcantes. Assim, por mais sutil que seja, há na filosofia de Spinoza um acento nas determinações históricas que marcam a “identidade” de um povo, de uma nação, etc. Por exemplo: tendo em vista a estrutura constitutiva do conhecimento do primeiro gênero, ou imaginativo, Spinoza analisa as funções dos mandamentos e das profecias na formação e na manutenção de uma coletividade específica, o povo Hebreu. Exemplo incompleto, visto que a cultura não é uma coletividade que se possa identificar simples e imediatamente com povo, nem nação. Mas ilustra bem a abertura que sua metafísica tem para o contexto local, para aquilo que os gregos entendiam como *techné*, ou produção de algo a partir das mãos humanas; isso pelo tratamento diferenciado que é dado à imaginação e à sua potência.

É erro corrente hoje identificar cultura e manifestação artística; identificação que não só empobrece as possíveis definições de cultura, como nos deixa aquém de nosso objeto. A rede afetiva que produz as expressões culturais que se autodiferenciam ou se fundem com outras se manifesta de formas variadas e imprevisíveis, conforme o tempo, o espaço e as condições nas quais se realizam. O homem, e isto o atesta não só o olhar histórico, mas também o filosófico, tende a sempre produzir ou transformar em algo novo aquilo que lhe está disponível; com um martelo de pedra, forja um martelo de ferro, para apropriarmos-nos da metáfora do TIE.

A condição ontológica do homem existente em ato, na filosofia de Spinoza, é bem exata: é um modo, uma afecção da substância única, cuja potência é infinita. É um corpo e é a idéia desse corpo, uma mente. A imanência da substância aos seus modos faz com que sejamos parte da potência da substância, uma expressão bem certa e determinada da afirmação absoluta que é sua essência. A finitude do modo demarca uma especificidade em relação a sua potência:

⁴ Sobre a diferença entre causa eficiente imanente e causa eficiente transitiva, conferir Marilena Chauí em A POLÍTICA EM ESPINOSA. Cito: “Na causalidade eficiente transitiva, algo recebe o nome de causa ao produzir um efeito e deixa de ser causa depois de havê-lo produzido. A causa e o efeito são dois seres positivos que podem ser pensados separadamente, ela antes e depois de produzi-lo, ele, depois de ser produzido. Em contrapartida, uma causa eficiente é dita imanente quando seu ser é atividade que se exprime nos efeitos que produz e que dela não se separam porque são suas expressões determinadas. Em outras palavras, a causa eficiente imanente é uma atividade na qual causa e efeito não preexistem à ação nem subsistem sem a ação.”

⁵ DICIONÁRIO DE FILOSOFIA, J. Ferrater Mora, Tomo I, Loyola, 2000, p. 626-627.

⁶ A subjetividade em Spinoza não é algo definido, fechado, por isso é importante sublinhar que a intersubjetividade aqui é dita em seu sentido fraco. Transindividualidade pode também ser usado neste contexto, mas é tão inexato quanto intersubjetividade. O fato é que tratamos de relações entre pessoas (mesmo que tomadas conjuntamente enquanto povos, nações, etnias, etc.), relações que não excluem a relação com o meio e com o tempo.

⁷ SPINOZA, SU VIDA..., Dujovne, p. 22.

sua existência será sempre um esforço (*conatus*), que é identificado à essência atual de cada coisa. Duas espécies de potências, ou melhor, dois graus de potência são aqui delineados: de um lado, uma potência infinita, que não pode ser determinada por nada exterior; essa é a potência da substância, que cria infinitas coisas, enfim, tudo aquilo que pode cair sob seu intelecto. Do outro, uma potência finita, que como tal é necessariamente determinada por algo exterior, cuja ação é limitada por sua finitude. Vejamos a definição de liberdade que Spinoza dá na primeira parte da ÉTICA: “Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada” (EIDef.7). A primeira parte da definição refere-se à substância, e a segunda parte a seus modos, entre os quais se localiza o homem. Isso constitui, de certa forma, a ontologia do modo em seu esqueleto e abre duas trilhas no terreno da natureza humana. Ambas envolvem o conhecimento, pois uma trilha é a passional, em que o conhecimento é inadequado, imaginativo, uma outra do conhecimento adequado, ativo, concernente ao entendimento. As duas trilhas se cruzam, coexistem, mas não devem ser confundidas, correspondendo cada uma a um grau de autodeterminação diverso. Para pensarmos o homem temos de pensá-lo como esse esforço, *conatus*, essencialmente desejo. A perspectiva que escolhemos abordar passa pela caracterização ontológica do desejo, que no homem implica a necessidade das determinações exteriores para o seu exercício valorativo. A cultura é uma expressão certa e determinada da potência humana e de suas estratégias afetivas, pois é uma “organização” dos afetos que marca coletivamente as essências atuais e singulares enquanto tem alguma coisa de ativa. Mesmo parcialmente ativa, essa essência-potência é um esforço de perseverança na existência e é busca pelo aumento da potência de agir e de pensar. É sempre, necessariamente, afirmação. De fato, essa crítica se dirige aos que consideraram os afetos e suas relações com o modo de vida dos homens como algo fora da natureza. Embora se tratem de formulações filosóficas, acabam caindo, tais análises, dentro da esfera dos preconceitos que se baseiam na liberdade da vontade humana. Assim, essas filosofias “atribuem a causa da impotência e da inconstância não à potência comum da natureza (*communi naturae potentiae*), escreve Spinoza, mas a não sei qual defeito

da natureza humana [...]” (EIIIPref.). E, principalmente, a cultura também é ou mesmo pode tornar-se causa desse aumento de potência. É uma mútua determinação, embora na ordem lógica a fundemos numa ontologia do desejo que não é senão um braço da ontologia geral.

Em outras palavras, a passividade é um movimento necessário na natureza humana e visto com ênfase no prefácio à terceira parte da Ética e na crítica a quem insiste em conceber o homem como “*imperium in imperio*”; é na esfera do primeiro gênero do conhecimento que o homem é dito passivo: concebe por imagens e marcas corporais e sua ordem é diversa da que segue o intelecto nas suas leis de adequação da idéia, ou mais corretamente, a imaginação segue a ordem comum da natureza, aquela habitual aos sentidos, enquanto o entendimento reflete a ordem das coisas do ponto de vista da eternidade, não concebe singulares, sim propriedades comuns que perpassam a parte e o todo. É certo então que se tratam de diferentes graus de conhecimento, mas eles têm algo significativamente comum e que está ilustrado na nona proposição da terceira parte, cito: “A mente, quer enquanto tem idéias claras e distintas, quer enquanto tem idéias confusas, esforça-se por perseverar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente desse seu esforço”. Aqui é dito algo importante que diz respeito a um sentido primeiro para o qual aponta a essência atual de cada coisa, sentido que se confunde com a causalidade eficiente (pois qualquer sentido que remeta a uma causalidade final é um absurdo para a filosofia de Spinoza) e que, em relação à imaginação, desdobra-se na décima segunda proposição dessa parte, que é “A mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir no corpo”. A cultura é um produto dessa atividade desejante da imaginação que acaba por fomentar elementos exteriores que determinam a essência-cupiditas do homem a fazer algo por uma afecção que nela se verifica.⁸ Desse ponto de vista, a imaginação pode ser encarada como uma virtude, desde que seus produtos não se confundam com a atividade do intelecto “puro”.

Essa atividade imaginativa ditada pela essência-potência do homem pode ser tão múltipla quanto a combinação de afetos que podem ter lugar no homem e que se reflete nitidamente na multiplicidade das expressões culturais e em suas perenes modificações. O nível de complexidade dos corpos é diretamente

⁸ Cf. a primeira definição dos afetos, terceira parte.

ligado à capacidade de afetar e de ser afetado de um modo singular (as paixões também põem nossa potência de agir); muitas das questões relativas à mente, como a natureza da consciência⁹, por exemplo, e o *ingenio* humano remetem à complexidade – em razão dela podemos amar e odiar um mesmo objeto – física presente na composição dos corpos. A possibilidade de ser livre, de conhecer a necessidade presente nas coisas, liga-se diretamente à capacidade de ser afetado e de afetar que têm os corpos (EIVP38). Não precisamos desenvolver este ponto, somente salientar sua importância no que diz respeito à criação humana a partir de sua constituição.

O desenrolar dessas expressões culturais nos envia à diversidade, mas ao mesmo tempo em que aponta semelhanças estruturais, tanto nas miríades de essências singulares (toda essência para Spinoza é singular) envolvidas num construto cultural como nos efeitos advindos dos encontros que causam uma paixão qualquer; essa semelhança, essa recorrência é elemento constituinte na organização dos afetos referida anteriormente. Em *LA STRATHÉGIE DU CONATUS*, Laurent Bove salienta as seguintes vertentes do *conatus*: como hábito, como princípio de prazer e como memória. Do primeiro, afirma: “[...] é a aptidão (ou potência espontânea) do corpo para ligar, desde a primeira experiência, duas ou mais afecções, sejam elas simultâneas ou sucessivas”¹⁰. Essa aptidão é o próprio *conatus*, e sua contenção no primeiro gênero de conhecimento¹¹ é o que engendra a moral enquanto conjunto de proposições que afirmam o certo, que é identificado a um dever-ser, em contraposição ao errado. Assim, o dever-ser pode diferir e na maioria das vezes difere do fato, daquilo que é. Essa espécie de moral que segue os ditames da imaginação, embora se pretenda transcendente e universal, é histórica e não tem outro fim senão uma organização dos afetos tendo em vista o “melhor” e envolve uma coletividade que

se assemelha em certas características epistêmicas e afetivas. A moral, nesse sentido, não envolve um conhecimento adequado, mas se inscreve como produto da natureza humana, enquanto esta é modalidade determinada da essência divina e tem o desejo como causa eficiente na criação de valores. A moral, nesses termos, é uma construção cultural.

Por isso a instituição da política tem de ser entendida pelo mesmo viés: diferenciam-se os modos específicos do arranjo político (aristocracia, monarquia, democracia) mas todos seguem o princípio de prazer que é a efetivação do *conatus*, ou do desejo enquanto essência do homem. De fato, entendemos melhor a fundamentação da política em Spinoza quando percebemos que não só paixões negativas (medo, esperança) engendram o campo político, mas paixões alegres também, paixões que revelam semelhanças¹² entre diversas essências singulares e que podem ser expressas como desejo de segurança e de paz¹³ para que se possa exercer de forma mais ampla as potências do corpo e da mente. Como o estado de natureza não é abolido por uma razão “contratante”, o pacto que firma a cidade tem uma organização passional que se submete completamente às regras da natureza humana. A expressão política também é uma construção cultural, ao passo que a fundamentação da política é um dos pilares para o entendimento das possibilidades das expressões culturais. As idéias imaginativas são afecções do nosso corpo que representam as coisas como presentes, e no processo de organização dos afetos singulares que se assemelham em natureza é “enquadrada” numa ordem que diz respeito ao corpo humano, mas envolve a natureza dos corpos exteriores.

A estrutura ontológica e cognitiva do homem é um fluxo que pode ser verificado em várias esferas; desde a perspectiva biológica, tendo em vista a auto-organização do corpo que promove a existência por uma duração indeterminada, até a perspectiva

⁹ Lia Levy, *O AUTÔMATO ESPIRITUAL...*, p. 476.

¹⁰ Tradução nossa. p. 24 e 25.

¹¹ Fica a questão: até que ponto não é a razão que cria as medidas que delimitam uma ação moral? Quanto a isso, não podemos afirmar nada com certeza. Contudo, lembramos que, na prática humana, algo tão complexo quanto a moralidade dificilmente pode ser remetida a um único gênero de conhecimento, desprezando assim a “presença” simultânea de todos (principalmente os dois primeiros) na mente humana. Enviamos aqui ao Apêndice à primeira parte da *ÉTICA*, no qual Spinoza chama de modos do imaginar (*imaginandi modos*) coisas como o bem e o mal, explicitando sua gênese.

¹² A questão da semelhança é muito importante no desenvolvimento da *ÉTICA* de Spinoza. Sob vários aspectos. Uma consequência necessária da análise dedutiva da essência humana é a de que, dentre as coisas singulares, nada é mais útil ao homem do que o homem pela semelhança entre naturezas, o que se encontra na quarta parte da *ÉTICA*. Uma das proposições mais relevantes em relação a isso é: “Por imaginarmos que uma coisa semelhante a nós e que não nos provocou nenhum afeto é afetada de algum afeto, seremos, em razão dessa imaginação, afetados de um afeto semelhante.” (EIIIP27).

¹³ *TRATADO TEOLÓGICO-POLÍTICO*, p. 237.

psicológica, na qual a mente propicia estratégias de adaptação e meios para um alcance maior do poder de compreensão. Em todas essas perspectivas, e não poderia ser de outra forma, faz-se necessária a interação entre um indivíduo e o meio que o afeta, tanto para a renovação do corpo como para a conexão das idéias. A limitação é essencial na compreensão das propriedades da natureza humana, e é na imaginação que mais se manifesta essa determinação necessária advinda do exterior. Se algo pode ser admirado por nós na filosofia de Spinoza, caso a comparemos com várias outras, é que sua ontologia da substância eterna prepara a ética propriamente dita, na qual não há valoração senão do ponto de vista da causalidade eficiente: é o desejo e sua constituição essencial que, mantendo relações ininterruptas com as coisas exteriores, produz a variação afetiva que é descrita geometricamente nas terceira e quarta parte da ÉTICA. A partir disso, a imaginação não deve ser tratada como um gênero de conhecimento a ser ultrapassado em nome da excelência moral do homem, pois é inseparável do conhecer humano e só difere da razão no grau de adequação das idéias, a ponto de as duas “modalidades” cognitivas poderem coexistir no mesmo homem ao mesmo tempo em relação ao mesmo objeto. Eticamente, pois, a imaginação pode ser uma aliada da virtude, já que é capaz de facilitar a atividade humana e mesmo, quando as paixões são alegres, induzir à formação de noções comuns, objeto do segundo gênero. Isso é o que pode ser chamado de “imaginação ativa”, e insistimos em chamá-la dessa forma porque pode ela ser encarada como virtude.

A memória é um poder da imaginação que é um instrumento para a produção humana, isso não se discute. A atuação da memória no arranjo dos afetos é vasta, pode ir desde uma associação propositalmente efetivada, como por exemplo associar um ato de ignomínia sofrido a um ato de amor como resposta dada, até a criação artística, que é a junção de elementos imaginativos e sua concatenação de forma mais ou menos deliberada. De fato, não é possível conceber a criação humana senão em um mundo dado, vivido, como defende o filósofo francês Merleau-Ponty: um romance, um quadro, e tudo o que está dito nele (e não dito também, pois há muita coisa que se acumula justamente nos espaços entre as palavras e entre os traços – como também nos espaços “vazios” que se justapõem entre as consideradas manifestações propriamente culturais) pressupõe uma iniciação ao

mundo, “ao universo de possíveis que detém um corpo humano, uma vida humana”.¹⁴

A cultura, ou melhor, aquilo que podemos considerar como expressões culturais, são estratégias espontâneas do desejo, basicamente em forma imagens que podem alcançar uma complexidade enorme e na maioria das vezes difíceis quando se trata de remontar a sua origem no tempo. O desenvolvimento cultural não é um avanço em direção a algo mais próximo de um fim real, de uma finalidade objetiva; a cultura, em suas determinações básicas, não avança nem retroage, não é mais perfeita ou menos perfeita. Não há fim, pois o começo é o fim. É o desejo “visando” a seu próprio desenvolvimento a causa dessas expressões bem específicas, lidando com uma variedade infinita de afetos, de corpos, de idéias, de reações a cada encontro efetivado. Se a complexidade da cultura não pode ser medida, é justamente porque a complexidade do corpo humano também não.



¹⁴ SIGNES, p. 95.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOVE, Laurent. **La Stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza**. Paris: J.Vrin, 1996.

CHAUÍ, Marilena. **A Política em Espinosa**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

DUJOVNE, Leon. **Spinoza; su vida, su epoca, su obra, su influencia**. Buenos Aires: Inst. Fil. Fac. Filosofia y Letras, 1941.

LEVY, Lia. **O autômato espiritual, a subjetividade moderna segundo a Ética de Espinosa**. Porto Alegre: L&PM, 1998.

MERLEAU-PONTY, Maurice. **Signes**. Paris: Gallimard, 1960.

MORA, José Ferrater. **Dicionário de Filosofia**, V.1. Tradução de Maria Stela Gonçalves, Adail U. Sobral, Marcos Bagno e Manuel J. Palmerim. São Paulo: Loyola, 2000.

SPINOZA, Benedictus. **Ética**. Tradução e notas de Tomaz Tadeu. Edição Bilingüe. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

_____. **Tratado teológico-político**. Tradução, introdução e notas de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

_____. **Tratado da reforma do entendimento**. Tradução de Abílio Queirós. Edição Bilingüe. Lisboa: Edições 70, 1987.

VAZ, Henrique Cláudio de Lima. **Escritos de filosofia III: filosofia e cultura**. São Paulo: Loyola, 1997.

