

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE - ICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

André Luís Bonfim Sousa

**A RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA:
UM PARALELO ENTRE ESPINOSA E FEUERBACH**

**FORTALEZA - CE
2009**

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
INSTITUTO DE CULTURA E ARTE - ICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

André Luís Bonfim Sousa

**A RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA:
UM PARALELO ENTRE ESPINOSA E FEUERBACH**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado em
Filosofia da Universidade Federal do Ceará, como
requisito parcial à obtenção do título de Mestre.

Área de Concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas

**FORTALEZA - CE
2009**

Dissertação a ser defendida e avaliada em 02 / 03 / 2009, pela banca examinadora constituída pelos professores:

Prof. Dr. Eduardo Ferreira Chagas – Orientador

Prof. Dr. Konrad Christoph Utz – Argüidor

Prof. Dr. José Expedito Passos Lima – Argüidor

*Para meus amigos, familiares e, in memoriam,
Luís Andrade Sousa (pai) e Deusdedit Soares
Costa (avô).*

*O Mundo não se fez para pensarmos nele
(Pensar é estar doente dos olhos)
Mas para olharmos para ele e estarmos de acordo...*

*Eu não tenho filosofia; tenho sentidos...
Se falo na Natureza não é porque saiba o que ela é,
Mas porque a amo, e amo-a por isso
Porque quem ama nunca sabe o que ama
Nem sabe por que ama, nem o que é amar...*

*Amar é a eterna inocência,
E a única inocência não pensar... .
Alberto Caeiro, heterônimo de Fernando Pessoa.*

*Nullas ex omnibus rebus, quae in protestate mea non sunt, pluris facio,
quan cum Viris veritatem sincere amantibus foedus inire amicitiae.
Baruch de Espinosa.*

AGRADECIMENTOS

A FUNCAP (Fundação Cearense de Apoio a Pesquisa) e ao PROCAD/CAPES (Programa Nacional de Cooperação Acadêmica) entre a UFC e a PUCRS, pelo indispensável apoio financeiro.

A Universidade Federal do Ceará.

Ao Prof. Dr. Eduardo Chagas, pela orientação, solidez das sugestões e amizade.

Ao Prof. Dr. Expedito Passos, pela meticulosa correção do trabalho.

Ao Prof. Dr. José Maria Arruda, sob cuja orientação me iniciei na leitura de Espinosa.

Aos professores do mestrado em Filosofia, em especial Ivanhoé Leal, Konrad Ütz, Manfredo Oliveira, Maria Aparecida Montenegro e Kleber Carneiro, pelo constante incentivo e aprendizado.

A Abrahão Sampaio, Freddy Costa e Italo Wander, pela sincera e preciosa amizade.

Aos meus familiares.

A Viviane Pereira, pelo amor, apoio e confiança, sem os quais o presente trabalho não teria sido escrito.

E a todos que possibilitaram, por via direta ou indireta, a realização deste trabalho.

RESUMO

O objetivo do presente trabalho é precisar o que se pode compreender pela relação Homem-Natureza nos pensamentos de Espinosa e Feuerbach. Intentamos promover um paralelo entre os dois filósofos, no qual procuramos, de maneira clara e sistemática, evidenciar semelhanças e diferenças, convergências e divergências e, por conseguinte, apresentar as grandes linhas de pensamento destes filósofos. A problemática acerca da relação Homem-Natureza está no limiar dos pensamentos de Espinosa e Feuerbach, isso porque em ambos evidencia-se a seguinte noção: não podemos conceber a natureza sem o homem nem o homem sem a natureza. Diante disso, nossa estratégia consistiu em, por meio de uma exposição imanente às obras capitais de ambos e também na confrontação destas, explicitar que Espinosa e Feuerbach visam apresentar uma compreensão *sui generis* do homem como inteiramente humano. Pretendemos explicitar que essa compreensão não abre espaço para uma moral de super-homem ou de antinatureza. Ela se propõe, por um lado, saber o que pode o homem, na medida em que ele é naturalmente portador de certa potência de conhecer e compreender e, sabendo, identificar as condições por meio das quais ele está em condições de fazer tudo o que “pode”, tendo em vista sua liberdade, e não mais que isso. Por outro lado, ela tem por escopo conceber autonomia e dignidade à Natureza, a qual é considerada por Espinosa e Feuerbach como o fundamento e a causa do homem. Com base em tais questões, concluímos o presente trabalho completamente seguros de que a retomada crítica dos pensamentos de Espinosa e Feuerbach, pensando com eles as questões da modernidade e da contemporaneidade, da crise ecológica da relação Homem-Natureza, entre outras questões fundamentais como individualismo e fragmentação de valores, se torna propício e mesmo urgente.

Palavras-chave: Filosofia da Natureza; Feuerbach; Espinosa.

ABSTRACT

The aim of this work is to comprehend the relationship between Man and Nature in Espinosa and Feuerbach's works. We did a parallel between the two philosophers, where we tried to make clear similarities and differences. The question of the relationship between man and nature is in the middle of Espinosa and Feuerbach philosophies. In both is clear the following notion: we can't to know the nature without the man and we can't to know the man without the nature. In this way, we tried to show one interesting man comprehension presented of Espinosa and Feuerbach. For one hand, this comprehension wants to know: what the man can? For other hand, it wants to give autonomy and dignity to Nature, considered by Espinosa and Feuerbach as the fundamental and cause of Man. With these questions, the word ends showing the importance of Espinosa and Feuerbach to resolve and comprehend the Modern and Contemporary questions, as ecological crisis, individualism and values fragmentation.

Key-words: Philosophy of Nature, Espinosa, Feuerbach

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO, 8

CAPÍTULO I – A RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA: O DELINEAMENTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DE UM TEMA, 15

§ 1. 1. O Homem: Parte ou não-Parte da Natureza? A Cosmologia Grega, Estóica e o Cristianismo, 15

§ 1. 2. A Problemática da Relação Homem-Natureza na Modernidade: Descartes, Bacon e Kant, 20

CAPÍTULO II – ESPINOSA: A QUESTÃO DO *IMPERIUM IN IMPERIO*, 26

§ 2. 1. *Deus sive Natura*, 27

§ 2. 2. O Homem, 38

§ 2. 3. O *Conatus*, 44

§ 2. 4. *Sub specie aeternitatis*, 52

§ 2. 5. A Recepção de Espinosa pelo Idealismo Alemão: Fichte, Schelling e Hegel, 63

CAPÍTULO III – FEUERBACH: O HOMEM INTEGRAL E A AUTONOMIA DA NATUREZA, 73

§ 3. 1. O Conceito de Homem em Feuerbach, 73

§ 3. 2. O Conceito de Natureza em Feuerbach, 81

§ 3. 3. Feuerbach e Hegel: Um Excurso Necessário, 88

§ 3. 4. A Filosofia da Sensibilidade, 93

CAPÍTULO IV – SOBRE A RELAÇÃO FEUERBACH – ESPINOSA, 99

§ 4. 1. Feuerbach e Espinosa: Pontos de Convergência, 99

§ 4. 2. *Aut Deus aut Natura*: ou Deus ou a Natureza, 104

§ 4. 3. A Negação Teológica da Teologia, 109

§ 4. 4. Feuerbach e o Panteísmo Espinosano: Espinosismo ou Panteísmo?, 113

CONSIDERAÇÕES FINAIS, 118

REFERÊNCIAS, 121

INTRODUÇÃO

A natureza, compreendida como totalidade que engloba o homem ou mesmo como força interior, vital, propiciadora de uma ordem ao mundo, esteve sempre presente na reflexão filosófica, tendo sido formulada, representada e problematizada no decorrer dos tempos. É, portanto, uma questão recorrente da história da Filosofia. Da mesma forma, a reflexão sobre o homem permanece no centro das mais diversas expressões da cultura: Mito, Literatura, Ciência, Filosofia, *Ethos* e Política¹. Por um lado, o homem, como entidade biológica, é descrito como um ser instalado na natureza e que nela se encontra em constante interação adaptativa e modificadora, de acordo com as suas conveniências biológicas e com o seu espírito projetivo. Por outro lado, o homem também é descrito no sentido de uma estrutura que experimenta modificações pela ação que o ambiente realiza sobre ela, de modo que, instalado na natureza e estendido por toda ela, está em relação e interação com o ambiente físico que o rodeia, e de idêntica maneira com o ambiente social e histórico.

Como podemos observar nos inúmeros e recorrentes debates acerca da relação Homem-Natureza, que ganharam força precisamente desde a segunda metade do século XX com epíteto de “crise ecológica”, as grandes questões na ordem do dia relacionam-se, antes de qualquer coisa, com problemas éticos relativos aos nossos procedimentos para com a natureza. Entre muitas outras, trata-se principalmente da questão de saber até que ponto devemos ou podemos “domar a natureza”, ou se nos é permitido submeter a natureza inteiramente aos nossos planos e projetos, manipulando-a e dirigindo-a em função dos nossos interesses, ou se, pelo contrário, não nos devemos antes nos submeter a limites por nós mesmos estabelecidos, respeitando a natureza a ponto de renunciar a certas atitudes de conquista da mesma.

Com o presente trabalho objetivamos precisar o que se pode compreender pela relação Homem-Natureza no pensamento de dois grandes expoentes da Filosofia: Baruch de Espinosa (1632-1677) e Ludwig Feuerbach (1804-1872). O próprio título do trabalho já antecipa nossa pretensão, sugerindo o confronto das reflexões de ambos os autores no tocante à presente problemática. Esse confronto permite-nos ter uma visão

¹ Cf. HENRIQUE C. L. VAZ, S. J. *Antropologia Filosófica I*. 6ª Edição. São Paulo: Loyola, 1991, p. 9.

sui generis de uma orientação filosófica que faz a defesa de um pensamento não manipulador e dominador da natureza, pois visa dar autonomia e dignidade à mesma. Nossa hipótese básica consiste na afirmação de que Espinosa e Feuerbach estão inseridos nessa orientação. Nosso itinerário consiste em assegurar que tal argumentação se mantém no contexto dessa orientação. Nesse sentido, pretendemos depreender das reflexões de Espinosa e Feuerbach alguns aspectos importantes de seus pensamentos sobre a relação Homem-Natureza, bem como os mecanismos explicativos que os sustentam.

Almeja-se, para tanto, promover um paralelo entre os dois filósofos, a fim de destacar as semelhanças e diferenças, convergências e divergências, e, por conseguinte, apresentar as grandes linhas de pensamento de Espinosa e Feuerbach que, embora tenham vivido em épocas distintas, por muito tempo foram injustamente relegados ao esquecimento e a má compreensão pela Filosofia. Isso ocorre, sobretudo, em relação a Feuerbach, o qual se preferiu inseri-lo ou no movimento de dissolução e crítica do hegelianismo (o grupo dos “jovens hegelianos”), ou compreendê-lo apenas como um elo de transição entre Hegel (1770-1831) e Marx (1818-1883), determinando, por antecipação, e de um ponto de vista extrínseco, os aspectos que deviam ser realçados no cumprimento dessa tarefa de mediador entre duas doutrinas triunfantes. Essa compreensão contribui para acentuar a imagem de um pensador menor ou mesmo neutralizado, no alcance inovador das suas idéias.

Tal fato é ainda fortemente sentido no cenário acadêmico nacional, no qual encontramos uma grande lacuna não só no tocante à pesquisa sobre a relação entre os dois filósofos, mas, em especial, nas pesquisas sobre Feuerbach, “um autor muito citado [...], mas pouco conhecido”². Diante disso, nossa proposta surge com a pretensão de contribuir para debates futuros sobre a presente problemática, algo que se justifica em razão de que não se tem conhecimento de outra abordagem semelhante à nossa no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Ceará (UFC), bem como no cenário acadêmico nacional. Visamos, por meio de uma exposição clara, sistemática e objetiva, minimizar a escassez de trabalhos sobre o presente tema. Estamos seguros de que a relevância e utilidade deste é também crucial para a sociedade

² SOUZA, D. G. *O Ateísmo Antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994, p. 9.

contemporânea, onde a perda da identidade do homem com a natureza surge como causa principal, por exemplo, da crise ecológica atual.

Nossa proposta se justifica também pelo fato de que a problemática acerca da relação Homem-Natureza é central nos pensamentos de Espinosa e Feuerbach. Certificamo-nos e precavemo-nos, primeiramente, de qualquer anacronismo e possibilidade de reflexão exterior, pois não pretendemos interpretar ambos os filósofos com base em uma problemática alheia ao pensamento deles. Pretendemos, ao contrário, valendo-nos precisamente de um tratamento imanente das obras de Espinosa e Feuerbach, tornar claro o sentido de uma noção unívoca presente nos mesmos: não podemos conceber a natureza sem o homem nem o homem sem a natureza. Numa palavra, antropologia filosófica e filosofia da natureza encontram-se relacionadas de tal maneira que uma pressupõe a outra. Compreender o sentido íntimo de tal relação fundamental permite-nos observar que a noção supramencionada visa apresentar uma compreensão do homem como inteiramente humano, sem abrir espaço para uma moral de super-homem ou de antinatureza, isto porque ela se propõe, antes de qualquer coisa, saber o que pode o homem, na medida em que ele é naturalmente portador de certa potência de conhecer e compreender e, sabendo, identificar as condições mediante as quais ele está em condições de fazer tudo o que “pode”, tendo em vista sua liberdade, e não mais que isso.

Optamos por dividir nosso trabalho em quatro capítulos: No primeiro, elaborar-se-á uma breve e panorâmica contextualização do delinear histórico-filosófico da problemática da relação Homem-Natureza. Com base num panorâmico excuro sobre a presente problemática, procuraremos responder à pergunta: o homem é parte ou não parte da natureza? Compreendendo a dificuldade da elaboração de um excuro completo, primeiramente orientaremos nossa exposição por meio da exposição de alguns aspectos da reflexão grega, estoica e cristã. Em seguida, explicitaremos alguns aspectos fundamentais da problemática da relação Homem-Natureza na Modernidade, na qual enfocaremos Descartes (1596-1650), Bacon (1561-1626) e Kant (1724-1804). Não consideramos esses três pensadores como a síntese da Modernidade. Ao contrário, nosso procedimento se justifica pelo fato de que temos em vista uma melhor compreensão e visualização das grandes linhas de pensamento de Espinosa e Feuerbach, bem como o fio condutor que ambas seguem, perante (e contra) a tradição filosófica.

Observar-se-á que Feuerbach e Espinosa contrapõem-se a toda tradição que afirma qualquer tipo de dualismo (corpo e alma, homem e natureza, etc.). Nesse ínterim, a crítica de Espinosa relaciona-se com a tradição teológico-filosófica e, principalmente, com Descartes. Observar-se-á que Feuerbach, aproximando-se do panteísmo espinosano, no qual ele observa a superação do dualismo entre espírito e natureza, também critica o dualismo cartesiano, bem como a tradição teológico-filosófica. Sua principal crítica relaciona-se, todavia, com uma problemática dominante em Kant e no Idealismo Alemão (Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854) e Hegel. Para Feuerbach, o problema do dualismo não foi superado por eles. Mesmo a recuperação do monismo espinosano, isto é, a doutrina da substância única, não foi suficiente para superar o dualismo.

O segundo capítulo analisa a obra capital de Espinosa: *Ética* (1675-1677). No Livro I (*De Deo*), trataremos especificamente de seu conceito de Natureza. Almejamos, nesse primeiro momento, revelar os aspectos basilares do panteísmo espinosano. Neste capítulo, orientaremos nossa reflexão por meio da problemática do *imperium in imperio*, (império noutro império) a qual Espinosa anuncia no Livro III da *Ética*. O ponto de partida dessa problemática consiste na afirmação, brevemente anunciada no Livro I, de que o homem, como um modo da natureza, se encontra subordinado às leis comuns naturais. Se não fora assim, afirma Espinosa no Livro III, seria concebê-lo como “um império noutro império”. Espinosa contrapõe-se à essa orientação. Esse contraponto revela-se na problemática do *conatus*. Para Espinosa, o *conatus*, isto é, esse esforço que todo ser possui para perseverar na existência, é o que simultaneamente aproxima e demarca o homem em relação aos outros seres ou modos da Natureza. Observar-se-á que Espinosa contrapõe-se radicalmente a qualquer doutrina que tome homem e natureza por rivais, isto é, como *imperium in imperio*. Para Espinosa, essa conduta, evidenciada pela tradição teológico-filosófica, tem por escopo a indicação de que a ética só pode ser fundamentada fora da Natureza, isto é, no homem soberano.

Nesse ínterim, explicitaremos que a pretensão essencial do sistema espinosano é o de fundamentar uma ética que, partindo de uma orientação monista, isto é, que afirma a existência de uma única substância, não precise orientar-se valendo-se daquelas dicotomias evidenciadas nas estruturas gerais da reflexão moderna sobre a *Ética*, isto é, entre vontade livre e desejo patológico, mente autônoma e corpo preso à heteronomia da

natureza, entre outras. Nesse sentido, observar-se-á que a ética espinosana tem como pressuposto fundamental a unidade da relação Homem-Natureza. Nos livros restantes (Livros IV e V), valendo-nos da explicitação das principais premissas da ética espinosana e de sua teoria dos afetos, perscrutaremos o sentido preciso que tem a liberdade no sistema de Espinosa. Em sua teoria dos afetos, observar-se-á que o desejo, compreendido mediante o seu duplo sentido, ou seja, como autoconservação e autoexpansão, é afirmado como motor fundamental da conduta humana. No sistema espinosano, essa afirmação envolve uma concepção do homem em relação à Natureza.

Concentrar-nos-emos, ainda, em alguns aspectos fundamentais do contexto da recuperação e recepção do pensamento espinosano realizada pelo Idealismo Alemão, onde enfocaremos, em particular, as críticas de Fichte, Schelling e Hegel a Espinosa. Trata-se de um procedimento que visa explicitar que Feuerbach é herdeiro de vários temas do Idealismo Alemão (por exemplo, a questão do dualismo). A recuperação e recepção de Espinosa é, precisamente, também uma delas. Feuerbach e o Idealismo Alemão evidenciam em que medida o sistema espinosano, apesar de seu esforço fecundo rumo à perfeição sistemática, parece encerrar em si virtualidades ou postulados latentes que o impedem de fixar-se definitivamente na forma em que ele pretendeu se fundamentar. Podemos afirmar de maneira precisa que isso não é motivo para decidir que esse sistema foi, na História da Filosofia, simplesmente adventício e sem importância. Isso porque, como procuraremos evidenciar, ocorre justamente o contrário. A influência de Espinosa é decisiva tanto para o Idealismo Alemão e para Feuerbach, quanto para a Filosofia Contemporânea. Nessa última, podemos observar a grande recuperação de uma série de postulados do sistema espinosano. Essa recuperação é feita sobretudo por Martial Gueroult, Pierre Macherey³, Dominique Janicaud, Gilles Deleuze e Antônio Negri.

No terceiro capítulo, orientamos nossa reflexão por meio de duas obras capitais de Feuerbach. N’*A Essência do Cristianismo (Das Wesen des Christentums)*, de 1841, trataremos de seu conceito de Homem. Este conceito reside na busca da fundamentação do homem integral, no qual todo e qualquer tipo de dualismo é condenado por

³ “Macherey, por exemplo, refazendo o percurso da leitura hegeliana de Spinoza, não se satisfaz em denunciar as profundas falsificações dela: indo muito mais longe, localiza no pensamento de Spinoza um alicerce de crítica antecipada da dialética hegeliana, um trabalho de fundação de um método materialista”. NEGRI, A. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993, p. 25.

Feuerbach. Para tanto, Feuerbach afirma ser preciso reconhecer o campo em que se dá a existência humana, isto é, um lugar que sirva de cenário para o desenvolvimento do homem. Esse campo não é possível ser apresentado por Feuerbach n'*A Essência do Cristianismo*. O próprio Feuerbach reconhece seu fracasso nesse intento. Nas *Preleções sobre A Essência da Religião (Vorlesungen über Das Wesen der Religion)*, de 1851, trataremos especificamente do conceito de Natureza. Nessa obra, que revela uma ruptura epistemológica com *A Essência do Cristianismo*, a Natureza surge como fundamento de toda a existência e passa a ser considerada por Feuerbach como um absoluto, ou seja, como eterna, não-criada, causa de si (*causa sui*), sem princípio nem fim. O conceito de natureza apresentado por Feuerbach revela, portanto, traços precisamente espinosanos. Nesse sentido, os pontos de convergências entre Feuerbach e Espinosa começam a se delinear em nossa exposição.

O itinerário do terceiro capítulo possibilita, portanto, que evidenciemos, de maneira precisa que o pensamento ou a doutrina de Feuerbach, como ele próprio reconhece nas *Preleções sobre A Essência da Religião*, deve ser resumido em duas palavras: Homem e Natureza. Essa sua orientação tem um escopo preciso: a volta à natureza. Essa volta supõe e exige uma volta ao homem integral, isso é, ao homem sensível, ao homem com necessidades. Com ela, Feuerbach pode fundamentar a unidade da relação Homem-Natureza e fornecer, por conseguinte, as bases para um novo modo de pensar, um novo posicionamento do homem no cosmos.

Por fim, aprofundaremos e evidenciaremos a recepção de Espinosa elaborada por Feuerbach, apenas anunciada no capítulo precedente. No quarto capítulo, destacaremos, em primeiro lugar, a aproximação estratégica do Feuerbach com o panteísmo espinosano. Os pontos de convergência entre ambos os pensadores no tocante à relação Homem-Natureza serão explicitados. Em seguida, apresentaremos as principais críticas de Feuerbach a Espinosa, contidas especificamente nas obras *Preleções sobre A Essência da religião, Princípios da Filosofia do Futuro (Grundsätze der Philosophie der Zukunft)*, de 1843, e *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia (Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie)*, de 1842. Nestas obras, observar-se-á que, segundo Feuerbach, o panteísmo espinosano expressa uma concepção abstrata de natureza e de seres mundanos. Com base nisso, Feuerbach conclui que a filosofia de Espinosa é uma negação teológica da Teologia. Contrapondo-se ao *Deus sive Natura* de

Espinosa, Feuerbach procura separar a natureza de qualquer relação ou origem teológica. Essa separação tem por escopo a distinção fundamental entre Deus e Natureza: ou Deus ou Natureza (*aut Deus aut Natura*).

Enfocar-se-á também as críticas de Feuerbach, em especial, no tocante ao caráter formal, abstrato e desprovido de processualidade que emana do sistema espinosano. As críticas a esse aspecto do sistema espinosano tem por efeito explicitar uma falha central desse sistema: a premissa ética central do sistema Espinosa consiste em que a “salvação” do homem consiste em ver o mundo *sub specie aeternitatis* e conquistar, com isso, a liberdade das amarras do tempo. Quais as conseqüências práticas dessa orientação? A sua implicação essencial, isto é, a negação do espaço e do tempo, não tem conseqüências práticas que podem inviabilizar a efetivação das premissas éticas do sistema espinosano? A unidade da relação Homem-Natureza ainda poderia ser fundamentada por Espinosa? Ademais, poder-se-ia também questionar: as críticas de Feuerbach realmente atingem o sistema espinosano em seus fundamentos? A crítica de Feuerbach ao panteísmo espinosano é conseqüente? As críticas de Feuerbach acompanham o desenvolvimento dos conceitos do sistema espinosano? São críticas imanentes ou exteriores ao sistema?

CAPÍTULO I – A RELAÇÃO HOMEM-NATUREZA: O DELINEAMENTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DE UM TEMA

Antes de adentrarmos na problemática da relação Homem-Natureza nos pensamentos de Espinosa e Feuerbach, nada mais coerente e oportuno do que apresentarmos um breve excuro, a fim de situarmos o desenvolvimento do presente tema na História da filosofia. É óbvio que falar sobre a relação Homem-Natureza de uma forma completa seria inviável num trabalho dessas dimensões. Compreendemos, no entanto, que a exposição sobre a especificidade das concepções de Espinosa e Feuerbach acerca dessa relação só poderá ser clara se a relacionarmos com as orientações anteriores sobre o mesmo tema. Trata-se, portanto, de um procedimento que possibilita melhor compreensão e visualização das orientações (convergentes e divergentes) entre ambos os filósofos ante a tradição filosófica.

1. 1. O Homem: Parte ou não Parte da Natureza? A Cosmologia Grega, Estóica e o Cristianismo

Afinal que é o homem dentro da natureza? Nada, em relação ao infinito; tudo, em relação ao nada; um ponto intermediário entre o tudo e o nada.
Blaise Pascal.

Para os gregos, a natureza é o grande todo ordenado, ao qual cada ser individual regressa em cumprimento da universal justiça da restituição, e onde a totalidade do real era pensada como *cosmos*⁴. Como sabemos, com os pré-socráticos ocorre o início da especulação filosófica, cuja temática essencial tem como base a relação entre *logos* e *physis*, acompanhada pela tradição mítica grega de unidade entre espírito e natureza e, ao mesmo tempo, pelo início de certo estranhamento entre o homem e a natureza em sua totalidade. Embora Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Anaxágoras, Heráclito e Parmênides tenham deixado alguns poucos fragmentos, compreendemos que neles há uma preocupação essencial: encontrar um princípio fundamental com base no qual todas as coisas seriam constituídas. Com respostas distintas, ambos convergem no aspecto de

⁴ Cf. OLIVEIRA, M. A. *Filosofia Transcendental e religião*. São Paulo: Loyola, 1984, p. 8.

que nada existe que não seja ou não provenha da natureza (*physis*). Os homens, a divindade e o mundo formam, com efeito, um universo unificado, homogêneo e no mesmo plano, pois são partes ou aspectos de uma só e mesma natureza que “põe em jogo”, por toda parte, as mesmas forças, manifestando sempre a mesma potência de vida⁵.

Grosso modo, podemos afirmar que Sócrates e Platão também se inclinam para explicações metafísicas. Essas explicações procuram dar a razão da natureza e recorrem, em termos últimos, às essências, aos fins e à divindade. Sobre esse ponto, Lima Vaz afirma que:

A primeira parte da *República* (Livros II-IV) anuncia a reinstauração platônica do lugar do homem no *kósmos* e na polis [...]. A herança cosmológica da filosofia pré-socrática é assumida por Platão numa perspectiva antropológica ou, mais exatamente, na perspectiva do finalismo da inteligência pensado agora, à diferença de Anaxágoras, como imanente ao movimento cósmico.⁶

Com o atomismo de Demócrito e Epicuro, por outro lado, observamos o advento de uma explicação materialista ou mecanicista da natureza. Esse tipo de explicação como por principal consequência a desmitificação total da natureza. Numa palavra, com Demócrito e Epicuro tem-se o início da secularização da natureza⁷, na qual as explicações sobre a mesma giram agora em torno dos seus aspectos físicos: o movimento local da matéria e dos átomos que a compõem bastaria para dar a razão do todo, sem necessidade de recorrer às explicações metafísicas. Nesse sentido, pode-se afirmar que a grande questão desenvolvida pelo atomismo de Epicuro é a do movimento, também presente no pensamento de Aristóteles⁸. Este último recolhe, por sua vez, tais problemas comuns às perspectivas socrático-platônicas e atomistas, e formula uma orientação que predominou durante aproximadamente vinte séculos. Na física aristotélica, mesclam-se os problemas científicos e os filosóficos, e estes são determinantes.

⁵ Cf. VERNANT, J-P. *As Origens do Pensamento grego*. 10ª Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999, p. 81.

⁶ HENRIQUE C. L. VAZ, S. J. *Antropologia Filosófica I*. 6ª Edição. São Paulo: Loyola, 1991, p. 37.

⁷ Cf. LENOBLE, R. *História da Idéia da Natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990. Apud. GONÇALVES, M. *Filosofia da natureza*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006, p. 21.

⁸ Cf. GONÇALVES, M. *Filosofia da Natureza*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2006, p. 21.

A contribuição de Aristóteles para o pensamento filosófico da natureza é fundamental não apenas pelo seu talento para a experimentação e pesquisa com espécimes naturais, mas, em particular, por sua capacidade de sistematizar os conhecimentos, que ia adquirindo ao longo de suas experiências com a natureza em um contexto filosófico mais amplo, articulando, por sua vez, teorias específicas sobre a *physis* com teses metafísicas e lógicas. O conceito aristotélico de *physis* possui, com efeito, um duplo sentido presente até hoje em nosso conceito de natureza: 1º) Aristóteles se reporta, de um lado, à *physis* de cada coisa específica, ou seja, à natureza particular de um ente determinado; 2º) de outro, ele emprega o termo *physis* para descrever a totalidade dos seres existentes.

Desse modo, ao estabelecer tal diferença, Aristóteles constrói uma visão de mundo organizado hierarquicamente, de modo que cada ente tem seu lugar próprio, do qual se pode afastar por algum tempo, mas para o qual sempre tenderá naturalmente. Afirma Aristóteles: “Tudo tem o seu lugar marcado no mundo – peixes, aves, plantas – mas nem tudo do mesmo modo. O mundo não é feito de tal maneira que os seres estejam isolados uns dos outros; há entre eles uma relação mútua em vista de um só fim”⁹. É precisamente essa concepção de um *logos* presente na natureza o que fundamenta a teoria aristotélica da teleologia (finalidade). O verdadeiro fim racional da natureza é a realização de seu *logos*, e a natureza já o possui nela mesma¹⁰.

Já para os estóicos, a natureza é concebida como uma unidade perfeita, divina, que cria e se recria continuamente, governada por leis inteligíveis, pelo *logos*, isto é, pela razão providencial que abarca o todo, de modo que esse todo se confunde com o próprio Deus. Daí ser, a natureza, segundo os estóicos, o fim de todas as coisas, porque ela é a razão mesma, ou seja, o conjunto composto de elementos reais e racionais. O ser, no entender dos estóicos, é aquilo que tem a capacidade de agir e sofrer. O ser é, por conseguinte, apenas o corpo: “ser e corpo são idênticos”; é, portanto, a sua conclusão. Da mesma maneira, corpóreas são as virtudes e corpóreos os vícios, o bem e a verdade.

Estóicos e epicuristas convergem no seguinte aspecto: o escopo do viver é a obtenção da felicidade. A felicidade, de acordo com os estóicos, se persegue vivendo

⁹ ARISTÓTELES. *Metafísica*. Porto Alegre: Globo, Biblioteca dos Séculos, 1969, 1075 a, p. 15-20.

¹⁰ Cf. GONÇALVES, M. *Filosofia da Natureza*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2006, p. 19.

“segundo a natureza”. Isto significa, precisamente, viver realizando plenamente a apropriação ou conciliação do próprio ser e daquilo que o conserva e o ativa. Daí se argumenta:

O conceito fundamental do estoicismo é o conceito de “natureza” (*physis*), princípio universal e teleológico, imanente a todos os seres e que os guia de acordo com a razão ou o *logos*. A *physis* aparece, pois, como um *logos* universal ou como uma universal “providência” (*prónoia*) unindo todos os seres numa *sympathia universalis*¹¹.

Com o advento do Cristianismo, podemos observar dois aspectos fundamentais no tocante à questão da natureza. O primeiro consiste no estabelecimento não mais de uma complementaridade, mas de uma ambigüidade e de uma contradição essencial entre a identidade e o estranhamento entre homem e natureza. A relação Homem-Natureza sofre um deslocamento considerável pelo Cristianismo. Podemos destacar aqui dois dos grandes representantes da tradição cristã: Agostinho e Tomás de Aquino. Ambos acentuam um caráter duplo do conceito de natureza. Para Agostinho existem duas naturezas opostas – a *Natura Naturans* (Deus criador) e a *Natura Naturata* (Natureza criada) – onde a possibilidade de se compreender uma possível conciliação entre ambas consiste na idéia de que a natureza é uma espécie de “espelho” (*imago Dei*), no qual se refletiria a própria imagem do criador¹². Tomás de Aquino também diferencia essas duas concepções de natureza, mas diverge de Agostinho ao estabelecer como principal possibilidade de relação entre elas o princípio de causalidade, tomado de empréstimo diretamente de Aristóteles.

Em suma, numa orientação que lembra em muitos aspectos o *De Anima*, de Aristóteles, Tomás de Aquino expõe novamente os seres da natureza em uma escala hierárquica, cujo topo é Deus (*ens perfectissimum*). O lugar do homem na hierarquia dos seres aparece a Tomás de Aquino essencialmente determinado por sua natureza racional. É em função desse problema que a definição do homem como *animal rationale*, além de seu interesse teórico, adquire igualmente um significado prático, pois é somente valendo-se da compreensão “da racionalidade como diferença específica que o homem, encontrando o seu lugar na natureza, pode empreender a busca de seu fim”¹³.

¹¹ HENRIQUE C. L. VAZ, S. J. *Antropologia Filosófica I.*, p. 46.

¹² Cf. GONÇALVES, M. *Filosofia da Natureza.*, p. 20.

¹³ HENRIQUE C. L. VAZ, S. J. *Antropologia Filosófica I.*, pp. 69-70.

O segundo aspecto reside no fato de que a natureza, pensada pelo Cristianismo no sentido de criação divina, não teria nenhum sentido se não tivesse sido feita para que o homem pudesse tão-somente desenvolver-se nela. Um exemplo claro disso está no relato do Gênesis, no qual, por um lado, podemos observar a descrição do homem como uma criatura entre as outras. Por outro lado, o homem surge como centro e senhor da criação, dotado de poder de vida e morte sobre todas as outras criaturas, síntese daquilo que podemos interpretar (e polemizar) no sentido de um utilitarismo prático que degrada a natureza a objeto do homem e a põe ao seu inteiro serviço. Ademais, prolonga o ato imperativo de Deus no dito primordial: “Faça-se segundo minha vontade”. Conforme o Gênesis:

E Deus disse: “Eis que vos dei todas as ervas, que dão sementes sobre a terra, e todas as árvores que encerram em si mesmas a semente do seu gênero, para que vos sirvam de alimento, e a todos os animais da terra, e a todas as aves do céu, e a tudo o que se move sobre a terra, em que há alma vivente, para que tenham o que comer”.¹⁴

Tal interpretação (e polêmica) é melhor explicitada e confirmada na *Cidade de Deus*, de Agostinho, na qual o filósofo afirma que homem utiliza a natureza não por ela em si, mas por alguma outra coisa. Neste sentido, podemos afirmar que, para o Cristianismo, a natureza e as coisas terrenas são efêmeras, são apenas objeto de utilização, do *usus*; mas as eternas, Deus, são objeto do gozo, do *fructus*¹⁵.

Podemos resumir de maneira subsidiária o desenvolvimento da exposição de nosso itinerário histórico-filosófico no tocante à relação homem-natureza: para os gregos e, sobretudo, para os estóicos, o homem é uma parte da natureza. Para o cristão, ao contrário, a natureza é uma parte do homem, o qual é definido como um composto de dois elementos em perpétuo conflito e, no entanto, essencialmente coexistentes: a sua miséria natural e a sua grandeza divina, a sua radicação na natureza e sua possibilidade de chegar, através da graça, até a contemplação de Deus em um reino supra-sensível.

¹⁴ *Gênesis*, 1, 29.

¹⁵ Cf. FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*. Trad. br. José da Silva Brandão. São Paulo: Papyrus, 1989, p. 74.

1. 2. A Problemática da Relação Homem-Natureza na Modernidade: Descartes, Bacon e Kant

Numerosas são as maravilhas da natureza, mas de todas a maior é o homem! [...] De saber fecundo, move recursos inesperados ora para o bem, ora para o mal [...] Confundindo as leis da natureza, e também as leis divinas que jurou obedecer, quando está à frente de uma cidade muitas vezes se torna indigno, e pratica o mal, audaciosamente! Oh! Que nunca transponha minha soleira, nem repouse junto ao meu fogo, quem não pense como eu, e proceda de modo tão infame. (Coro da *Antígona*, de Sófocles)

Como podemos observar, a canção supracitada encerra uma angustiada e inquietadora louvação do poder humano, deixando perceber uma elegia ambígua da técnica. Podemos observar também que, nela, “o monstruoso” e “o inquietante”, sempre espregueira a epopéia humana, a relação do homem com a cidade, a terra e os animais¹⁶. No decorrer da história inúmeras mudanças ampliaram a influência dessas alterações na percepção dos seres humanos tanto de si mesmos quanto dos outros seres. A metalurgia e a agricultura modernas, por exemplo, dilataram os poderes e necessidades do homem, donde se segue que a propriedade e o direito de posse começaram a ser importantes. Todavia, a posse não se tornou meramente uma questão de “ficar melhor equipado” para satisfazer a necessidade natural, pois se converteu na expressão de poder, superioridade e distinção pela qual os homens poderiam impor, com maior eficácia, aquela deferência que tinham passado a exigir.

Isso fica claro se compreendermos que, na Modernidade, por um lado, é a Filosofia da Natureza que assume o primeiro plano. Pode-se enunciar a sua tendência profunda, o seu princípio fundamental, dizendo que o verdadeiro ser da natureza não deve ser procurado no âmbito do criado, mas no da criação. A natureza é mais do que simples criatura. A natureza participa do ser divino originário, em virtude da eficácia divina que está viva nela. Disso surge uma consequência fundamental para a relação Homem-Natureza, tal como é apresentado na Modernidade: o dualismo do criador

¹⁶ Cf. JUNIOR, O. G. Hans Jonas: O Princípio Responsabilidade. In: OLIVEIRA, M. A. *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001, p. 196.

(Deus, *Natura Naturans*) e da criatura (*Natura Naturata*) é assim suplantado. Afirma Cassirer:

A natureza não se opõe mais a Deus como o *motum* ao *movens*, como o movido ao motor divino, porquanto é um justamente um princípio criador originário que se move interiormente. O poder de dar-se forma e de desenvolver-se a si mesmo assinala a natureza do selo da divindade. Não nos fugiremos Deus como uma força que sobrevém de fora, agindo como causa motriz primeira sobre uma matéria estranha, ele mesmo se empenha no movimento¹⁷.

A partir do século XVII, o “modelo contemplativo da ordem cósmica” (Gregos) e o “modelo divinizante” (Cristianismo) cede lugar à manipulação da natureza em favor exclusivo do homem, com detrimento incalculável da natureza. A justificativa desta atitude consiste na libertação do homem de “velhas tiranias”. Para tanto, eram necessárias transformações sociais e políticas, mas essas foram tamanhas que alteraram a estrutura da existência humana, não apenas a sua conjuntura passageira. Tal mudança de método no conhecimento da natureza implica, ao mesmo tempo, uma modificação decisiva da “ontologia” pura: ela desloca e altera a escala de valores pela qual se aferia até então a ordem do ser.

A tarefa do pensamento medieval consistia essencialmente em reproduzir a arquitetura do ser, em descrevê-la em seus grandes traços. Por exemplo, a Escolástica, sendo Tomás de Aquino seu maior representante, tem por característica fundamental a afirmação de que toda a realidade recebe seu lugar imutável e indiscutível, sendo justamente por esse lugar, pela distância maior ou menor que o separava do ser da causa primordial, que o seu valor também é plenamente determinado, de modo que todo o pensamento se sabe situado no seio de uma ordem inviolável que não lhe compete criar mas perceber¹⁸. Afirma Tomás de Aquino: “o sinal disto encontra-se na própria natureza, pois esta não faz nada em vão, mas sempre visando a algum objetivo”¹⁹.

Na Modernidade observa-se um contraponto fundamental no tocante à essa orientação supramencionada. A relação Homem-Natureza sofre um novo deslocamento.

¹⁷ CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997, p. 70.

¹⁸ *Ibidem*, pp. 67-68.

¹⁹ AQUINO, T. *Compêndio de Teologia*. São Paulo: Nova cultural, Coleção Os Pensadores, 1988, § 191, 192 e 193, p. 101.

Quando se trata dessa relação na Modernidade, ocorrem imediatamente os nomes de Bacon e Descartes. Ambos contrapõem-se à concepção de homem e de vida contemplativa do pensamento grego, e não concebem mais o homem como contemplador passivo da ordem cósmica, mas como construtor ativo, tanto da ordem do conhecimento, como na ordem da razão. Bacon condena e contrapõe-se radicalmente a esse modo contemplativo de conhecer a natureza. Para ele, essa forma de conhecimento é “indecente”, visto que ela está relacionada simplesmente à satisfação de um impulso, isto é, ao prazer. Esse contraponto de Bacon tem um escopo preciso. De acordo com Bacon, o conhecimento da natureza deve ter uma finalidade, isto é, deve “render frutos”.²⁰ Esses não devem corporificar, entretanto, em qualquer forma de ganho imediato, mas num fundamento para o desenvolvimento posterior da ciência²¹.

É, todavia, justamente com as “revoluções” de Descartes²² e Kant que o homem se experimenta como fonte de objetificação e como criador do real para si mesmo. De fato, o grande mérito disso é que em ambos observamos uma guinada decisiva tanto na problemática antropológica quanto na problemática do conhecimento. A “revolução copernicana”, efetuada por Kant, significa uma revolução antropologizante do pensamento ocidental²³. É precisamente com base nela que Kant se apercebe que os conceitos científicos são construídos pelo homem e, por isso, correspondem ao nosso modo de representar a natureza. Kant insiste, porém, exageradamente no aspecto “subjetivo” dos conceitos, interpretando desse modo as idéias de substância, qualidade e finalidade.²⁴ Isto significa que, a natureza, com a “revolução copernicana do pensar” de Kant, permanece, no entanto, inteiramente sujeita às nossas representações: isto porque é a subjetividade transcendental que constitui o mundo como mundo-objeto.

Kant, nos *Prolegómenos a Toda Metafísica Futura*, de 1783, define a natureza nos seguintes termos: “Natureza é a existência das coisas, à medida que é determinada por leis universais”²⁵. Ora, isto muda, decididamente, o conceito de natureza na

²⁰ Cf. DUARTE, R. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Edições Loyola, 1993, p. 32.

²¹ *Ibidem*, p. 32.

²² Cf. ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 99. Cf. HENRIQUE C. L. VAZ, S. J. *Antropologia Filosófica I*, p. 84.

²³ Cf. OLIVEIRA, M. A. *A Filosofia na Crise da Modernidade*. São Paulo: Edições Loyola, 1990, p. 15.

²⁴ Cf. ARTIGAS, M. *Filosofia da Natureza*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência, 2005, p. 38.

²⁵ KANT, I. *Prolegómenos a Toda Metafísica Futura*. Lisboa: Edições 70, 1987, A 72, 73, p. 65.

Modernidade: a natureza agora emerge, em última análise, como “construção do homem”, que a ele se contrapõe radicalmente como matéria-prima de sua ação, o que sugere ao homem o sentimento de ser: tal como afirma Descartes no *Discurso do Método*, de 1637, o “senhor (mestre) e possuidor” da natureza²⁶. Do mesmo modo, afirma Francis Bacon, no *Novum Organon*, de 1620:

Pelo pecado o homem perdeu a inocência e o domínio das criaturas. Ambas as perdas podem ser reparadas, mesmo que em parte, ainda nesta vida; a primeira com a religião e com a fé, a segunda com as artes e as ciências [...]. Daí, como necessária, segue-se a reforma do estado da humanidade, bem como a ampliação do seu poder sobre a natureza²⁷.

Em Descartes, o mundo mecanizado é retirado à participação ontológica e posto na dependência de duas vontades infinitas: a de Deus e a do homem. O dualismo, como resultado da análise do real, destaca uma antinomia longamente preparada e tornada evidente na concepção do mundo resultante da crítica medieval, refletida na idéia de uma nova física e na crise da metafísica. Por um lado, a filosofia cartesiana desvalorizava a realidade sensorialmente apreendida em nome do critério científico de verdade. Esta só poderia ser encontrada no termo de um movimento de conversão à interioridade, na evidência inteiramente subjetiva que brota da transparência interior do pensamento, a qual projeta luz sobre a primeira verdade. Por outro lado, é óbvio que Descartes não nega a existência do mundo, mas retira à adequação de pensamento e ser (Homem e Natureza) a credibilidade para fundamentar um primeiro princípio indubitável como base de sustentação do edifício da metafísica. Nesse sentido, na filosofia cartesiana a existência do mundo deixa de ser evidente, tem então de ser demonstrada, e quando o é, é-o já como idéia de mundo, por sua vez derivada da existência do ser divino. Há, portanto, uma desvalorização da natureza em relação a Deus e ao pensamento.

Com base nesse breve excursus, podemos observar a marca essencial da postura do homem moderno diante da natureza: a técnica. Uma série de pensadores contemporâneos (Adorno, Horkheimer, Heidegger, Jonas, entre outros) afirma que é justamente a técnica que manifesta a pretensão de superioridade do homem em relação à

²⁶ Cf. DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Trad. br. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 69.

²⁷ BACON, F. *Novum Organon*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1979, p. 230.

natureza, sua liberdade diante dos processos naturais. Numa palavra, o homem impõe à natureza seus fins e faz dela a mediação para a satisfação das suas necessidades. A natureza, assim destituída de qualquer finalidade e qualquer interioridade, é a fonte com base na qual o homem vai criar o mundo de artefatos que são indiferentes ante o todo da natureza²⁸. Na Modernidade, portanto, a postura do homem sobre a natureza é, essencialmente, de “dominação”, e a ciência, por sua vez, não é mais uma teoria pura, mas é também – e principalmente – intervenção na natureza com objetivos práticos e econômicos. Nesse ínterim, a natureza não tem valor nem sentido em si mesma a não ser em relação ao homem: pensado como indivíduo dotado de necessidades que devem ser satisfeitas.

Diante desse panorama prévio, podemos, embora de uma maneira que à primeira vista possa aparentar ser bastante simplória e maniqueísta, indicar duas orientações conflitantes acerca da relação Homem – Natureza²⁹. Simplória, por se tratar de “rasgos toporâmicos” de temas complexos na História da Filosofia. Maniqueísta, por incitar duas orientações a se jogarem uma contra a outra. Precavemo-nos contra isso compreendendo, em primeiro lugar, a importância e as especificidades de ambas as perspectivas. Em segundo lugar, compreendemos o longo desenvolvimento de cada uma, cujos conceitos só pudemos anteriormente apresentar os que consideramos os mais essenciais, para a exposição da problemática da relação Homem-Natureza em Espinosa e Feuerbach.

A primeira orientação diz respeito à noção grega e estoica. Segundo tal noção, o homem não é um ser sobrenatural e sim um ser radicalmente natural. Por conseguinte, ele é parte da natureza, encontrando sua *ratio sive causa* (razão ou causa), seu fundamento, *na* e *pela* natureza. Esta noção ressurge na Modernidade em obras de pensadores que fazem a defesa de um pensamento não manipulador da natureza: tais como Blaise Pascal, Jean-Jacques Rousseau, Espinosa, Feuerbach, Schelling e Nietzsche, por exemplo. A segunda orientação traz em si uma característica curiosa,

²⁸ Cf. OLIVEIRA, M. A. Cultura e Natureza. In: *Síntese Nova Fase*, volume 19, nº 58, Belo Horizonte: Loyola, 1992, p. 287.

²⁹ BORNHEIM, G. Reflexões sobre o Meio Ambiente, Tecnologia e Política. In: STEIN, E; de BONI, L. A. (Org.). *Dialética e Liberdade*. Festschrift em Homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima. Porto Alegre: Editora Vozes, 1993, p. 164.

visto que, polemicamente, traça pontos em comum entre o Cristianismo e outros pensadores modernos no tocante à relação Homem – Natureza.

De acordo com essa última orientação, a natureza não é algo em si e por si, mas algo ou criado por Deus (Cristianismo) ou mesmo uma idéia da razão (Modernidade). A natureza, assim destituída de toda e qualquer autonomia, é negada ou em prol: 1º) de uma existência sobrenatural, supra-sensível, como no cristianismo; 2º) ou de um conhecimento como instrumento de domínio da natureza. Com base nessa exposição podemos observar que essa última orientação, extremamente negativa quanto à natureza, é justificada pela teologia cristã não apenas mediante a Doutrina da criação (primeira narrativa do Gênesis), mas também da Doutrina do pecado original, uma vez que essa doutrina baseia-se tão-somente num sentimento de culpa em virtude da “falha” e “fraqueza” do homem, isto é, em razão da sua corporalidade, da sua sensibilidade presa à natureza.

Feuerbach e Espinosa são críticos radicais dessa orientação. De acordo com Espinosa³⁰, essa perspectiva tem uma implicação precisa: a noção de que o homem, ante a natureza, é um *imperium in imperio*, isto é, que a potência humana é dotada de um poder absoluto para dar-se e conservar leis, definindo, por conseguinte, seu campo de governo à margem da Natureza e até contra ela; e, desta maneira, pressupondo a existência de dois impérios em perpétuo conflito: Natureza e Homem. Tanto no *Tratado Teológico-Político* quanto na *Ética* – duas das obras capitais do filósofo holandês –, Espinosa não diz apenas que a imaginação teológica considera o homem um *imperium*, mas que também concebe a Natureza imperialmente. Ora, a marca do *imperium* é ser único, ou seja, soberano. Por conseguinte, homem e Natureza só podem ser rivais. Veremos em seguida como Espinosa resolve a problemática do *imperium in imperio*.

³⁰ Conforme Moreau, “o nome Baruch de Espinosa não deixa de por alguns problemas. Se não há dúvidas quanto ao primeiro nome (do hebraico Baruch), o mesmo não se poderá dizer do apelido, que como nota Joaquim de Carvalho na Introdução à sua tradução da *Ética* (Coimbra, 1960, vol. I, p. VIII, nº 1), apresenta as seguintes variações: Spiñoza; d’Spinoza; de Spinoza; Despinoza. Nos documentos referentes à família: Despinoza; Espinoza; Spinoza; e na pedra tumular da mãe do filósofo: Hana Debora s’Espinoza mulher D. Mikael d’Espinoza”. MOREAU, J. *Espinosa e o Espinosismo*. São Paulo: Edições 70, 1982, p. 9. Optaremos aqui por Baruch de Espinosa, visto esta ser a tradução mais freqüente.

CAPÍTULO II – ESPINOSA: A QUESTÃO DO *IMPERIUM IN IMPERIO*

No capítulo precedente procuramos elaborar um breve histórico da relação Homem-Natureza, com o objetivo de ressaltar a especificidade das concepções de Espinosa e Feuerbach. Ambos os pensadores aproximam-se, por um lado, de grande parte dos aspectos da orientação grega e estoíca. Por outro lado, inserem-se numa orientação crítica do Cristianismo e da Modernidade, em especial, no tocante ao dualismo e à perspectiva crítica em relação à natureza que dela emanam. Tendo em vista uma exposição sistemática de como Espinosa compreende a relação Homem-Natureza, tomaremos como fio condutor, nesse momento específico de nosso trabalho, os seguintes aspectos fundamentais do sistema espinosano: 1º) A distinção entre existência substancial e existência modal; 2º) a noção de que o homem é um modo, ou seja, uma afecção da substância; 3º) que o homem, assim como os demais seres da Natureza, deve ser compreendido como *conatus*; 4º) que o homem, segundo a orientação espinosana, embora não nasça livre, pois sempre está necessariamente sujeito às paixões e à força das causas exteriores (afecções), ou seja, à servidão; “pode vir a tornar-se livre”, porque é dotado de *conatus*: um esforço para perseverar na sua existência, que também pode ser compreendido no sentido de um esforço de auto-expansão e de realização ou propriamente como virtude, tendo por corolário ser a alternativa para o homem entre liberdade e servidão.

Esses quatro aspectos não foram elencados de maneira arbitrária. Tampouco foram selecionados por acaso. Ao contrário, eles correspondem precisamente ao desenvolvimento da problemática da relação Homem-Natureza tal como ela se dá na *Ética*: obra capital de Espinosa. O primeiro aspecto tem por escopo anunciar a distinção fundamental entre natureza (substância) e homem (modo). O segundo trata de uma das questões mais difíceis suscitadas pelo sistema de Espinosa: a existência individual. O terceiro consiste na introdução da definição espinosana de homem, bem como da apresentação de uma definição subsidiária de liberdade. O último ponto demonstra em que sentido a liberdade deve ser compreendida no sistema de Espinosa.

Após explicitarmos esses aspectos basilares do pensamento espinosano, evidenciaremos alguns aspectos específicos da recepção de Espinosa elaborada pelo Idealismo Alemão, em específico, Fichte, Schelling e Hegel. Tornar clara essa recepção é fundamental para compreendermos a passagem da problemática da relação Homem-Natureza para Feuerbach, o qual é herdeiro de diversas questões suscitadas pelo Idealismo Alemão, o que inclui a recepção estratégica e crítica de Espinosa.

2.1. *Deus sive Natura*

A *Ética*³¹ espinosana principia com as seguintes definições:

- I. Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.
- II. Diz-se que uma coisa é finita no seu gênero quando por ser limitada por outra coisa da mesma natureza. (Por exemplo: Um corpo diz-se que é finito porque sempre podemos conceber um maior. Do mesmo modo, um pensamento é limitado por outro pensamento. Porém, um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo).
- III. Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado.
- IV. Por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela.
- V. Por modo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pelo qual também é concebido.
- VI. Por Deus entendo o ser absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita.
- VII. Diz-se livre (*libera*) o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e

³¹ A *Ética* - demonstrada à maneira dos geômetras, possui um esquema de exposição inspirado no dos *Elementos* de Euclides e no método indutivo-geométrico, em parte já utilizado por Descartes, mas levado às últimas conseqüências por Espinosa. Ele, como veremos a seguir, utiliza este método precisamente para dar conta da realidade de *Deus sive Natura* e do homem, visto que todos os nexos que explicam a realidade afigurar-se-ão a expressão de uma necessidade racional absoluta oriunda da essência necessária de Deus, onde, tal como da natureza do triângulo pode-se deduzir rigorosamente todos os seus teoremas relativos, o mesmo pode-se fazer com as coisas que se seguem de Deus. Cf. MOREAU, J. *Espinosa e o Espinosismo*. São Paulo: Edições 70, 1982, p 27; Cf. DELBOS, V. *O Espinosismo*. Trad. br. Homero de Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002, p. 19.

por si só é determinado a agir; e dir-se-á necessário, ou mais propriamente, coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a operar de certa e determinada maneira.

VIII. Por eternidade entendo a própria existência enquanto concebida como seqüência necessária da mera definição de coisa eterna³².

De acordo com Espinosa, uma definição, para ser perfeita, deve explicar a essência íntima da coisa, isto é, deve dar a idéia clara e distinta da essência da coisa definida e da qual a idéia é inseparável, não exprimindo um número determinado de indivíduos³³, mas tão-somente a natureza da coisa definida. Não obstante, as oito definições supracitadas do Livro I *Ética* devem enunciar conceitos fundamentais. Tais conceitos, de acordo com o Livro I, afiguraram-se assentados na distinção das seguintes determinações ontológicas: 1) O ser que é causa de si (*causa sui*), possui infinitos atributos, é livre, é eterno etc., ou seja, a substância (*Deus sive Natura*); 2) e o ser que é condicionado, existe e é concebido por e em outro, possui duração indefinida, ou seja, os modos: homem e demais coisas singulares.

Feita essa distinção fundamental, desvela-se a doutrina espinosana da realidade. Se atentarmos para os axiomas I e II do Livro I, observaremos que essa doutrina consiste tão-somente em outra distinção: entre a substância e suas respectivas afecções (modos). Nessa distinção está situada a resposta de Espinosa à questão “o que existe?": tudo o que existe ou existe em si e é concebido por si (é inteligível), ou existe noutra coisa e é concebido por outra coisa (sua inteligibilidade depende da inteligibilidade de outra coisa). Note-se, portanto, que, de acordo com Espinosa, uma substância, isto é, o ser que é causa de si, existe em si e por si mesmo e é concebido em si e por si mesmo, não é, como supunha a tradição aristotélica, o sujeito de inerência de predicados (essenciais e acidentais), por meio dos quais possa ser concebido, mas é a existência em si (*in se*) e a inteligibilidade por si (*per se*).

Como podemos observar na definição III do Livro I da *Ética*, Espinosa concebe a substância como “aquilo que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo

³² ESPINOSA. *Ética*. Trad. br. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007, p. 12.

³³ Cf. ESPINOSA. *Ética*. , I, prop. VIII, escólio II, p. 19. Cf. ESPINOSA. *Tratado da correção do intelecto*. Trad. br. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1983, § 95, p. 64.

conceito não carece do conceito de outra coisa para ser formado”³⁴. Com base nessa definição, Espinosa demonstra, em conjunto com as outras definições, axiomas e proposições do sistema, que uma investigação rigorosa de suas conseqüências lógicas conduz à tese monista, isto é, à afirmação de que na realidade só é possível a existência de uma única substância absolutamente infinita. É essa substância, constituída por infinitos atributos dos quais só podemos conceber dois, a saber, pensamento e extensão, que é identificada a Deus ou à Natureza. Isso porque a existência da substância é envolvida pela sua respectiva essência, visto ser *causa sui* (causa de si), de maneira que, nela, sua essência seja concebida no sentido de uma potência absolutamente infinita de existir.

Segundo uma interpretação muito difundida, só a definição da substância basta para impor a unicidade da mesma³⁵. Desse modo, caberia às primeiras proposições, demonstrações e aos corolários e escólios iniciais da *Ética*, apenas a tarefa de desenvolver o sentido dessa definição, demonstrando que uma substância não pode ser produzida por outra substância³⁶, assegurando a mesma o papel de *causa sui* (causa de si), isto é, aquilo cuja essência envolve necessariamente a existência: o que não pode ser concebido senão como existente. Dessa maneira, com o existir pertencendo à natureza da substância, esta não poderia existir senão como única e necessariamente infinita, pois se fosse finita deveria ser limitada por outra da mesma natureza, a qual também deveria existir necessariamente; sendo assim dar-se-iam duas substâncias do mesmo atributo, o que é absurdo.

Tendo como base uma análise das conseqüências lógicas da def. III do Livro I, podemos constatar, portanto, a incompatibilidade radical entre substancialidade e finitude e, dessa maneira, somos conduzidos à tese monista, isto é, à afirmação de que na realidade há uma única substância absolutamente infinita, e esta, segundo Espinosa, é Deus: “Deus, ou por outras palavras, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente”³⁷. Isto porque, “afora Deus, não pode ser dada nem ser concebida nenhuma substância”³⁸. É da

³⁴ ESPINOSA. *Ética*, p. 11.

³⁵ DELBOS, V. *O Espinosismo*, p. 37.

³⁶ ESPINOSA. *Ética*, p. 17.

³⁷ *Ibidem*, p. 25.

³⁸ *Ibidem*, p. 29.

substância que ela exista, visto ser *causa sui*. Por conseguinte, Deus, ou seja, a substância que consta de infinitos atributos, existe necessariamente. Eis a primeira das quatro provas da existência de Deus³⁹ apresentadas por Espinosa, assentada no argumento ontológico de Santo Anselmo, que, por sua vez, pode ser compreendido nos seguintes termos: a) Deus é por definição um ser absolutamente perfeito; b) existência necessária é uma perfeição; c) logo, Deus – o ser sobre o qual não se pode pensar nada maior (*aliquid quo maius nihil cogitari potest*) - existe. Este argumento parece provar a existência de algo valendo-se apenas da concepção dessa coisa, fornecendo, assim, um paradigma da filosofia racionalista (Espinosa, Malebranche, Descartes e Leibniz), na qual, com base na *déia* clara e distinta de Deus e seguindo-se em passos claros e distintos, somos levados a uma conclusão sobre o mundo: que Deus existe e existe necessariamente. O argumento ontológico é, portanto, expresso na identidade (ou correspondência) precisa entre realidade (relação entre as coisas) e concepção (relação entre as *idéias*).

Tudo o que existe, afirma Espinosa, existe em si (*in se*) ou noutra (*in alio*). É da natureza da substância ser concebida por si mesma e, portanto, ser por si mesma inteligível. É da natureza do modo ser concebido por outro porque é causado por outro e está em outro, sendo sua inteligibilidade dependente de *Deus sive substantia*. Disso segue-se que “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”⁴⁰. Talvez a principal dificuldade em compreender essa conclusão deriva da pequena palavra “em”. Tal palavra implica que as relações de dependência no mundo são, enquanto relações lógicas entre *idéias*, todas inteligíveis. No sistema espinosano, afirmar, por exemplo, que A causa B equivale a afirmar que B é dependente de A para sua existência e natureza, isto porque a *idéia* de B será dependente da *idéia* de A se e somente se sua verdade precisar ser estabelecida por referência à *idéia* de A. Por conseguinte, algo é independente se suas propriedades se seguem de suas *idéias*. Ora, se a natureza de B se segue não da *idéia* de B, mas da *idéia* de A, B afigurar-se-á

³⁹ Resumiremos, *en passant*, as quatro provas da existência de Deus: 1ª) Demonstração pelo absurdo: Deus é substância; ora, é da substância que ela exista; portanto, é inconcebível supor que Deus não existe; 2ª) Forma negativa: tem que haver razão ou causa tanto para a existência como para a inexistência de uma coisa. Ora, não é possível conceber razão ou causa alguma, intrínseca ou extrínseca, que obste à existência de Deus; 3ª) A posteriori: existem seres infinitos; se o ser infinito não existisse, os seres finitos ser-lhe-iam superiores em potencialidades; 4ª) Expressão positiva do argumento ontológico: se o poder existir é potência, segue-se que quanto mais realidade é própria da natureza de alguma coisa tanto mais potencialidade ela tem em si mesma para existir.

⁴⁰ ESPINOSA. *Ética*. , I, prop. XV, p. 31.

dependente de A. Nesse sentido, todos os modos devem ser dependentes (ou causados) pela substância (Deus) à qual são inerentes. Logo, a afirmação de que B está em A equivale a afirmação de que A é a explicação de B⁴¹. Daí, se tudo (B) está *em* Deus (A), Deus afigura-se a explicação, *ratio sive causa* (razão ou causa) de todas as coisas dependentes Dele.

Essa problemática tem um efeito preciso no sistema espinosano, bem como para o desenvolvimento de nosso trabalho, visto que Feuerbach retoma essa problemática de um ponto de vista estratégico (aproximação) e crítico (refutação)⁴². É justamente com base nela que Espinosa afirma que Deus não deve ser concebido em termos de causa eficiente transitiva de todas as coisas ou de todos os seus modos, isto é, uma causa que, produzindo efeito fora de si, separa-se dos mesmos após havê-los produzido. Para Espinosa, Deus é causa eficiente⁴³ imanente⁴⁴ de todas as coisas, isto é, uma causa que, produzindo efeito em si mesma, não se separa deles, mas se exprime neles e eles O exprimem. Dessa problemática resulta, portanto, o panteísmo espinosano, no qual a expressão *Deus sive Natura* (Deus, ou seja, a Natureza) tem seu significado nas seguintes determinações: 1) o ato pelo qual Deus se produz é idêntico ao ato pelo qual produz as coisas; 2) Deus é causa de si mesmo e das coisas como causa imanente e não transcendente; 3) a produção divina não visa a fim algum, é o seu próprio fim, ou seja, entre o ato de produção e o produto não há distância a separá-los, são uma só e mesma coisa⁴⁵.

O panteísmo, como comumente é conhecido, consiste, portanto, em apreender a existência de um ser metafísico e em dar-se nele o parecer físico do mundo natural. Espinosa distingue-se radicalmente desse tipo de panteísmo. A ausência dessa distinção

⁴¹ Cf. SCRUTON, R. *Espinosa*. São Paulo: Loyola, Coleção Mestres do Pensar, 2001, p. 45, 46 e 47.

⁴² O Capítulo IV de nosso trabalho depende inteiramente dessa problemática, isto é, da recepção e crítica do panteísmo espinosano.

⁴³ ESPINOSA. *Ética*, I, prop. XVI, corolário I, p. 37.

⁴⁴ É mister salientar que se diz imanente a um ser ou a um conjunto de seres aquilo que neles está compreendido e não resulta neles de uma ação exterior. Na linguagem escolástica, uma ação imanente opõe-se a uma ação transitiva. A primeira é aquela que permanece completamente no sujeito e não modifica seu objeto: por exemplo, o fato de ver só modifica o ser que vê e não aquele que é visto; a segunda é aquela que modifica o seu objeto como o fato de dividir alguma coisa ou de a aquecer.

⁴⁵ “Todos os prejuízos que me cumpre indicar dependem de um só, a saber: os homens supõem comumente que todas as coisas da Natureza agem, como eles mesmos, em consideração de um fim, e até chegam a ter por certo que o próprio Deus dirige todas as coisas para determinado fim, pois dizem que Deus fez todas as coisas em consideração do homem, e que criou o homem para que lhe prestasse culto”. ESPINOSA. *Ética*, p. 65.

conduz a interpretações equivocadas do sistema espinosano. Feuerbach, em sua aproximação estratégica do sistema espinosano, como observaremos no Capítulo IV, parece não levar em consideração essa distinção fundamental. Apenas afirma que Espinosa identifica Deus com o mundo físico, material, etc. Dessa identificação resultaria “uma matéria sem matéria”, “uma natureza sem natureza”. Espinosa não identifica, no entanto, Deus com a *Natura Naturata*, isto é, com tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza divina ou de qualquer dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus enquanto são considerados como entes finitos existentes em Deus. Para Espinosa, Deus aparece, todavia, como *Natura Naturans*⁴⁶, isto é, o que existe em si e é concebido por si. Numa palavra, Deus identifica-se com aqueles atributos da substância que exprimem a essência eterna e infinita da substância absoluta. Logo, *substantia sive Deus sive natura* (substância, ou seja, Deus, ou seja, a Natureza). Afirma Espinosa no *Breve Tratado*:

A Natureza é conhecida por si mesma e não por outra coisa. Ela é formada de infinitos atributos infinitos, cada um deles infinito e sumamente perfeito em seu gênero, a cuja essência pertence à existência, de sorte que fora dela não existe essência nenhuma ou ser nenhum, coincidindo exatamente com a essência de Deus.⁴⁷

Com base nisso, Espinosa justifica sua proposição capital: no intelecto divino não é concebível nem outras substâncias nem outros atributos senão aqueles que existem realmente na Natureza, de maneira que *res cogitans* e *res extensa* não sejam mais concebíveis como duas substâncias distintas e, por conseguinte, o dualismo cartesiano do pensamento e da extensão não pode opor-se mais absolutamente, subordinando-se à afirmação da unidade da Natureza. Espinosa quer, portanto, superar o dualismo cartesiano. Segundo Espinosa, se existisse duas ou mais substâncias (*res cogitans* e *res extensa*, tal como em Descartes) que não se relacionassem com um só e mesmo ser, sua união seria impossível.

Na *Ética*, Espinosa deduz a unidade da substância por via lógica e conceitual,

⁴⁶ *Natura Naturata* e *Natura Naturans* são expressões correntes da terminologia escolástica que Espinosa utilizou, como é de crer, pela unidade verbal que estabeleciam entre Deus (*Natura Naturans*) e o mundo (*Natura Naturata*). Cf. DELBOS, V. *O Espinosismo*, p. 63.

⁴⁷ “La nature est connue par elle-même et non par aucune autre chose. Elle est formée d’attributs infinis dont chacun est infini et souverainement parfait en son genre, à l’essence desquels appartient l’existence, en sorte qu’en dehors d’eux n’existe aucune essence ou aucun être et elle coincide ainsi exactement avec l’essence de Dieu”. ESPINOSA. *Court traité*. Paris: Oeuvres, GF Flammarion, 1964, p. 162.

assentando-se, portanto, no argumento ontológico. No *Breve Tratado*, Espinosa a deduz por meio de uma afirmação de certo modo prévia: a afirmação da unidade e infinidade da Natureza, com o que Natureza e Deus eram identificados⁴⁸. Dada a unidade de *Deus sive Natura*, pensamento (*res cogitans*) e extensão (*res extensa*)⁴⁹ deverem constituir-se como expressões heterogêneas e infinitas de uma única realidade substancial, ou, como afirma Espinosa, atributos da substância absolutamente infinita. A definição IV da *Ética* enuncia que o atributo é aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela. Segundo Espinosa, dos infinitos atributos de Deus, conhecemos adequadamente apenas dois: o pensamento e a extensão⁵⁰. Ambos são atributos e não substâncias, como em Descartes.

O atributo pensamento produz modos infinitos valendo-se da atividade de sua potência um modo infinito, o intelecto de Deus. Este, por sua vez, produz todas as modificações ou modos finitos do pensamento, isto é, as idéias. O atributo extensão produz modos finitos com base na atividade de sua potência um modo infinito, o universo material, isto é, proporções de movimento e repouso que dão origem a todos os modos finitos da extensão, ou seja, os corpos. Idéias e corpos são, portanto, modos finitos imanentes à substância absolutamente infinita, e suas essências e potências, por não envolverem suas respectivas existências, são efeitos dos atributos divinos, por meio dos modos infinitos. Suas existências são efeitos da conexão de causas necessárias que constituem a ordem universal da *Natura Naturata*, isto é, tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza divina ou de qualquer dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus enquanto são considerados como entes finitos existentes *em Deus*.

Poder-se-ia, porém, questionar: o que Espinosa quer exatamente dizer quando afirma que os entes finitos são modos da substância absoluta? Ora, o conceito de modo define-se como aquilo que existe em outro e é concebido por outro, ou seja, aquilo que possui dependência existencial e conceitual. Lembremos que, de acordo com o exemplo

⁴⁸ Cf. DELBOS, V. *O Espinosismo*. , p. 30.

⁴⁹ Pensamento e Extensão são os dois únicos atributos conhecidos por nós. Poder-se-ia questionar: Por que, entretanto, conhecemos de Deus apenas dois atributos? Para Espinosa, a alma humana, sendo a idéia do corpo, pode conhecer só o que envolve a idéia do corpo ou o que pode ser concluído dessa idéia; ademais, todo atributo, sendo concebido por si, não pode ser deduzido de um outro: os outros atributos, que não Pensamento e Extensão, não podem ser deduzidos do Pensamento e da Extensão que conhecemos.

⁵⁰ *Ibidem*, pp. 136-137.

da definição II do Livro I da *Ética*, afirmar a finitude de um ente significa afirmar que ele é limitado por outra coisa do mesmo gênero, o que equivale a dizer que este só poderá ser compreendido em dois tipos de relações, nas quais evidencia-se sua dupla determinação: 1) Na sua relação com a substância absoluta, onde sua essência é produzida de maneira certa e determinada pela essência e potência dos atributos substanciais; e 2) na sua relação com os outros modos da substância, isto é, com as outras coisas naturais finitas, sendo sua existência condicionada pelas séries causais que regem a *Natura Naturata*.

Espinosa demonstra, portanto, que as essências dos modos finitos são expressões certas e determinadas da potência de Deus, de maneira que, pela exigência do axioma III, não exista coisa alguma de cuja natureza não resulte qualquer efeito. Desse modo, mediante as suas respectivas essências todas as coisas finitas são determinadas a participar do dinamismo causal da Natureza por meio de distintos graus, sendo justamente esta participação que fornecerá o fundamento de toda teoria da afetividade espinosana⁵¹. Valendo-se da definição V do Livro I da *Ética* podemos observar que a existência modal exige um encadeamento necessário entre os modos, no qual o exercício da potência de cada um será em grande parte condicionado pelos seus encontros expressos em *Deus sive Natura*. Esses encontros são necessários. Para Espinosa, “na natureza nada existe de contingente; antes, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e agir de certo modo”⁵².

De acordo com Espinosa, *Deus sive Natura* não pode ser concebido como contingente, visto que: 1) é *causa sui*, isto é, sua essência envolve a existência, existindo necessariamente; 2) tudo o que existe, existe em Deus e sem Deus os modos não podem ser concebidos. Por conseguinte, os modos da natureza divina são também consequência necessária da própria natureza divina, de tal modo que tudo é determinado pela necessidade de *Deus sive Natura*, não somente a existir senão também a existir de modo certo, e nada existe de contingente. Em outros termos, se nada há de contingente na natureza é porque a necessidade absoluta da *causa sui* é a mesma da causa eficiente imanente, que produz a essência e a existência de todas as coisas da mesma forma em

⁵¹ Cf. GLEIZER, M. A. *Espinosa e a Afetividade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, Coleção Passo - a - passo, 2005, p. 20-21.

⁵² ESPINOSA. *Ética*. I, Prop. XXIX, p. 53.

que se autoproduz.

No sistema espinosano, não há espaço para o contingente, tampouco para o possível. As categorias contingência e possibilidade, segundo Espinosa, seriam apenas defeitos ou ilusões de nosso intelecto fundados na organização do modo existente finito. Isto porque “a essência das coisas produzidas por Deus não envolvem existência”⁵³; pois se considerarmos apenas a essência do modo, sua existência não está posta nem excluída, e o modo é captado como contingente⁵⁴. Afirma Espinosa: “Chamo contingentes às coisas singulares, enquanto, considerando nós somente a sua essência, nada encontramos que ponha necessariamente a sua existência, ou que necessariamente a exclua”⁵⁵.

No entender de Espinosa: “as coisas não podiam ter sido produzidas por Deus de maneira diversa e noutra ordem do que as têm”⁵⁶. Por conseguinte, “tudo o que concebemos estar no poder de Deus existe necessariamente”⁵⁷. Numa palavra, o mundo espinosano é “o mundo do necessário”. O que significa isso, afinal? Em seu sentido clássico é dito necessário aquilo cujo contrário é impossível. Juntamente com as categorias de possibilidade e contingência, a categoria da necessidade insere-se como uma das categorias centrais da Teoria das Modalidades. Por Teoria das Modalidades, segundo a lógica clássica, compreendemos o estudo acerca da característica das proposições segundo a qual a relação que elas exprimem é ou enunciada a título de fato, ou declarada possível ou impossível, ou declarada necessária ou contingente.

Não obstante, podemos observar que a proposição XXXIII do Livro I da *Ética* insere-se neste último grupo. Com base nisso podemos evidenciar a necessidade absoluta que o sistema metafísico de Espinosa expressa, de maneira que cada ser individual e cada coisa finita com existência determinada, só pode ser determinado a existir e a agir se uma outra causa os traz à existência e à ação. Essa causa, por sua vez, é igualmente finita e com certa duração, devendo ser da mesma maneira determinada por outra causa.

⁵³ Ibidem, p. 47.

⁵⁴ Cf. ESPINOSA. *Pensamentos Metafísicos.*, Cap. III, VII, p. 10.

⁵⁵ ESPINOSA. *Ética.*, Definição III, p. 269.

⁵⁶ Ibidem, p. 57.

⁵⁷ Ibidem, p. 63.

Qualquer coisa singular, ou, por outras palavras, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual também é finita e tem existência determinada; e, por sua vez, esta causa também não pode existir nem ser determinada à ação se não é determinada a existir e a agir por outra causa, a qual também é finita e tem existência determinada, e assim indefinidamente⁵⁸.

Nesse sentido, com a vontade de Deus e as leis necessárias da natureza sendo a única realidade exposta de maneira diversa, segue-se que todos os eventos representam o funcionamento mecânico de leis invariáveis, e não o capricho de um Deus voluntarioso, onipotente, bondoso e o único ser livre⁵⁹. Poder-se-ia, entretanto, questionar: como a liberdade é possível em tal sistema? Na definição VI do Livro I da *Ética*, Espinosa enuncia que livre é o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir; e necessário, ou mais propriamente, coagido, o que é determinado por outra coisa a existir e a agir de certa e determinada maneira. Partindo desta definição, podemos deduzir que só *Deus sive Natura* é livre, uma vez que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e, em plena liberdade, causa a si mesmo e a todas as coisas porque tal fato decorre somente de sua natureza.

Espinosa afirma, com efeito, que “os seres humanos têm a opinião de que são livres por estarem cômnicos de suas volições e apetências, e nem por sonhos lhes passa pela cabeça a idéia das causas que os dispõem a apetecer e a querer, visto que as ignoram”⁶⁰. Essa idéia de liberdade, segundo Espinosa, é um erro proveniente da crença da identidade entre liberdade e vontade, isto é, a noção de que livre é aquele que “faz o que quer, como quer e por que quer”. Recusando esta idéia imaginativa de liberdade, Espinosa demonstra que não existe realmente autonomia da vontade. Isto porque, finita ou infinita, ela é sempre um modo determinado por outra causa⁶¹. A vontade é, para Espinosa, uma noção geral e que, portanto, não existe necessariamente, pois só existe o singular. Espinosa sustenta:

⁵⁸ Ibidem, p. 51.

⁵⁹ Cf. ESPINOSA. *Tratado Teológico-Político*. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1988, p. 166.

⁶⁰ ESPINOSA. *Ética*. , I, Apêndice, p. 63.

⁶¹ Cf. NOVAES, A. *O Risco da Ilusão*. In: Novaes, A. (Org.) *O Averso da Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 12; DELEUZE, G. *Espinosa - Filosofia Prática*. Trad. br. Daniel Lins. São Paulo: Editora Escuta, 2002, p. 88. Segundo a opinião de vários comentadores, pode-se dizer que todo esforço da *Ética* consistiu em desvencilhar-se da crença da identidade entre vontade e liberdade, o que é verdadeiramente notório. Espinosa destrói o laço antigo entre liberdade e contingência, primeiro no mundo, e, como veremos na seqüência, depois no homem.

Não há a humanidade, mas Pedro e Paulo. Entre a vontade e esta ou aquela volição há a mesma relação que entre a brancura e este ou aquele branco, a humanidade e este e aquele homem, de sorte que é tão impossível considerar a vontade como causa desta e daquela volição como considerar que a humanidade é a causa de Pedro e Paulo.⁶²

A vontade, identificada por Espinosa com o intelecto, é apenas um modo de pensar e não pode ser causa desta ou daquela volição. Ademais, como as volições particulares precisam de uma causa para existir, não se pode dizer que a vontade seja livre, visto que ela é o que é por conta da causa que a determina⁶³: de sorte que a vontade só pode ser chamada causa necessária⁶⁴. Ora, visto que “vontade e intelecto estão para a natureza de Deus na mesma relação que o movimento e o repouso, e, de maneira geral, todas as coisas naturais que devem ser determinadas por Deus a existir e a agir de certo modo”⁶⁵, fica evidente que Deus nada efetua por liberdade da vontade⁶⁶. Em suma, ao demonstrar que Deus é causa livre e necessária, visto que tudo é resultado de sua potência infinita, Espinosa sublinha que é livre aquilo que age por necessidade de sua natureza e não por causalidade da vontade. Nesse sentido, torna-se claro que o Deus espinosano, livre e necessário, não é o Deus criador da tradição cristã, que, segundo um ato de vontade, cria o mundo *ex nihilo*, mas é um deus que deve ser compreendido no sentido de causa necessária das coisas da mesma forma que é *causa sui*. Desse modo, todas as coisas compreendidas tão-somente *em* seu ser, de maneira que a produção dos seres por Deus - produção necessária -, jamais põe esses seres fora de Deus, mas os deixa Nele próprio. Por conseguinte, no mundo produzido por Deus não há nada de contingente, mas tão-somente manifestações necessárias de Deus, *no e pelo* qual tudo está submetido a uma inflexível necessidade.

Diante disso poder-se-ia questionar: há espaço para a liberdade humana num sistema onde a necessidade reina de maneira absoluta? Deus não seria o único ser livre? Antes de resolvermos tal problema, procuraremos responder outra questão, a qual servirá de propedêutica para resposta da primeira: qual é a essência do homem? E ainda: Qual a lei de seu desenvolvimento?

⁶² ESPINOSA. *Correspondência.*, II, p. 368.

⁶³ Cf. ESPINOSA. *Ética.*, p. 368 e 109.

⁶⁴ *Ibidem.*

⁶⁵ *Ibidem.*

⁶⁶ *Ibidem.*

2.2. O Homem

Nesse momento específico de nosso trabalho, entramos nos liames de uma das questões mais difíceis suscitada pelo sistema metafísico de Espinosa: a existência individual. Não menos difícil que polêmica, principalmente se levarmos em consideração as críticas do Idealismo Alemão, bem como as de Feuerbach. Enumeramos no Livro II, da *Ética*, algumas proposições que podem nos ajudar a responder tal questão. Tomaremos as seguintes proposições como itinerário da presente problemática para que assim possamos evidenciá-la de maneira precisa e sistemática: 1ª) "A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, da ordem da Natureza tanto pode resultar que este ou aquele homem exista como que não exista"⁶⁷; 2ª) "À essência do homem não pertence o ser da substância; por outras palavras, a substância não constitui a forma do homem"⁶⁸; 3ª) "o homem consta de um espírito e de um corpo" e "o próprio espírito"⁶⁹ está unido ao corpo".

Quanto ao primeiro ponto temos que levar em consideração dois elementos básicos, já anunciados no Livro I da *Ética*: 1º) a noção de que o homem é um modo, ou seja, uma afecção da substância; e 2º) a distinção entre existência substancial e existência modal. Esses dois elementos são essenciais para o desenvolvimento de nosso trabalho. Vejamos em seguida por quê. No Livro I da *Ética*, Espinosa explicita que a existência da substância é envolvida pela sua respectiva essência, visto ser *causa sui*, de modo que, nela, sua essência seja concebida no sentido de uma potência absolutamente infinita de existir. A essência do modo, no entanto, não envolve a respectiva existência. Isso porque cada coisa finita com existência determinada só pode ser determinada a existir e a agir se outra causa a traz à existência e à ação, sendo esta igualmente finita e com certa duração⁷⁰. Em outras palavras, o homem, como modo ou afecção da Natureza,

⁶⁷ ESPINOSA. *Ética*, II, Axioma I, p. 136.

⁶⁸ Ibidem, p. 141.

⁶⁹ Cf. DELEUZE, G. *Espinosa - Filosofia Prática*, p. 73. Deleuze nos chama a atenção para o fato de que na *Ética* a palavra alma não é utilizada, a não ser em raras ocasiões polêmicas: "Espinosa a substitui pela palavra *mens*, que em algumas edições é traduzida por mente. No entanto, a título de evitarmos algum anacronismo quanto a terminologia espinosana, utilizaremos a palavra espírito, também por observarmos que alma, excessivamente imbuída de preconceitos teológicos, não dá conta: 1ª) da verdadeira natureza do espírito (*mens*), que consiste em ser uma idéia, e idéia de algo; 2ª) da verdadeira relação com o corpo, que é precisamente o objeto dessa idéia; 3ª) da verdadeira eternidade na sua diferença de natureza com a pseudo-imortalidade; 4ª) da composição pluralista do espírito, como idéia composta que possui tantas partes quanto faculdades".

⁷⁰ ESPINOSA. *Ética*, I, Prop. XXIV, p. 101.

não existe de maneira autônoma e independente. O homem existe e é concebido *na e pela* Natureza, não sendo, por conseguinte, *causa sui*, ou seja, sua essência não envolve sua respectiva existência e não existe necessariamente. O homem, no sistema espinosano, está marcado profundamente por uma relação necessária com os outros modos finitos da Natureza. Nesse sentido, embora um modo exista, podemos concebê-lo como não existente, isto porque quando consideramos apenas a essência de um modo, isto é, um efeito provindo do encadeamento causal das leis necessárias de *Deus sive Natura*, e não a ordem da Natureza toda, isto é, a *ratio sive causa* (razão ou causa) do referido encadeamento, não podemos concluir da existência presente do modo que este deverá existir ou não existir posteriormente, ou que tenha existido ou não existido anteriormente⁷¹.

O segundo ponto surge como consequência precisa do primeiro. Ante a distinção entre existência modal e existência substancial, somos levados a afirmar que, dada a essência do homem, muito embora esta seja constituída por certos modos dos atributos de *Deus sive Natura*⁷², não podemos deduzir que o ser da substância pertença à essência deste. Ora, se assim fosse, teríamos que admitir dois seres causa de si existindo necessariamente, o que Espinosa demonstra ser absurdo⁷³.

Para compreendermos o terceiro ponto é preciso, com efeito, esclarecer previamente que: 1) o espírito não é uma substância pensante, mas um modo finito do atributo pensamento, determinado exclusivamente pelas leis que regem este atributo; 2) o corpo é um modo finito do atributo extensão, isto é, uma porção finita de matéria submetida às leis do movimento e repouso, sendo também um indivíduo extremamente complexo, composto de vários corpos, cada um dos quais também muito composto, e, em virtude dessa complexidade, apto a afetar e a ser afetado de diversas maneiras pelos corpos exteriores; 3) que a união do espírito e do corpo não é a reunião incompreensível de duas substâncias distintas, mas a dupla expressão de uma única realidade. Ora, dada a impossibilidade do estabelecimento de uma relação de causalidade entre os infinitos atributos, visto a exigência da explicação da definição II do Livro I⁷⁴, impedindo que

⁷¹ Cf. ESPINOSA. *Correspondência*. , p. 374.

⁷² ESPINOSA. *Ética*. , II, Proposição XI, Demonstração, p. 142.

⁷³ Cf. ESPINOSA. *Ética*. , II, Prop. X, Demonstração, Corolário, p. 141.

⁷⁴ Ferreira chama-nos a atenção para o fato de que “nem a noção de corpo nem a de espírito constam das definições fundantes da *Ética*, apresentadas no Livro I. No entanto, a definição II refere-se a corpos e a

entes de diferentes gêneros possam limitar, produzir ou causar uns aos outros: só poderemos conceber uma única conexão ou ordem que torne possível a correlação entre as idéias particulares do espírito e as funções particulares do corpo, e entre os estados do corpo e os estados do espírito. Essa conexão afigurar-se-á um caso particular do encadeamento causal da Natureza: a ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e conexão das coisas (*Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*)⁷⁵. O que torna possível este paralelismo, ou seja, a ocorrência de apenas uma ordem e conexão entre idéias e coisas? Segundo Espinosa, é justamente o fato de que não tratamos aqui de duas ou mais substâncias, mas tão-somente de uma mesma substância absolutamente infinita, ora compreendida sob um atributo, ora sob outro.

De acordo com Espinosa, percebemos *Deus sive Natura*, ora sob o aspecto do pensamento, ora sob o aspecto da extensão. Por exemplo: tal como um homem que percebe um quadro de Rembrandt primeiramente como uma disposição de cores e depois como uma obra de arte propriamente dita, sendo que nem por isso este indivíduo afirmará que se trata de duas realidades heterogêneas, mas tão-somente de uma única coisa material, percebida de maneira distinta. Pode-se afirmar, portanto, que a doutrina do paralelismo é aquilo que permite Espinosa combinar de maneira precisa monismo ontológico, ou seja, a afirmação da existência de uma única substância dada na natureza, com dualismo conceptual, isto é, duas maneiras de perceber uma única realidade. Nesse sentido encontramos nesta doutrina tudo o que a concepção da unidade da substância combinada à idéia de atributos infinitos retém de inteligível, donde se segue que Deus revelar-se-á mais que a totalidade dos atributos que o constituem (*Deus sive omnia Dei attributa*), exprimindo-se essencialmente em cada um deles pela mesma ordem.

Pode-se ainda afirmar, com efeito, que a doutrina do paralelismo, assim somada às premissas apresentadas no Livro I, torna possível a Espinosa esclarecer: 1) a natureza e a origem do espírito e de seus conteúdos cognitivos; 2) e em que consiste a união do espírito com o corpo. No tocante a esse último ponto, sabemos que dele se segue uma série de implicações, uma vez que se confronta diretamente com várias tradições

espíritos para exemplificar o que é uma coisa finita no seu gênero, estabelecendo desde logo que pertencem a categorias diferentes e que, como tal, não se podem reciprocamente delimitar". FERREIRA, M. L. R. *Razão e Paixão – O Percurso de um Curso*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002, p. 119-120.

⁷⁵ ESPINOSA. *Ética*. , II, Prop. VII, p. 139.

filosóficas (Platão, Aristóteles)⁷⁶, em especial, a cartesiana. Cabe mencionar pelo menos uma dessas implicações. Tomaremos de empréstimo de Deleuze, o qual, no seu livro sobre Espinosa, afirma que o paralelismo expressa sua significação prática invertendo o princípio tradicional no qual se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência, conforme exposto em Descartes⁷⁷. Segundo a regra da relação inversa, apresentada por Descartes no *Tratado das Paixões da Alma*, quando o corpo age, a alma padece, e a alma não age sem que o corpo padeça por sua vez⁷⁸. Essa orientação de Descartes indica, assim, um mecanicismo, uma causalidade na relação corpo-alma. Por sua vez, criticando esta posição de Descartes, Espinosa demonstra que o que é ação no espírito é também necessariamente ação no corpo, e o que é paixão no corpo é por sua vez necessariamente paixão no espírito⁷⁹. Disto resulta que a relação entre espírito e corpo não é a da ação e da paixão - o espírito ativo e o corpo passivo, tampouco a incompreensível relação causal de uma ação recíproca do corpo sobre o espírito e vice-versa.

Isso significa, em primeiro lugar, que Espinosa recusa qualquer explicação do tipo mecanicista: o corpo, enquanto modo que exprime de maneira certa e determinada a essência de Deus, enquanto esta é considerada como coisa extensa⁸⁰, não pode ser causa de uma idéia; nem uma idéia, isto é, um conceito do espírito⁸¹, pode ser causa dos movimentos de um corpo⁸², de modo que espírito e corpo exprimirão de maneira distinta um mesmo evento. Em segundo lugar, significa que ao demonstrar que o espírito, como atividade pensante que participa do intelecto infinito de Deus, é a idéia do corpo (*idea corporis*), Espinosa subverte a tese cartesiana segundo a qual o conhecimento do corpo é secundário em relação ao do espírito. Para Espinosa, conhecer verdadeiramente o espírito é conhecê-lo exatamente como sendo a idéia do corpo⁸³.

⁷⁶ Sobre este ponto, Marilena Chauí lembra-nos que “a tradição recebeu dois legados: o platônico, que define a alma como o piloto do navio, isto é, como uma entidade alojada numa outra para comandá-la, mantendo-se à distância dessa outra, que simplesmente lhe serve de morada temporária; e o aristotélico, que define o corpo como *órganon*, isto é, instrumento da alma, que dele se vale para agir no mundo e relacionar-se com as coisas”. CHAUI, M. *Espinosa – Uma Filosofia da Liberdade*. , p. 55.

⁷⁷ Cf. DELEUZE, G. *Espinosa - Filosofia Prática*. , p. 24.

⁷⁸ Cf. DESCARTES, R. *Tratado das Paixões da Alma*. Trad. br. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 77.

⁷⁹ ESPINOSA. *Ética*. , III, prop. II, Escólio, p. 177. *Ética*. , II, Prop. XIII, Escólio, p. 143.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 135.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*, p. 177.

⁸³ *Ibidem*, p. 143.

Devemos levar em consideração que essa atitude de Espinosa frente às teses cartesianas está essencialmente assentada na noção, demonstrada anteriormente, segundo a qual o atributo pensamento produz modos infinitos que tratam de constituir a estrutura inteligível do universo como ordem e conexão de idéias, na qual são produzidos os espíritos como modos finitos. Isto ocorre de maneira que o espírito humano, como modo finito do pensamento afigure-se como idéia, sendo da natureza desta ser um saber sobre e de seu ideado, segundo a exigência do axioma VI. Nosso espírito é idéia de um ser finito do atributo extensão (corpo) e idéia de si enquanto modificação do atributo pensamento⁸⁴. Em outras palavras, podemos afirmar que nosso espírito é: 1) idéia do corpo (*idea corporis*) e 2) idéia da idéia (*idea ideae*), ou seja, idéia de si mesma como idéia, cuja potência é pensar⁸⁵. Quando Espinosa afirma que o espírito é a idéia do corpo correspondente, ele não quer com isso afirmar que a idéia se define pelo seu poder representativo, mas apenas que a idéia é para o pensamento e para as outras idéias o que o corpo é para a extensão e para os outros corpos. O poder representativo da idéia só pode provir da correspondência ou paralelismo em questão.

Todavia, até aqui uma coisa ainda não foi suficientemente explicada: Espinosa afirma que o espírito é atividade, isto é, uma força pensante, e que pensar é conhecer alguma coisa afirmando ou negando sua idéia, sendo que afirmar ou negar são atos singulares de afirmação e de negação. Qual é a origem, entretanto, dos conteúdos cognitivos do espírito humano? ⁸⁶ Para Espinosa, a resposta consiste precisamente na divisão dos gêneros de conhecimento e na distinção das idéias em adequadas e inadequadas. Espinosa evidencia três gêneros de conhecimento: 1º) opinião ou imaginação, 2º) razão e 3º) ciência intuitiva (*sciencia intuitiva*) ⁸⁷. O conhecimento proveniente do primeiro gênero é a única causa da falsidade, sendo o conhecimento gerado a partir do segundo e do terceiro gêneros necessariamente verdadeiro, ensinando-nos a discernir o verdadeiro do falso⁸⁸.

⁸⁴ ESPINOSA. *Ética.*, II, Axioma III e Proposição XI, p. 136 e 142.

⁸⁵ *Ibidem*, p. 155. Não obstante, a consciência afigurar-se-á a propriedade da idéia de duplicar-se, de se desdobrar ao infinito: *idea ideae*. Com efeito, toda idéia: 1) representa algo que existe num atributo (realidade objetiva da idéia); 2) é algo que existe no atributo pensamento (forma ou realidade formal da idéia); 3) é objeto de outra idéia que a representa. ESPINOSA. *Ética.*, II, Prop. XXI, p.152.

⁸⁶ ESPINOSA. *Ética.*, II, Def. IV, p. 135. Explicação fundamental para o sistema espinosano, pois, para Espinosa, toda a vida afetiva e ética do homem depende da natureza de seu conhecimento.

⁸⁷ ESPINOSA. *Ética.*, II, Prop. XL, Escólio II, p. 161.

⁸⁸ *Ibidem*, p. 162.

Se no *Tratado da correção do intelecto* Espinosa demonstra que a imaginação é uma faculdade cujo intento é conhecer as imagens das coisas e, por meio delas, conhecer uma imagem de nós mesmos, sendo esta um efeito gerado com base na ação de causas externas sobre nós que não nos oferece a coisa tal como é em si mesma⁸⁹; na *Ética*, observar-se-á que a imaginação relaciona-se com as idéias⁹⁰ inadequadas, isto é, imagens confusas provenientes de nossa experiência sensorial e de nossa memória⁹¹. Disso decorre que quando temos idéias inadequadas somos passivos, isto é, as imagens são geradas em nós não por nossa natureza, mas, em razão da ação das coisas exteriores sobre nós. Nesse ínterim, a atividade humana se reduziria apenas a concatenar imagens que nos parecessem semelhantes e a separar as que nos parecessem distintas: donde se segue que o conhecimento provindo deste gênero é profundamente marcado pela memória e pelos sentidos, os quais Espinosa aprendeu com Descartes a desconfiar.

Espinosa, no entanto, não afirma que as idéias inadequadas ou idéias que não são claras e distintamente concebidas, segundo a terminologia cartesiana, são falsas em si mesmas⁹², visto corresponderem ao modo como realmente as coisas exteriores nos afetam. As idéias inadequadas são, por conseguinte, parciais e confusas porque se constituem em nós sem que conheçamos as causas verdadeiras que as produziram. Segundo o exemplo de Espinosa no escólio da proposição XXXV:

Os homens enganam-se quando se julgam livres, e esta opinião consiste apenas em que eles têm consciência das suas ações e são ignorantes das causas pelas quais são determinados. O que constitui, portanto, a idéia da sua liberdade é que eles não conhecem nenhuma causa das suas ações. Com efeito, quando dizem que as ações humanas dependem da vontade, dizem meras palavras das quais não tem nenhuma idéia. Efetivamente, todos ignoram o que seja a vontade e como é que ela move o corpo. [...]. Do mesmo modo, quando olhamos o sol, imaginamos que ele se encontra a uma distância de nós de cerca de duzentos pés, e, aqui, o erro não consiste apenas nessa imaginação, mas no fato de que, enquanto assim imaginamos o sol, ignoramos a causa dessa imaginação bem como a verdadeira distância a que está o sol [...] Efetivamente, não imaginamos o sol tão próximo porque ignoramos a sua verdadeira distância, mas porque uma afecção do nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o corpo é afetado por ele.⁹³

⁸⁹ ESPINOSA. *Tratado da Correção do Intelecto*. , § 83-84, p. 62.

⁹⁰ ESPINOSA. *Ética*. , II, Prop. XLI, Demonstração, p. 162.

⁹¹ *Ibidem*, p. 150..

⁹² *Ibidem*, p. 158.

⁹³ *Ibidem*.

Isso equivale a dizer que na idéia inadequada há algo de positivo, pois quando observamos o sol a duzentos pés, como no exemplo de Espinosa, essa percepção representa de fato o efeito do sol sobre mim, embora esteja separada das causas que a explicam⁹⁴. Da mesma forma acontece com a idéia de liberdade dos homens, que não consiste numa pura privação de conhecimento quanto as causas que os compelem a agir, mas apenas de um conhecimento imaginativo: a opinião de que são livres. Em outras palavras, tal idéia de liberdade é um erro da imaginação e não fornece nem orientação nem felicidade ao homem que é escravizado por ela.

É mister retomarmos a pergunta introdutória a esse sub-capítulo: qual é a essência do homem? Espinosa parece nos indicar uma resposta subsidiária: a essência do homem é a união entre corpo e espírito. É preciso, no entanto, compreendermos que o termo união, que Espinosa utiliza, por vezes, no Livro II, é empregado em sentido figurado. Para ele, o homem não se define pelo corpo nem pelo espírito, tampouco pela união entre ambos, mas, como explicitaremos em seguida, pelo *conatus*.

2.3. O *Conatus*

O livro III da *Ética* principia da seguinte maneira:

A maior parte daqueles que escreveram sobre as afecções e a maneira de viver dos homens parecem ter tratado, não de coisas naturais que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas que estão fora da Natureza. Mais ainda, parecem conceber o homem na Natureza como um império num império. Julgam, com efeito, que o homem perturba a ordem da Natureza mais que a segue, que ele tem sobre os seus atos um poder absoluto e apenas tira de si mesmo à sua determinação. Procuram, portanto, a causa da impotência e da inconstância humana, não na potência comum da Natureza, mas não sei em que vício da natureza humana. [...] É certo que não tem faltado homens eminentes (ao trabalho e ao talento dos quais confessamos dever muito) para escrever muitas coisas belas sobre a reta conduta da vida e dar aos mortais conselhos cheios de prudência. Mas ninguém, que eu saiba, determinou a natureza e as forças das afecções e, inversamente, o que pode a alma para as orientar. [...] Tratarei, portanto, da natureza e da força das afecções, e do poder do espírito sobre elas, com o mesmo método com que nas partes precedentes tratei do poder de Deus e do espírito, e considerarei as ações e apetites como se tratasse de linhas, de superfícies ou de volumes⁹⁵.

⁹⁴ DELEUZE, G. *Espinosa - Filosofia Prática*. , p. 84-85.

⁹⁵ ESPINOSA. *Ética*. , III, Prefácio, p. 161. Em relação a esta crítica à tradição, Espinosa procede de maneira parecida no em seu *Tratado político*: “Os filósofos concebem as emoções que se combatem entre

O objetivo de introduzirmos esta longa citação consiste na possibilidade de observar o itinerário e o método que Espinosa segue no Livro III da *Ética*, o qual é dividido em três momentos: 1º) O prefácio, no qual Espinosa, valendo-se de uma crítica ao método adotado pela tradição para tratar das afecções e da vida ética, expõe sua proposta de tratá-las não como coisas fora da Natureza – *imperium in imperio* (império noutro império) – mas como coisas naturais que participam de sua ordem necessária; 2º) Uma longa exposição sobre a origem das afecções, na qual Espinosa perscruta pela *ratio sive causa* (razão ou causa) das mesmas; 3º) Por fim, o momento em que Espinosa, com base em uma série de definições, apresenta-nos qual a natureza ou essência das afecções.

No tocante ao primeiro momento, Espinosa reconhece que a idéia de uma exposição filosófica das afecções e das paixões⁹⁶ humanas não é nova⁹⁷. Na *Suma Teológica*, por exemplo, Tomás de Aquino nos apresenta uma interessante reflexão sobre o tema, considerando as paixões como movimentos do apetite sensitivo e, dado que esse é de dois tipos, concupiscível (propenso a um bem que se pode atingir facilmente) e irascível (propenso a um bem árduo de se atingir)⁹⁸. Para Tomás de Aquino, as paixões se dividem em dois grandes grupos: paixões do apetite concupiscível e paixões do apetite irascível. Cada grupo compreende seis paixões fundamentais. No grupo do apetite concupiscível temos: amor, desejo e prazer, que são posturas relativas a um bem em perspectiva; ódio, fuga e tristeza, que são atitudes relativas a um mal iminente. No grupo do apetite irascível temos: esperança, audácia e ira: disposições para um bem de difícil realização; desespero, medo e preguiça: para um mal que é difícil poder se subtrair.

si, em nós, como vícios em que os homens caem por erro próprio; é por isso que se habituarem a ridicularizá-los, deplorá-los, reprová-los ou, quando querem parecer mais morais, detestá-los. [...] Concebem o homem, efetivamente, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fossem”. ESPINOSA. *Tratado político*. , 305.

⁹⁶ O problema das paixões é uma tônica da modernidade: vemo-lo não apenas em Espinosa ou Descartes (*As paixões da alma*), mas ainda em Hobbes (*Leviatã*, Cap. VI – Da origem interna dos movimentos involuntários vulgarmente chamados paixões; e da linguagem que os exprime) e mesmo em Bacon que, no seu *Novum Organum*, confessa pretender estender sua filosofia natural aos domínios das paixões humanas (Livro I, aforismo CXXVII).

⁹⁷ Neste ponto damos razão a Voltaire quando este afirma que: “e tendo passado por todas as regiões da metafísica e da loucura, quis, enfim, conhecer o sistema de Spinoza. Não é absolutamente novo. É imitação de alguns antigos filósofos gregos e mesmo alguns judeus, mas Spinoza fez o que nenhum filósofo grego, e menos ainda judeu, havia feito: empregou um método geométrico imponente”. VOLTAIRE. *O filósofo ignorante*. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1983, p. 310.

⁹⁸ Cf. MONDIN, B. *O Homem, quem é ele?*. São Paulo: Edições Paulinas, 1980, p. 42.

Na Modernidade, também Descartes escreve um *Tratado sobre as Paixões da Alma*, e, no *Leviatã*, Hobbes define as paixões no sentido que claramente influenciaram Espinosa⁹⁹. Espinosa se dispõe, no entanto, a tratar das afecções humanas segundo o método *more geometrico*. Esse método não se reduz a uma mera descrição das afecções e paixões observadas na experiência e em seguida categorizadas conforme os dados colhidos. Antes de qualquer coisa, é importante levarmos em consideração que Espinosa, no Livro III, pretende mostrar ao homem: 1º) O seu devido lugar na Natureza, evidenciando, por conseguinte, que ele não é um *imperium in imperio*, mas que é, age e existe no reino causal de *Deus sive Natura*¹⁰⁰; 2º) E como, a partir disso, a liberdade é possível de ser exercitada.

Disso resulta uma série de implicações no mínimo perturbadoras no que se concerne à auto-compreensão humana. Isso porque, embora ser dotado de espírito, de racionalidade, pareça ser, em certo sentido, uma característica que nos diferencie dos outros entes da Natureza, não somos um “império noutra império”, o que significa, nas palavras do filósofo, que: “É impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e que não possa sofrer outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas só pela sua natureza”¹⁰¹. Ademais: “o homem está sempre necessariamente sujeito às paixões, que ele segue a ordem comum da Natureza e lhe obedece e que a ela se adapta tanto quanto o exige a natureza das coisas”¹⁰². Nesse sentido, dizer que o homem é um império noutra império significa dizer que a potência humana é dotada de um poder para dar-se e conservar leis, definindo, por conseguinte, seu campo de governo absoluto à margem da Natureza e até contra ela¹⁰³.

Tanto no *Tratado Teológico-Político* quanto na *Ética*, Espinosa não diz apenas que a imaginação teológica considera o homem um *imperium* vicioso, mas também concebe a Natureza imperialmente. A marca do *imperium* é ser único. Por conseguinte, homem e Natureza só podem ser rivais, destinados à luta mortal, e a *Ética* só poderá

⁹⁹ Cf. SCRUTON, R. *Espinosa*. , p. 88.

¹⁰⁰ “E retomando as famosas palavras de São Paulo: não se deve, diz ele, contestar Deus. Estamos nas mãos de Deus como a argila nas do oleiro. Poderia o vaso de argila dizer aquele que o plasma: por que me fizeste assim?”. DELBOS, V. *O Espinosismo*. , p. 236.

¹⁰¹ ESPINOSA. *Ética*. , IV, Prop. IV, p. 229.

¹⁰² *Ibidem*, p. 230.

¹⁰³ Cf. CHAUI, M. *Laços do Desejo*. In: Novaes, A. (org.) *O Desejo*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1990, p. 58.

encontrar fora da Natureza, isto é, no homem soberano, tanto as causas da virtude como as da impotência e inconstância, próprias da paixão¹⁰⁴. A noção *imperium in imperio* impossibilita, portanto, a fundamentação da unidade da relação Homem-Natureza.

A expressão *imperium in imperio* gera no mínimo dois problemas centrais para Espinosa: 1º) O homem não é, ao que parece, um indivíduo: identidade, distintividade e autonomia não parecem ser levadas em conta por Espinosa, e o homem, como parte da natureza - como modo ou modificação da substância infinita -, não parece ser uma característica mais importante no esquema das coisas do que os pássaros, as flores, os rios etc; 2º) A necessidade absoluta provinda da essência necessária de Deus parece pôr toda a vida ética em cheque, visto que, aparentemente, não há clareza quanto à questão “o que eu devo fazer?”: Ela possui algum sentido para Espinosa? Pois não só “eu” parece ser problemático - um modo fugaz de Deus aparentemente desprovido de individualidade -; toda a sugestão de que tal coisa poderia realmente *fazer* algo parece ser sem sentido, uma vez que aparentemente o homem não tem a menor escolha¹⁰⁵.

Com base nisso obviamente iremos nos questionar: o que pode o homem, afinal? Sendo Deus o único ser realmente livre, a liberdade humana não é possível? Como o homem se relaciona com *Deus sive Natura*, afinal? O que propõe Espinosa? Observar-se-á que o filósofo propõe uma visão de homem extremamente paradoxal: ao mesmo tempo em que está preso à necessidade (à Natureza), o homem é eternamente livre. O retrato do homem livre, que nos Livros I e II fora levemente esboçado por Espinosa, recebe no Livro III, por meio da teoria do *conatus* e da afetividade humana, suas pinceladas mais consideráveis, sendo que estas afiguram-se como os tons centrais da mistura de cores que compõe o “quadro geométrico” de Espinosa. Isso porque é justamente na teoria do *conatus* e da afetividade humana que encontramos a palheta de cores da vida ética, sendo que esta teoria aparece no sistema espinosano como elo fundamental entre necessidade (Natureza) e liberdade (homem). O Livro III afigura-se justamente como a parte da *Ética* na qual o sistema inicia a transição propriamente dita. Tal transição funda-se em duas propostas apresentadas por Espinosa: 1) Tomar o corpo

¹⁰⁴ CHAUI, M. *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. 1: Imanência. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. 95.

¹⁰⁵ Cf. SCRUTON, R. *Espinosa*. , p. 63.

como novo modelo; 2) compreender a essência do homem no sentido de um *conatus*¹⁰⁶.

No primeiro ponto, Espinosa propõe um rompimento radical com a tradição (teológica e filosófica), que, segundo o filósofo, sempre tratou o corpo, as paixões, a dimensão natural-sensível do homem, a matéria, a Natureza (a *Natura Naturata*), com certo desprezo e negatividade, enfatizando a primazia de Deus, do espírito e da razão frente à Natureza (a *Natura Naturata*), ao corpo e as paixões. Espinosa evidencia isso ao afirmar que os homens falam da consciência e de seus decretos, da vontade e de seus efeitos, dos meios de mover e dominar o corpo e as paixões – “mas estes nem sequer sabem de que é capaz um corpo”¹⁰⁷.

No Livro III da *Ética*, Espinosa propõe um novo modelo para a Filosofia: o corpo. O que significa isso? Por um lado, a escolha do corpo implica na afirmação do homem em sua integralidade, como modo ou parte da Natureza. Por outro lado, a escolha pelo modelo do corpo não implica nenhuma desvalorização do pensamento e do espírito em relação à extensão e ao corpo, mas sim de uma desvalorização da consciência em relação ao pensamento¹⁰⁸. Isto porque a consciência, como Espinosa demonstra no Livro II, é lugar de ilusão, pois sua natureza é tal que ela recolhe apenas efeitos, ignorando as causas que, como sabemos, pressupõe um encadeamento causal necessário gerado por *Deus sive Natura*. Essa ordem ou encadeamento causal da Natureza tem por corolário fazer que, em razão da doutrina do paralelismo, cada corpo na extensão, e cada espírito no pensamento sejam constituídos por relações características que subsumem as partes desses corpos e as partes dessas idéias, de maneira que “quando um corpo é afetado por outro corpo, e uma idéia por outra idéia, tanto acontece que as duas relações se compõem para formar um todo mais potente, quanto que um decompõe o outro e destrói a coesão de suas partes”¹⁰⁹. Esse duplo aspecto das relações entre as coisas singulares faz com estas sejam dotadas de *conatus*¹¹⁰.

¹⁰⁶ O conceito não é exatamente uma originalidade espinosana: encontramos-lo, por exemplo, já no cap. VI do *Leviatã*, de Hobbes, como na física de Descartes como movimento e mesmo em Newton enquanto força motriz de um corpo.

¹⁰⁷ ESPINOSA, *Ética*. , III, escólio, p. 178.

¹⁰⁸ Cf. DELEUZE, G. *Espinosa – Filosofia Prática*. , p. 24-25.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 25-27.

¹¹⁰ Cf. CHAUÍ, M. *A Nervura do Real*. , p. 91.

O que significa isso? De acordo com Espinosa, significa dizer que todos os seres possuem, em decorrência da atividade dos atributos substanciais infinitos, uma potência natural de autoconservação – o *conatus* –, que, por sua vez, expressa seu significado real na seguinte proposição: “*Unaquaque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur*”¹¹¹. A potência substancial é a força absolutamente infinita para produzir-se a si mesma e, simultaneamente, produzir necessariamente todas as coisas. Ora, se estas são expressões certas, finitas e determinadas da potência substancial, então podemos deduzir que elas também são potências ou forças que produzem efeitos necessários. À essa potência de agir singular e finita, Espinosa dá o nome de *conatus*, isto é, esforço de auto-perseveração na existência ou impulso vital pelo qual todo ser tende a afirmar-se como ser; expressão de vida, presente em tudo o que implique vida, ou pulsão inerente a cada coisa singular.

Nesse sentido, o homem, como modo finito participante do dinamismo causal e necessário da Natureza, é um *conatus* e é pelo *conatus* que ele é uma parte da Natureza, com a peculiaridade de ser o único ser consciente de possuí-lo. Podemos afirmar de maneira precisa que é justamente o *conatus* que simultaneamente aproxima e demarca o homem em relação aos outros seres. Esse esforço constitutivo de cada coisa, entretanto, é para perseverar no seu ser e não para se manter estaticamente no mesmo estado. Disso segue-se que quanto mais complexa a essência de uma coisa, mais rico o ser no qual ela tende a perseverar. O *conatus* humano não deve ser compreendido apenas como um princípio de autoconservação, mas também deverá ser entendido no sentido de um princípio de auto-expansão¹¹² e realização de tudo o que está contido em sua essência singular, visto a sua complexidade. Cada coisa singular tomada isoladamente esforça-se por uma duração indefinida para perseverar no seu ser¹¹³, e esse esforço não é senão sua própria essência atual¹¹⁴.

Dada a essência de uma coisa qualquer, daí resultam necessariamente certas coisas, e as coisas nada mais podem que aquilo que resulta necessariamente da sua natureza dada. É por isso que o poder de qualquer coisa, isto é, o esforço pelo qual ela age, quer só, quer com outras, ou pelo qual tende a agir, isto é, o poder ou esforço, pelo qual

¹¹¹ ESPINOSA. *Ética*. , III, Prop. VI, p. 180. “Cada coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar em seu ser”.

¹¹² Cf. GLEIZER, M. A. *Espinosa e A Afetividade Humana*. , p. 32.

¹¹³ ESPINOSA. *Ética*. , III, Prop. VIII, p. 181; *Ética*, IV, Prop. III, p. 229.

¹¹⁴ *Ibidem*, p. 181.

ela tende a perseverar no seu ser, não é senão a essência dada ou atual da coisa¹¹⁵.

Para Espinosa, afirmar o *conatus* como essência significa que uma coisa qualquer não é a realização particular de uma lei universal e que, por conseguinte, o homem não é a realização particular de uma natureza humana universal, mas de uma singularidade individual por sua própria essência. Defini-lo como essência atual consiste em afirmar que ele é uma singularidade em ato e, por conseguinte, não é uma tendência potencial, mas uma força (*vis*) sempre em ação¹¹⁶.

As coisas singulares, segundo Espinosa, embora possamos concebê-las isoladamente, não podem existir de forma isolada, estando necessariamente situadas na Natureza¹¹⁷ e só podendo existir relacionando-se com as outras coisas singulares que interagem causalmente com elas favorecendo ou criando obstáculos ao pleno exercício de sua potência de agir. O autor escreve:

Quando alguns corpos, de mesma ou diversa grandeza, são forçados pelos restantes, a se juntarem uns aos outros, ou se eles se movem, com igual ou diferente velocidade, de tal maneira que comunicam reciprocamente os movimentos segundo uma determinada proporção, dizemos que esses corpos todos juntos compõe um só e mesmo indivíduo.¹¹⁸

No tocante à esse ponto, Espinosa nos chama a atenção para o fato de que é a potência das coisas finitas – ao contrário do que ocorre com a potência da substância absoluta – que se exerce sob a forma de um esforço. De acordo com o enunciado da proposição VI do Livro III, este esforço constitutivo de cada coisa é para perseverar no seu ser e não para se manter estaticamente no mesmo estado: ele é marcado por uma profunda dinamicidade. Daí Espinosa sustenta:

Um corpo, quer em movimento quer em repouso, deve ser determinado ou ao movimento ou ao repouso por um outro corpo, o qual, por sua vez, foi também determinado ao movimento e ao

¹¹⁵ ESPINOSA. *Ética*, III, Prop. VII, Demonstração, p. 181.

¹¹⁶ Cf. CHAÚÍ, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 211.

¹¹⁷ Cf. ARISTÓTELES. *Metafísica*. , 1075 a, p. 15-20: “Tudo tem o seu lugar marcado no mundo – peixes, aves, plantas – mas nem tudo do mesmo modo. O mundo não é feito de tal maneira que os seres estejam isolados uns dos outros; há entre eles uma relação mútua”.

¹¹⁸ ESPINOSA. *Ética*. , II, Prop. XIII, Escólio, p. 144.

repouso por um outro, e este, de novo, por um outro, e assim até ao infinito¹¹⁹.

Poder-se-ia objetar, todavia, afirmando que Espinosa está universalizando o princípio de inércia¹²⁰. Ora, muito pelo contrário: é justamente tal princípio que apresenta uma aplicação particular da tese universal do *conatus* ao caso dos corpos mais simples, pois o ser destes corpos se confunde com o estado em que se encontram. Nas coisas complexas, porém, dentre as quais se situa o homem, muitas vezes é preciso alterar dinamicamente certo estado para poder perseverar no seu ser.

Espinosa define o *conatus* de duas formas: 1ª) Quando se refere ao espírito, chama-se vontade. Desse modo, Espinosa ratifica a noção de que a vontade não é uma faculdade de escolha, mas o esforço contido nas idéias que constituem o espírito; 2ª) Quando concerne ao espírito e ao corpo, chama-se apetite. Este, por sua vez, quando acompanhado de consciência de si, chama-se de desejo¹²¹. Espinosa define o desejo (*cupiditas*) como a própria essência do homem enquanto esta é determinada a realizar os atos que são úteis à sua conservação¹²². Essa definição caracteriza o desejo de duas formas: 1) Sem referência às excitações que lhe ocorrem nas diversas circunstâncias; 2) como um impulso originário que antecede lógica e ontologicamente suas manifestações particulares. Afirma Espinosa:

Portanto, pelo nome de desejo entendo todos os esforços, impulsões, apetites e volições do homem, os quais variam segundo a disposição variável de um mesmo homem e não raro são de tal modo opostos entre si que o homem é puxado em sentidos contrários e não sabe para onde deve voltar-se¹²³.

Dessa maneira, Espinosa evidencia que o desejo é aquilo que nos faz agir, abarcando, por conseguinte, a totalidade da vida afetiva e não se distinguindo do apetite, do impulso ou da volição¹²⁴. Todavia, a escolha de Espinosa pelo desejo (compreendido conforme seu duplo sentido, ou seja, como autoconservação e da autoexpansão), como motor fundamental da conduta humana não é gratuita, pois ela envolve toda uma

¹¹⁹ Ibidem, p. 145.

¹²⁰ Cf. CHAUÍ, M. Laços do Desejo. In: Novaes, A. (org.) *O Desejo*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1990, pp. 46-47.

¹²¹ Cf. ESPINOSA. *Ética*. , III, Prop. IX, Escólio, p. 182.

¹²² Ibidem, p. 211.

¹²³ Ibidem, p. 212.

¹²⁴ Cf. CHAUÍ, M. *Laços do Desejo*. , p. 62.

concepção do homem em relação à Natureza¹²⁵: o princípio dinâmico fundamental que rege a vida afetiva, isto é, o *conatus*. Com base nesse princípio, Espinosa afasta a suposição tradicional de que somos movidos (seja na paixão, seja na ação) por causas finais externas e que somos livres quando nosso apetite e nosso desejo são levados por nossa vontade a escolher os fins bons e virtuosos. A questão da liberdade, portanto, ressurge no Livro III em novos termos.

2. 4. *Sub specie aeternitatis*

Interditar-nos-íamos de compreender a fundamentação da relação Homem-Natureza, bem como da ética de Espinosa, se imaginássemos que a ordem comum da natureza, na qual o homem está incluído, e a determinação necessária do apetite, que Espinosa faz substituir ao livre decreto da vontade, exclui totalmente a liberdade humana, retira ao homem todo o poder sobre suas ações e põe a conduta sob as leis de um mecanismo cego¹²⁶. Segundo a definição VII do Livro I da *Ética*, Espinosa compreende por “livre (*libera*) o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir”. Curiosamente, Espinosa une, numa única definição, as definições de “livre” e de “necessário”¹²⁷. Isso porque, ao contrapor liberdade e constrangimento externo, diferente do que fez a tradição¹²⁸, que contrapunha liberdade e necessidade, Espinosa sustenta que a diferença entre constrangimento externo da liberdade não é a ausência da necessidade na liberdade ou a presença da necessidade no constrangimento externo, mas tão-somente a interioridade ou

¹²⁵ Com ela Espinosa se coloca ao lado de Hobbes (apesar das importantes diferenças que os separam) como teórico da primazia da afirmação de si (tese também conhecida como “egoísmo universal”), contra aqueles que defendem a primazia do amor na explicação das paixões e da conduta humana. Cf. GLEIZER, M. A. *Espinosa e A Afetividade Humana*. , pp. 32-33.

¹²⁶ MOREAU, J. *Espinosa e o Espinosismo*. , p. 46.

¹²⁷ Sobre este ponto afirma Marilena Chauí: “Espinosa retoma a noção clássica da liberdade como espontaneidade de uma natureza na ausência de constrangimento externo, acrescentando-lhe, porém, a idéia paradoxal de necessidade livre, isto é, de uma necessidade espontânea que brota da essência do próprio ser, contrapondo-a à necessidade de uma causa externa que força alguma coisa a uma existência ou ação que, por si mesma, não possuiria nem realizaria”. CHAUI, M. *A Nervura do Real*. , p. 78.

¹²⁸ É mister salientar que a tradição teológico-metafísica, segundo Espinosa, sempre esteve apoiada na oposição “por necessidade /por liberdade” ou “por natureza /por vontade”, oposição que pressupunha, no entender de Marilena Chauí, “a distinção entre a causa eficiente e a causa final”. Espinosa, porém, demonstra o que se segue da natureza de um ser absolutamente infinito que não se exprime na escolha voluntária de fins possíveis (pois, se assim fosse, Deus estaria determinado pelos fins e pelo possível) nem se realiza sob a forma de decretos que uma outra vontade (no caso, a humana) escolheria obedecer ou transgredir. Cf. CHAUI, M. *Política em Espinosa*. , p. 102.

exterioridade da causa que leva algo a existir e a agir¹²⁹, conforme as leis da sua natureza. Em outras palavras, algo só pode ser dito livre se e somente se for causa necessária que age em conformidade com a espontaneidade de sua essência e potência, sem ser constrangido por ninguém¹³⁰ e sem nenhum fim em vista.

É possível, no entanto, afirma Espinosa, por meio da dúbia locução “na medida em que” (*quatenus*), estender a idéia da liberdade a modos finitos¹³¹. O que significa isso? Significa que “na medida em que” somos causas adequadas de nossas próprias ações, ou seja, “na medida em que” alguma coisa está de acordo com a nossa natureza¹³², nós a produzimos sem ajuda de uma causa externa (paixões), e nessa medida, somos livres. Aproximamo-nos desse estado de independência em relação às causas exteriores “na medida em que” nosso espírito está ocupado com idéias adequadas. Espinosa parece introduzir no Livro IV uma definição subsidiária de liberdade: O homem só pode ser chamado livre na medida em que tem a força de existir e agir de acordo com as leis da natureza humana¹³³. Nesse sentido, a liberdade, à luz da teoria da afetividade humana passa a ser vista como o impulso mais íntimo que, em todas as coisas, as dirige para a realização da sua essência, sendo, por conseguinte, não mais compreendida como uma propriedade de tal ou qual sujeito, mas como um estado de ser.

Uma comparação entre a definição de livre como aparece nas definições iniciais da *Ética* e a proposição VII do Livro III se faz oportuna para uma melhor compreensão do ponto supramencionado: “Diz-se livre aquilo que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só é determinado a agir”. E ainda: “Toda coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser”¹³⁴. Contrapondo os dois enunciados, é possível a seguinte reinterpretação: toda coisa se esforça, enquanto está em si, por ser livre – interpretação que se justifica na medida em que o *conatus* puder ser compreendido no sentido de uma capacidade de determinar-se a existir e a agir por sua própria natureza. Sabemos, no entanto, das dificuldades de conceber tal

¹²⁹ Cf. CHAUI, M. *A Nervura do Real*, p. 78.

¹³⁰ Cf. ESPINOSA. *Ética*, I, prop. XVII, p. 94.

¹³¹ SCRUTON, R. *Espinosa*, p. 94.

¹³² Cf. ESPINOSA. *Ética*, IV, Prop. XXXI, p. 242.

¹³³ *Ibidem*, p. 239. Cf. SCRUTON, R. *Espinosa*, p. 95.

¹³⁴ Cf. NETO, P. V. *Afetos, Alienação e Liberdade*. In: Novaes, A. (organizador) *O Avesso da Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002, p. 115.

reinterpretação, visto que não é tão simples contrapor a proposição VI sobre a definição de livre. Isto porque se nos atentarmos brevemente para a expressão “por si só é determinado a agir”, poderemos observar que ela sucede a uma frase bem mais restritiva: “Diz-se livre o que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza”.

Não obstante, outro agravante em relação à problemática da liberdade humana no sistema espinosano consiste no fato de que, segundo Espinosa, Deus é o único ser a preencher integralmente os requisitos da definição de livre. Isso não só porque Deus se auto-determina, visto ser *causa sui*, mas, de forma decisiva, porque não tem sua essência e existência por empréstimo de outra natureza¹³⁵. Nesse ínterim, somos obrigados a conceber que, no sistema espinosano, o homem, que por certo obedece à definição de modo, existe e é concebido em e por *Deus sive Natura*. Justamente por conta disso ele estaria excluído da definição de livre: Mesmo que restasse para ele algum espaço para sua autodeterminação, esta não seria possível em virtude de sua natureza (finita, determinada, etc.). Poder-se-ia, entretanto, pensar da seguinte forma: a liberdade no homem, então, só pode ser concebida e em proporção e por semelhança à liberdade de Deus, mas nunca em sentido unívoco. Esta dedução é integralmente legitimada pelo sistema espinosano, visto que, nada parece mais contrário ao espírito da filosofia de Espinosa que dizer a liberdade equivocadamente no homem e em Deus¹³⁶.

Ademais, poder-se-ia também questionar: o objeto da proposição VI do Livro III da *Ética* não seria justamente aquilo que pode ser tomado univocamente na liberdade de Deus e na do homem? Esse questionamento é integralmente justificado em razão de que o esforço para perseverar no ser, de que fala a proposição VI, parecer suscitar a idéia de que talvez fosse o que restava, para nós, do impulso que em Deus era desde sempre auto-suficiência e autodeterminação. Ora, mas a relação entre o objeto da definição VII e o da proposição VI consiste apenas no tipo de relação “consigo mesmo” (o “por si só concebido” e “enquanto está em si”) que caracteriza o Livre e que todas as coisas se esforçam por manter. Assim, essas “liberdades”, pelo menos aparentemente, também guardam uma diferença fundamental: o homem se esforça para ser livre, enquanto Deus, do qual fala a definição, efetivamente mantém essa auto-referência. Portanto, na

¹³⁵ Cf. LACROIX, J. *Spinoza et le Problème du Salut*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, p. 90.

¹³⁶ Cf. NETO, P. V. *Afetos, Alienação e Liberdade*. , p. 115.

diferença entre “esforçar-se por” e “manter” surge outro abismo entre a liberdade de Deus e do homem, isto porque: 1) Deus realiza, por um lado, sua liberdade sem a possível interferência de causas externas; 2) e o homem, por outro lado, pode, em resposta à interferência das causas exteriores, apenas se esforçar por isso.

Com base no que foi exposto, a liberdade parece ser reinterpretada, pelo menos de maneira prévia, no sentido da relação de uma coisa consigo mesma que não exclui o universo das suas interações com as outras coisas. A ausência de liberdade, ao contrário, será a falta de relação de uma coisa consigo mesma, por força da sua interação com outras coisas: servidão. Daí Espinosa dizer:

Chamo servidão a humana impotência para governar e refrear as afecções. Com efeito, o homem, submetido às afecções, não é senhor de si, mas depende da fortuna; sob cujo poder ele está, de tal modo que é muitas vezes forçado a seguir o pior, vendo muito embora o que é melhor para si¹³⁷.

A servidão, afirma Espinosa, não resulta dos afetos, mas das paixões, da força de algumas delas sobre outras¹³⁸. Na servidão, o homem é determinado a existir, desejar, pensar com base nas imagens exteriores que operam como causas de nossos apetites e desejos. A servidão é o momento em que a força inteira do *conatus*, tendo-se tornado excessivamente enfraquecida sob a ação das forças externas, submete-se a elas imaginando submetê-las. Ora, se somos passivos por Natureza, se somos passivos de corpo e espírito, se a alma tem conhecimento inadequado dos apetites de seu corpo e de seus desejos, se não há uma vontade racional capaz de dominar as paixões, como a ética há de ser possível? A ética tradicional supõe e exige: 1) Seres autônomos, mas somos naturalmente heterônomos; 2) Seres racionais, mas somos naturalmente afetos e desejos.

Com base nisso poder-se-ia questionar: no sistema espinosano, como é possível sair da passividade sem cair no erro de Descartes e separar corpo e espírito? Como passar da paixão à ação? Como podemos nos tornar causa adequada, isto é, causa total dos efeitos daquilo que se passa em nós? Ao que nos parece, a chave dessas questões

¹³⁷ ESPINOSA. *Ética*. , IV, Prefácio, p. 226.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 230.

encontra-se na afirmação do *conatus* como fundamento primeiro e único da virtude¹³⁹. O *conatus* não é, todavia, empregado por Espinosa segundo um sentido moral de valor e modelo a ser seguido¹⁴⁰, mas simplesmente em seu sentido etimológico de força interna (em latim, *virtus* deriva de *vis*, força). Disso resulta que a virtude do corpo, de acordo com Espinosa, é poder afetar de inúmeras maneiras simultâneas outros corpos e ser por eles afetado de inúmeras maneiras simultâneas¹⁴¹, pois o corpo é um indivíduo complexo que se define tanto pelas relações internas de equilíbrio de seus órgãos quanto pelas relações de harmonia com os demais corpos, sendo por eles alimentado, revitalizado e fazendo o mesmo para eles. A virtude do espírito é pensar, e sua força interior dependerá, portanto, de sua capacidade para interpretar as imagens de seu corpo e dos corpos exteriores, passando dessas imagens às idéias propriamente ditas¹⁴². Nesse sentido, ela é a única causa possível das idéias.

Em suma, a virtude (*potentia*) é, por um lado, um movimento e um processo de interiorização da causalidade – ser causa interna ou adequada dos apetites, dos desejos e das idéias – e, por outro lado, a instauração de nova relação de exterioridade, quando esta deixa de ser sentida como ameaçadora ou como supressão de carências imaginárias. A possibilidade da vida ética, nesse ínterim, encontra-se na possibilidade de fortalecer o *conatus* para que se torne causa adequada dos apetites e imagens do corpo e dos desejos e idéias da alma. Esse fortalecimento se dá na forma precisa em que passamos de causas inadequadas à causas adequadas por meio dos ditames da razão. Se a razão pode interagir com as paixões, moderando-as e transformando nossa vida afetiva é exatamente porque ele tem a mesma raiz que as paixões¹⁴³: o desejo. Ora, o desejo racional, afirma Espinosa, como todo desejo é um esforço para fazer o que serve à nossa conservação e auto-realização valendo-se de idéias dadas.

O *conatus*, no caso do homem, não determina, portanto, apenas a conservação da existência como esforço de perseverar no ser (como ocorre com os demais entes da Natureza), mas o determina como perseverança no ser. Por esse motivo, determina a

¹³⁹ Ibidem, p. 237. “Por virtude e potência entendo a mesma coisa, quer dizer, a virtude, enquanto se refere ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem o poder de fazer algumas coisas que só podem ser compreendidas pelas leis da sua própria natureza”. Ibidem, p. 228.

¹⁴⁰ Cf. DELBOS, V. *O Espinosismo*. , p. 236.

¹⁴¹ E como afirma Espinosa no Livro V: “Quem tem um corpo apto para um grande número de coisas, esse tem um espírito cuja maior parte é eterna”. ESPINOSA. *Ética*. , pp. 296, 248 e 271.

¹⁴² Ibidem, p. 206.

¹⁴³ Não se trata, portanto, de suprimir as paixões, mas de alterar a dosagem entre passividade e atividade.

variação de intensidade do *conatus*. Disto depreende-se que a essência do homem é definida pela intensidade maior ou menor da força para existir – no caso do corpo, da força maior ou menor para afetar outros corpos e ser afetado por ele; no caso do espírito, da força maior ou menor para pensar. A variação da intensidade da potência para existir depende da qualidade e nossos apetites e desejos, ou seja, se eles são úteis, bons, ou inúteis, ruins, à conservação e perpetuação de nossa existência¹⁴⁴.

Numa palavra, o homem é livre na medida em que, esforçando-se por perseverar na sua existência, tendo idéias adequadas do mundo e amando Deus – a substância absolutamente infinita e necessária - segundo um *amor intellectuallis* (amor intelectual); tem consciência da necessidade, isto é, tem consciência das causas que o compelem a ser, existir e agir. Nesse sentido, a filosofia espinosana é uma verdadeira filosofia da liberdade e a *Ética* aparece como o palco privilegiado no qual Espinosa, ao evidenciar a condição de escravidão da humanidade, compelida pela paixão, pela opinião e pela imaginação, apresenta-nos, simultaneamente, um caminho para que o homem possa libertar-se, e, por conseguinte, possa conservar-se livre e feliz. Espinosa parece levar em consideração que o percurso que ele propõe é permeado de imensas dificuldades. É para tanto que Espinosa escreve no final do Livro V:

Se o caminho que eu mostrei conduzir a este estado parece muito árduo, pode, todavia, encontrar-se. E com certeza que deve ser árduo aquilo que muito raramente se encontra. Como seria possível, com efeito, se a salvação estivesse à mão e pudesse encontrar-se sem grande trabalho, que ela fosse negligenciada por quase todos? Mas todas as coisas notáveis são tão difíceis quanto raras¹⁴⁵.

Mas o exercício da Razão é, entretanto, *um* caminho. Um caminho que ao nos mostrar a necessidade da ordem universal em que estão compreendidas as nossas afecções, nos conduz a um estado de impassibilidade; e se em nós subsiste alguma tristeza, ela é compensada pela alegria de compreender, numa alegria ativa, cuja causa adequada está em nós, e que acarreta, no homem sábio, de acordo com Espinosa, o contentamento íntimo. Ora, esse sábio compreende também, pelo conhecimento racional, que *Deus sive Natura* é causa de todas as afecções, bem como de todos os acontecimentos. Nesse sentido, representa *Deus sive Natura* como causa do seu

¹⁴⁴ Ibidem, p. 231.

¹⁴⁵ Ibidem, p. 411.

contentamento¹⁴⁶. Conforme Espinosa:

Se se objeta que ele também deve representar Deus como causa da sua tristeza, o que o levaria a ter ódio de Deus, far-se-á observar que, para verdadeiramente se considerar Deus como causa das nossas afecções, importa ascender ao conhecimento racional, e que por isso mesmo, pelo fato de se compreender a nossa tristeza, ela está já dissipada¹⁴⁷.

É justamente em virtude disso que Espinosa afirma que ninguém pode ter ódio a Deus¹⁴⁸, porque é impossível pensar verdadeiramente em Deus, ter dele uma idéia clara e distinta, sem se ser intelectualmente ativo, sem amar Deus, ou seja, estando desprovido do amor intelectual de Deus. Ora, se nada acontece que não nos faça pensar em Deus como na sua causa, tudo é ocasião para amar Deus e tudo alimenta esse amor por Deus, que, desde logo, ocupa sem cessar o nosso espírito, tornando-se a mais constante de todas as nossas afecções. Nesse sentido, para Espinosa, a liberdade humana deve ser definida como amor intelectual de Deus: Amor, pois é uma paixão positiva. Intelectual, por ser uma paixão guiada pela consciência de que temos de alcançar a plenitude de nosso ser na compreensão de nós por intermédio da compreensão de *Deus sive Natura*.

O amor intelectual de Deus é, portanto, um ato pelo qual a razão reenvia o nosso ser à sua fonte: ao ser eterno. O homem comum, entretanto, põe-se no registro do tempo – presente, passado e futuro –, da duração, e vê a realidade tal como esta o afeta, ou seja, de um modo passional, em que ele próprio é centro dos acontecimentos. Na dimensão da eternidade, em que, no entanto, é possível ser vivida neste mundo, o homem sábio pensa as coisas do ponto de vista da necessidade que as caracteriza. O caráter fortuito das mesmas é anulado pois elas são consideradas com base na essência do corpo e não da existência atual do mesmo. A essência do corpo e, em virtude da doutrina do paralelismo, a essência do espírito, é eterna e coincide com a idéia que *Deus sive Natura* dele tem: “Uma idéia é contudo necessariamente dada em Deus, que exprime a essência de tal ou tal corpo sob o ponto de vista da eternidade (*sub specie aeternitatis*)”¹⁴⁹.

¹⁴⁶ Ibidem, p. 285.

¹⁴⁷ MOREAU, J. *Espinosa e o Espinosismo*. , p. 67.

¹⁴⁸ Cf. ESPINOSA. *Ética*. , V, Prop. XVIII, pp. 286-287.

¹⁴⁹ Ibidem, p. 289.

Aqui é mister recordarmos aquilo que Espinosa designa no Livro II de conhecimento do terceiro gênero ou ciência intuitiva: “O supremo esforço do espírito e a suprema virtude é compreender as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento”¹⁵⁰. Ademais: “o amor intelectual de Deus, que nasce do terceiro gênero de conhecimento, é eterno”¹⁵¹. Disso resulta que o amor de Deus é dito intelectual não porque teria a particularidade de assentar no conhecimento, mas porque, estando ligado ao conhecimento supremo, ele mesmo é de natureza intelectual.

O contentamento supremo, que nasce da consciência de nossa eternidade *em* Deus, não é, com efeito, uma paixão, nem mesmo uma afecção onde a imaginação estaria interessada, mas pura energia da alma na sua essência intelectual. Ora, se a alegria consiste na passagem a uma maior perfeição, o contentamento do espírito que alcançou a suprema perfeição já não é meramente o sentimento de uma passagem, já não é uma afecção, mas precisamente exercício da pura atividade intelectual, no qual o espírito encontra o seu perfeito contentamento. Daí afirmar Espinosa:

Com estas coisas terminei tudo o que eu queria demonstrar a respeito do poder do espírito sobre as afecções e da liberdade do espírito. Vê-se, por aqui, qual seja o valor do sábio e como é superior ao ignorante, que só age levado pela paixão. O ignorante, com efeito, além de ser agitado de muitas maneiras pelas causas externas e de nunca gozar do verdadeiro contentamento íntimo, vive, ainda, quase sem consciência de si mesmo, de Deus e das coisas e ao mesmo tempo que ele deixa de sofrer, deixa também de ser. Enquanto que, pelo contrário, o sábio, na medida em que se considera como tal, dificilmente se perturba interiormente, mas consciente, de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas goza sempre do verdadeiro contentamento interior¹⁵².

Nesta passagem evidencia-se o sentido preciso que a liberdade humana toma na *Ética*: consciência da necessidade. Numa prova matemática, nosso espírito é inteiramente determinado pela necessidade lógica, e, ao mesmo tempo, inteiramente “no controle”. Ora, se a liberdade fosse liberdade das necessidades da lógica, ela não serviria para nada¹⁵³. O homem livre – o sábio – é o homem consciente das necessidades que o compelem. Tal liberdade, no entanto, implica, de modo algum, que a ação

¹⁵⁰ Ibidem, p. 290.

¹⁵¹ Ibidem, p. 293.

¹⁵² Ibidem, p. 298.

¹⁵³ Cf. ESPINOSA, *Correspondência.*, XXI, p. 375.

humana permaneça livre da necessidade. Precisamos, em particular, anular a idéia vulgar de liberdade segundo a qual as ações são livres porque contingentes. No sistema espinosano, as categorias de contingência e possibilidade não significam características reais do mundo, mas apenas defeitos do nosso intelecto gerados naquilo que Espinosa caracteriza como primeiro gênero de conhecimento.

Espinosa afirma que “é da natureza da razão perceber as coisas sob um certo aspecto de eternidade”¹⁵⁴ (*sub quadam aeternitatis specie*). Uma concepção adequada do mundo é, por conseguinte, uma concepção *sub specie aeternitatis*, ou seja, como Deus vê o mundo (ao qual ele é imanente), e é como nós o vemos, “na medida em que” (*quatenus*) nossos espíritos participam da visão que é a de Deus, muito embora nossa própria natureza e identidade só possa ser concebida sob o aspecto do tempo (*sub specie durationis*). No tocante a este último ponto evidencia-se que, para Espinosa, a condição do homem na Natureza é fundamentalmente compreendida em sentido de um paradoxo, isto porque, embora, por um lado, a razão aspire à totalidade eterna, por outro, as preocupações da existência sensorial persistem somente enquanto vemos as coisas de maneira temporal e parcial, ou seja, *sub specie durationis*. Para Espinosa, a sabedoria consiste precisamente em aceitar esta condição, isto é, conscientizar-se das necessidades que o compelem a agir, ser e pensar: eis o amor intelectual de Deus (*amor intellectualis Dei*)¹⁵⁵.

Daí não ser forçoso afirmar que tanto para Espinosa (*amor intellectualis Dei*), como também para Nietzsche (*Amor fati*)¹⁵⁶, Schopenhauer (Vontade) e Feuerbach (Natureza)¹⁵⁷, a sabedoria consiste precisamente em aceitar o mundo e os afetos, aceitando, por conseguinte, sua “necessidade”, em vez de denegá-lo em prol de um

¹⁵⁴ Cf. ESPINOSA. *Ética.*, II, XLIV, Corolário II, p. 164.

¹⁵⁵ Sobre esse aspecto notável do sistema espinosano, Hegel pronuncia-se nos seguintes termos: “Um criminoso, que é punido, pode considerar a pena que o atinge como uma coerção de sua liberdade; de fato, porém, a pena não é uma violência estranha a que está submetido, mas somente a manifestação de seu próprio agir; e o reconhecer isso, comportando-se assim como homem livre. Em geral, essa é a mais alta autonomia do homem: saber-se como determinado pura e simplesmente pela idéia absoluta; essa consciência e atitude que Espinosa designa como *amor intellectualis Dei*”. HEGEL, F. W. G. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas.*, pp. 287-288.

¹⁵⁶ YOVEL, Y. Amor Fati et Amor Dei: Nietzsche and Spinoza. In: *Spinoza, Science et Religion*. Paris: Actes du Colloque du Centre Culturel International de Cerisy-la-salle. Publication de L’Institute Interdisciplinaire d’Étude Epistémologique, 1982, p. 101.

¹⁵⁷ Segundo Feuerbach, “a verdadeira cultura e o verdadeiro dever do homem é aceitar e tratar as coisas como elas são, não fazer delas nem mais nem menos do que são”. FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião. Preleções sobre A Essência da Religião.*, p. 42.

mundo imaginário, ou de valores dados como necessários. Para Espinosa, a existência de só uma substância, um só mundo, traz duas implicações: 1º) não é possível existir um mundo ou uma dimensão apenas intelectual, ou imaterial, tal como pensou a tradição filosófica; assim como, por conseguinte, 2º) pensamento e extensão, em razão da doutrina do paralelismo, devem ser compreendidos como dois aspectos, ou atributos, de um mesmo mundo (isto é, da substância única), de onde decorre que corpo e alma (ou mente) são dois aspectos de um mesmo indivíduo.

Nesta substância única, neste mundo, somos então, tal como afirma Nietzsche em *Assim Falava Zaratustra (Also Sprach Zarathustra)*¹⁵⁸, de corpo e alma: um não é fundamento do outro, tampouco o inverso. Imersos neste único mundo de maneira imanente, sem transcendência, conhecemos as coisas não de maneira separada do que conhecemos, isto porque não conhecemos o mundo com base noutra lugar, imaterial, inteligível, puramente racional. O homem, que é *um só*, existe, certamente, como ser pertencente à Natureza, parte dela, dotado de qualidades próprias e, além disso, por excelência, como ser social e histórico. No primeiro caso, ninguém melhor do que Espinosa fez a sua formulação. O homem se encontra subordinado às leis comuns naturais. Se não fora assim, afirma Espinosa, seria concebê-lo “como um império dentro de um império”. É no interior desse aspecto específico que Espinosa afirma que tudo que acontece na Natureza não pode ser atribuído como um vício. Isso porque, como tal, a Natureza é sempre a mesma: virtude e poder de agir são uma só e mesma coisa em toda parte, pois as leis e regras da Natureza, segundo as quais tudo acontece e se realiza, são sempre as mesmas em qualquer lugar.

É justamente com base nisso que Espinosa pode afirmar que o caminho certo para conhecer a natureza das coisas, sejam elas quais forem, deve ser um só, isto é, por intermédio das leis e regras universais da Natureza. Esta é precisamente a face do homem como ser natural – peça que compõe a universalidade. Nesse sentido, Espinosa quer considerar tão somente a sua maneira de agir, o seu processo de ação como homem *natural*. Numa palavra, Espinosa quer traduzir a estrutura do ser do homem, cujas

¹⁵⁸ “Eu sou corpo e alma – assim fala a criança. E porque não havemos de falar como as crianças? [...] O corpo é uma grande razão, uma multiplicidade com um só sentido, um estado de guerra e paz, um rebanho e seu pastor. Essa pequena razão a que dás o nome de teu espírito, ó meu irmão, é apenas um instrumento do teu corpo, e um bem pequeno instrumento, um brinquedo da tua grande razão”. NIETZSCHE, F. *Ainsi parlait Zarathoustra*. In: Oeuvres. Paris: Éditions Robert Laffont, 1993, p. 308.

qualidades não devem ser julgadas como boas ou más, porém, compreendidas. É precisamente assim que devemos compreender o que Espinosa pensou ao afirmar, no início do Livro III da *Ética*, que considerava as ações e os apetites humanos como se estivesse a tratar de linhas, superfícies e corpos¹⁵⁹.

Dessa forma podemos observar que o sistema espinosano procura fornecer de maneira precisa o fundamento tanto para uma teoria complexa do conhecimento, quanto para uma reflexão sobre os modos de determinação e orientação da conduta. Numa palavra, a pretensão essencial do sistema espinosano é o de fundamentar uma ética que, com base numa orientação monista, não precise orientar-se valendo-se daquelas dicotomias evidenciadas nas estruturas gerais da reflexão moderna sobre a *Ética*, isto é, entre “vontade livre” e “desejo patológico”, “mente autônoma” e “corpo preso à heteronomia da natureza”, entre outras. Numa palavra, não é a condição de “racionalista puro” ou “dogmático” que deve caracterizar o pensamento espinosano, mas o horizonte que ele delineou no que concerne ao homem real, sem algemas sobrenaturais¹⁶⁰.

Nesse ínterim, concentrar-nos-emos em seguida em alguns aspectos da recuperação e recepção específica do pensamento espinosano feita pelo Idealismo Alemão, destacando, em especial, as críticas a Espinosa. Isto possibilitará, em seguida, evidenciarmos e aprofundarmos de maneira precisa a problemática da relação Homem-Natureza no encontro entre os pensamentos de Espinosa e Feuerbach: tema central de nosso trabalho.

¹⁵⁹ Cf. NOGUEIRA, A. *Poder e Humanismo: O Humanismo em B. de Spinoza; o Humanismo em L. Feuerbach; o Humanismo em K. Marx*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1989, pp. 55-56.

¹⁶⁰ NOGUEIRA, A. *O Método Racionalista-Histórico em Spinoza*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1976, p. 65.

2.5. A Recepção de Espinosa pelo Idealismo Alemão – Fichte, Schelling e Hegel

Embora seja claramente uma filosofia da liberdade¹⁶¹ e que visa, por sua vez, fundamentar a unidade da relação Homem-Natureza, a filosofia de Espinosa permaneceu durante algum tempo relegada à má compreensão. Quando evocada, era as mais das vezes vítima de críticas parciais e injustas e destinadas tão-somente à execração. Por exemplo, Moses Mendelsohn atribui a Espinosa o epíteto de “cachorro morto”¹⁶² e Pierre Bayle, em seu *Dicionário histórico e crítico (Dictionnaire Historique et Critique)*, de 1697, acolhe negativamente o seu pensamento. Essa acolhida contribuiu diretamente para o primeiro contato dos franceses¹⁶³ com a filosofia espinosana. De fato, podemos observar que, no século XVII, o termo “espinosista” tornara-se um equivalente de “epicureu”: o que certamente pouco indicava de positivo. Glorificado ou execrado, hoje é evidente que Espinosa foi certamente muito mais mencionado que lido. A prova cabal disso é que todo século XVIII se passou sem que se desse uma única nova edição de suas obras¹⁶⁴.

Podemos observar, com efeito, no decorrer da História da Filosofia que um importante momento de recuperação do pensamento espinosano ocorreu no que se convencionou chamar de Idealismo Alemão, por meio de Fichte (1762-1814), Schelling (1775-1854), Hegel (1770-1831), no qual o resgate de determinados aspectos do monismo do sistema espinosano, isto é, a sua doutrina da substância única, aparece como uma via possível para a constituição de uma crítica e solução às dicotomias e insuficiências produzidas pelo sistema filosófico de Immanuel Kant (1724-1804).

¹⁶¹ Cf. CHAUI, M. *Espinosa – Uma Filosofia da Liberdade*. São Paulo: Editora Moderna, 1995.

¹⁶² Cf. MOREAU, P. F. *Spinoza*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987, p. 17. Cf. HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Volume I: Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola, 2005, p. 23.

¹⁶³ Um exemplo da influência de Bayle está em Voltaire: “Censurou-se o sábio Bayle por haver atacado duramente Spinoza sem compreendê-lo. Duramente, convenho. Injustamente, não creio. Seria estranho que Bayle não o houvesse compreendido. Descobriu facilmente o ponto fraco do Castelo encantado. Viu que, efetivamente, Spinoza compõe seu Deus de partes, embora seja conduzido a desdizer-se, apavorado com seu próprio sistema. Bayle viu como é insensato fazer de Deus astro e rã, pensamento e estreme, vencedor e vencido. Viu que essa fábula está muito acima de Proteu. Talvez Bayle devesse ter-se detido no termo ‘modalidade’, em vez de ‘parte’, pois é o termo ‘modalidade’ que Spinoza sempre usa. Mas é igualmente impertinente, se não me engano, que o excremento de um animal seja uma modalidade ou uma parte do Ser supremo”. VOLTAIRE, F. M. A. *O Filósofo Ignorante*. , p. 311.

¹⁶⁴ Cf. DELBOS, V. *O Espinosismo*. , p. 180.

Para Fichte, Schelling e Hegel, as dicotomias e insuficiências do sistema kantiano consistem no fato de que esta filosofia se revela como uma concepção dualista do real e que se exprime em várias contraposições: entre intuição e pensamento, entre fenômeno e coisa em si, entre razão teórica e razão prática, entre entendimento e razão, entre o sujeito e o objeto, entre Natureza (necessidade) e Homem (liberdade)¹⁶⁵. As duas esferas, a do conhecimento teórico do mundo empírico (o mundo fenomênico da natureza) e a da ação prático-ética (o mundo inteligível regido pela causalidade livre da ação ética) evidenciam, portanto, uma dicotomia completa, e, por meio delas, somos “cidadãos de dois mundos”¹⁶⁶. Kant sabe, no entanto, da necessidade de uma conexão entre as duas esferas, pois, do contrário, ficaria impossível para ele, por exemplo, compreender e fundamentar a ação livre do homem que ocorre no mundo fenomênico, bem como pensar a natureza de modo que ela deixe espaço para a ação livre. Essa é justamente a tarefa que Kant, na terceira crítica, a *Crítica do Juízo (Kritik der Vernunft)*, tenta desenvolver: superar esse abismo e pensar uma ponte, uma mediação entre a esfera da natureza e a esfera da liberdade. Em tal obra, Kant pensa “a força do juízo” como a faculdade mediadora que deve realizar a síntese entre razão teórica e razão prática, e, portanto, postular uma ponte entre a conexão necessária do mundo natural e a ação livre da esfera ética¹⁶⁷.

Todavia, insatisfeitos com essa tentativa de Kant de apresentar uma explicação para a unidade da razão, Fichte, Schelling e Hegel surgem com a pretensão específica de resolver as dicotomias e insuficiências imanentes ao seu sistema. A insatisfação desses filósofos deve-se à forma com que Kant deduz as categorias do sujeito da experiência, numa palavra: como pode o sujeito constituir-se como universal não sendo engendrado por esta mesma experiência?¹⁶⁸ Valendo-se desta problemática, Fichte busca solucionar as dualidades que persistem na obra de Kant indicando, para tanto, um princípio situado em terreno prévio a toda relação entre sujeito e objeto. Numa palavra, a solução não pode ser alcançada a menos que se encontre um ponto no qual o objetivo e o subjetivo não estejam separados, mas sejam unos. Para Fichte, esse ponto de onde se pode deduzir

¹⁶⁵ Cf. OLIVEIRA, M. A. A Retomada da Metafísica no Idealismo Alemão. In: AMORA, K. C. (Org.) *A Dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling*. Tradução e organização: Kleber Carneiro Amora, Fortaleza: Edições UFC, (Série Traduções Filosóficas), 2007, p. 10.

¹⁶⁶ Cf. OLIVEIRA, M. A. *A Retomada da Metafísica no Idealismo Alemão*, p. 10.

¹⁶⁷ Ibidem, pp. 10-11.

¹⁶⁸ ROSENFELD, D., et.al. *A Recepção da Crítica da Razão Pura – Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992, p. 401.

todo o saber é o Eu. Fichte, por um lado, aceita a reviravolta kantiana do pensar, radicalizando-a do ponto de vista da problemática da fundamentação. Para Fichte¹⁶⁹, Kant forneceu todos os dados para construir o sistema, mas não o desenvolveu de maneira adequada¹⁷⁰. Desse modo, a pretensão de Fichte consiste precisamente em desenvolver esse sistema, transformando, por conseguinte, a filosofia em ciência rigorosa, numa ciência de uma ciência em geral¹⁷¹.

O método de Fichte¹⁷² tem como especificidade fundamental não ir dos pressupostos para as conseqüências, mas antes de pressuposto em pressuposto até o princípio incondicionado, que é pressuposto por tudo enquanto princípio de todo conhecimento¹⁷³. Para Fichte, o espinosismo é, todavia, incapaz de justificar sua posição¹⁷⁴: é uma posição essencialmente dogmática, visto que: 1) não demonstra os fundamentos de sua própria posição e 2) infere seus pressupostos a partir de definições¹⁷⁵. Segundo Fichte, Espinosa, ao estabelecer o conceito de substância, não parece levar em consideração que este conceito ultrapassa a consciência do Eu como fundamento do saber. Para Fichte, “é um motivo prático essencial que leva Espinosa a exigir ultrapassar o Eu da consciência. O que está em jogo é o sentimento da dependência do Eu prático em relação ao não-Eu”¹⁷⁶, isto é, à natureza.

A crítica de Fichte a Espinosa é peculiar sobretudo no sentido em que possibilita

¹⁶⁹ Cf. FICHTE, J. G. *Sobre o Conceito de Doutrina da Ciência ou da assim chamada Filosofia (1794)*. São Paulo: Nova Cultural, 1988, § 31, p. 6.

¹⁷⁰ “A instância de fundamentação não é mais a possibilidade da experiência, que em princípio pode ser negada, mas o pensamento, que é absoluto, pois sua própria negação o pressupõe, ou seja, a intuição central de Fichte é que o método específico da filosofia é a fundamentação através da reflexão sobre o que não é negável, pois é o fundamento da própria negação”. OLIVEIRA, M. A. *Sobre a Fundamentação*. , p. 32.

¹⁷¹ FICHTE, J. G. *O Conceito da Doutrina da Ciência*. São Paulo: Nova Cultural, 1988, § 45, p. 15.

¹⁷² “Temos de procurar o princípio absolutamente primeiro, pura e simplesmente incondicionado, de todo saber humano. Esse princípio, se deve ser absolutamente primeiro, não se deixa provar nem determinar. Ele deve exprimir aquele estado de ação (*Tathandlung*), que não aparece nem pode aparecer entre as determinações de nossa consciência, mas que, muito pelo contrário, está no fundamento de toda consciência e é o único que a torna possível”. FICHTE, J. G. *A Doutrina da Ciência de 1794*. São Paulo: Nova Cultural, 1988, § 91, p. 43.

¹⁷³ Cf. OLIVEIRA, M. A. *Sobre a Fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997, p. 50.

¹⁷⁴ Afirma Christian Iber: A essência da filosofia crítica de Fichte torna-se clara em seu contraste com o dogmatismo, ao ligar Eu e substância de forma antitética. [...] o dogmatismo (sob o qual Fichte compreende principalmente a filosofia da substância de Espinosa) ultrapassa a consciência do Eu e estabelece o conceito de substância ontológica como conceito supremo. IBER, C. O Conceito de Eu em Fichte segundo os §§ 1-3 do Fundamento de toda a Doutrina da Ciência, de 1794/95. In: AMORA, K. C. (Org.) *A Dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling*. Fortaleza: Edições UFC, 2007, pp. 34-35.

¹⁷⁵ Cf. FICHTE, J. G. *O Conceito da Doutrina da Ciência*. , § 46, p. 15.

¹⁷⁶ IBER, C. *O Conceito de Eu em Fichte segundo os §§ 1-3 do Fundamento de toda a Doutrina da Ciência, de 1794/95*, p. 40.

evidenciar dois aspectos ambivalentes fundamentais na relação entre estes dois filósofos: “1. a *Doutrina da Ciência* assume uma série de teoremas espinosanos [...]; 2. a *Doutrina da Ciência* ultrapassa Espinosa no objetivo básico de alcançar o caráter insofismável do Eu absoluto e em relação à prioridade do prático ante o teórico”¹⁷⁷.

Em razão dessa problemática, o jovem Schelling¹⁷⁸, por seu turno, surge com a pretensão de relacionar o Eu absoluto de Fichte, isto é, o princípio da infinitude subjetiva, com a substância absolutamente infinita de Espinosa, isto é, o princípio da infinitude objetiva. Schelling pretende unir as duas infinitudes no conceito de um Absoluto que não é redutível nem ao sujeito nem ao objeto, porque deve ser o fundamento de um e de outro. Schelling, todavia, sabe que esta tarefa não é nada fácil, visto que, Espinosa, de maneira unilateral, por meio de sua ética absolutiza a natureza. Desse modo, Espinosa também absolutiza o objeto, o não-eu, e, portanto, abandona o sujeito, o Eu. Para Schelling, a deficiência e a unilateralidade de Espinosa consiste em admitir um princípio incondicionado interpretado tão-somente como objeto e não mais como sujeito¹⁷⁹. Para Schelling, Fichte, ao contrário de Espinosa, considera o sujeito como absoluto¹⁸⁰. De acordo com Schelling:

A filosofia de Fichte, que foi a primeira a fazer valer outra vez a forma universal da sujeito-objetividade como o uno e o todo da filosofia, pareceu, quanto mais se desenvolvia, tanto mais limitar essa própria identidade, outra vez, como uma particularidade, à consciência subjetiva, mas absolutamente e em si tomá-la como objeto de uma tarefa infinita, de uma exigência absoluta¹⁸¹.

Primeiramente partindo (em sua juventude) de uma adesão ao sistema de Fichte, Schelling também trata de problemas relacionados a teoria de Kant, principalmente no que concerne à filosofia da natureza. Para Schelling, quando, na *Crítica da Razão Pura*

¹⁷⁷ Ibidem, p. 42.

¹⁷⁸ “O projeto filosófico do jovem Schelling pode ser resumido, em termos da sua questão fundamental, como um empreendimento para unificar subjetividade e substância, sujeito e objeto, razão prática e razão teórica. Em termos de pensadores, ele é o esforço filosófico para integrar o estilo de filosofar baseado na subjetividade – iniciado com Descartes (1596-1650) e aprofundado por Kant (1724-1814) e Fichte (1762-1814) – e o outro estilo ancorado na substância – Espinosa (1632-1677) e Leibniz (1646-1716)”. VIEIRA, L. A. *Filosofia e Absoluto no Jovem Schelling*. In: OLIVEIRA, M. A. e ALMEIDA, C. (org.). *O Deus dos Filósofos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002, p. 224.

¹⁷⁹ Cf. SCHELLING, F. W. J. *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*. São Paulo: Edições 70, 1982., p. 350.

¹⁸⁰ Cf. VIEIRA, L. A. *Filosofia e Absoluto no Jovem Schelling*, p. 224-225.

¹⁸¹ SCHELLING, F. W. J. *Exposição da Idéia Universal da Filosofia em Geral e da Filosofia da Natureza como Parte Integrante da Primeira*. São Paulo: Nova Cultural, 1989, p. 55.

(*Kritik der Reinen Vernunft*) Kant se remete à natureza, ele a concebe como um sistema mecânico de causa e efeito. Schelling, recusando essa concepção kantiana, concebe a natureza como um organismo vivo, assimétrico, composto por detalhes, por acidentes, e nisto consiste também sua diferença fundamental com Fichte. Para Schelling, a natureza é um ente completamente inteligível e mesmo inteligente, o que certamente não significa que ela possa ser reduzida àquele Eu que está oposto ao não-Eu, como o faz Fichte¹⁸². Desse modo, Schelling distancia-se de Fichte no que diz respeito à sua concepção de natureza, isto porque, para ele, Fichte reduz toda a natureza ao puro não-Eu, fazendo-a perder toda a identidade específica e, por conseguinte, correndo o risco de nulificá-la.

Numa palavra, Schelling reprova a interpretação da natureza como uma totalidade objetiva meramente instrumentalizada e instrumentalizável para atender à realização moral do Eu. Isso porque, nesse sentido, a inteligibilidade da natureza torna-se bastante comprometida, pois ela se evidencia apenas como uma espécie de apêndice do Eu, submissa e dependente de sua atividade¹⁸³. Para Schelling, a natureza, como atividade absoluta, possui autonomia, já que suas leis não são dadas por um poder externo a ela, mas, ao contrário, são oriundas de seu próprio movimento. Ela é autárquica, porque se basta a si mesma. Autonomia e autarquia constituem, na verdade, a natureza como realidade incondicionada, “um todo organizando a si mesmo e organizado a partir de si mesmo”¹⁸⁴.

Como podemos observar, Schelling não se deixa enclausurar em uma filosofia da subjetividade meramente finita, já que também está a tal ponto influenciado pelo pensamento de Espinosa que se declarava um espinosista. Esta convicção manifesta-se precisamente nas seguintes obras: *Sobre a Possibilidade de uma Reforma de Filosofia Geral* (*Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt*), de 1794, e *Do Eu como Princípio da Filosofia* (*Vom Ich als Prinzip der Philosophie*), de 1795¹⁸⁵. Na obra *Idéias para uma Filosofia da Natureza* (*Ideen zur einer Philosophie der Natur*), editada em 1797, Schelling reafirma a eficácia teórica do sistema de Espinosa, que consegue

¹⁸² Cf. FRANK, M. Da Doutrina da Ciência ao Sistema Transcendental. In: AMORA, K. C. (Org.) *A Dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling*. Fortaleza: Edições UFC, 2007, p. 90.

¹⁸³ Cf. VIEIRA, L.A. *Schelling*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007, p. 24.

¹⁸⁴ *Ibidem*, p. 26.

¹⁸⁵ *Ibidem*, p. 16.

explicar de que modo o real e o ideal, a natureza fora de nós e as representações em nós, podem coincidir, dado serem ambas, somente, a modificação da mesma substância, e embora o sucesso do seu empreendimento só se pudesse fazer à custa da sua própria subjetividade.

O jovem Schelling compartilhara a doutrina panteísta com Espinosa: Deus – concebido como a substância única (identidade absoluta) – é imanente e não transcendente ao mundo, está presente em tudo o que há, embora sem perder, com isso, sua absolutidade ou infinitude. A legalidade imanente ao mundo é o representante filosófico da idéia mística de uma divindade a governar os acontecimentos e fornecer sentido à vida humana, uma concepção elaborada com o intuito de conciliar os resultados da moderna ciência natural com as crenças das mais antigas tradições religiosas. Ocorre que tal doutrina panteísta parecia ao Schelling tardio despropositada: Schelling voltara a aceitar a teoria cristã da criação do universo pela vontade livre de Deus. Se o mundo funciona de fato do modo como o descrevem os modelos deterministas, sua origem é, todavia, contingente, condicionada pela decisão livre do criador de gerar tudo o que existe. Schelling, portanto, não deixa de compreender o mundo real como resultado de um processo necessário de desenvolvimento, nem modifica a estrutura lógica desse processo. O que ele faz é introduzir claros limites ao determinismo e ao apriorismo contidos na filosofia de Espinosa¹⁸⁶.

Considera-se que Hegel sofre profunda influência das teorias de Fichte e Schelling, transformando-as em um conhecimento sistemático e científico-filosófico do Absoluto. Uma terceira influência não pode deixar, porém, de ser citada, que igualmente lhe rendeu a acusação de “espinosista”: Espinosa. Já, de um simples ponto de vista biográfico, sabemos que Hegel descobriu cedo a *Ética* de Espinosa e ficou entusiasmado, tal como Hölderlin e Schelling pelo livro de Jacobi *Sobre a doutrina de Espinosa (Cartas a Moses Mendelssohn)*¹⁸⁷. Hegel, a despeito das críticas tecidas a Espinosa em suas *Lições sobre a história da filosofia* não deixa de reconhecer que “ser

¹⁸⁶ Cf. LUFT, E. *As sementes da dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. São Paulo: Editora Mandarim, 2001, p. 37.

¹⁸⁷ JANICOUD, D. Dialética e substancialidade: sobre a refutação hegeliana do espinosismo. In: et al. *Hegel e o pensamento moderno*. Porto: Rés Editora, 1979, p. 195.

espinosista é o ponto de partida essencial de toda filosofia”¹⁸⁸, definindo ainda o pensamento do filósofo holandês como "eco do pensamento oriental" e expondo de maneira clara o modo com que a filosofia de Espinosa aparece fora de certa noção de Ocidente fundamental para a constituição da Modernidade. Tal noção depende, sobretudo, da laicização de categorias teológicas, da constituição de uma metafísica elaborada por meio das dicotomias instauradas por um pensamento judaico-cristão. Na *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, Hegel elogia o sistema de Espinosa nos seguintes termos:

Tendo, porém, ante os olhos o ponto de vista em que no sistema de Espinosa também aparecem o homem e a relação do homem à substância, e onde somente pode ter seu lugar o mal em sua diferença com o bem, é preciso que se tenham examinado as partes da *Ética* que tratam dele, dos afetos, da servidão humana e da liberdade humana, para poder pronunciar-se sobre as conseqüências morais do sistema. Não há dúvida, [quem assim fizer] há de convencer-se da pureza excelsa dessa moral, cujo princípio é o mais aprimorado amor de Deus; como também de que essa pureza moral é conseqüência do sistema¹⁸⁹.

De todo modo, a influência de Espinosa em Hegel pode ser melhor explicitada se evidenciados os seguintes aspectos: o conceito de espírito em Hegel só pode ser conhecido com base no conceito de absoluto. O absoluto é tomado com o apartado de tudo, como o um e o único não dependente de nada, tal como foi pensado por Platão e pelos neoplatônicos. Essa unicidade é tomada ao mesmo tempo por Hegel como a totalidade. Nesse ponto torna-se evidente que Hegel segue Espinosa, que pensa o absoluto como unicidade, e esta, por sua vez, como substância. “Todo o sistema de Hegel é uma substância única, mas em movimento, dobrando-se e desdobrando-se em suas configurações de relação, de sorte a construir a variedade de coisas do mundo em que vivemos. O sistema é uma Totalidade em movimento”¹⁹⁰. No sistema de Hegel, diferentemente do de Espinosa, o Absoluto é processual e traz em si a diferença. De acordo com Hegel:

Com referência ao espinosismo, ao contrário, é de notar que o espírito, no juízo em que ele se constitui como Eu, como livre subjetividade

¹⁸⁸ HEGEL, F. W. G. *Lecciones sobre La Historia de La Filosofía*. México: Fondo de Cultura Economica (Colección Filosofía), p. 285.

¹⁸⁹ HEGEL, F. W. G. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. , p. 23.

¹⁹⁰ CIRNE-LIMA, C. Hegel – Contradição e Natureza. In: CIRNE-LIMA, C., Et. al. *Dialética e Natureza*. Caxias do Sul: EDUCS, 2008, p. 24.

contra a determinidade, sai da substância; e que a filosofia, enquanto para ela esse juízo é determinação absoluta do espírito, sai do espinosismo¹⁹¹.

Na passagem supramencionada, podemos observar que Hegel transfere a substância absoluta de Espinosa para o espírito. Esta transferência, todavia, só pode ser efetivada se o conceito de substância em Espinosa for associado ao conceito de subjetividade de Fichte. Isso se deve justamente à exigência do prefácio da *Fenomenologia do Espírito* (*Phänomenologie des Geistes*), de que é necessário “compreender o verdadeiro não como substância, mas também, precisamente, como sujeito”¹⁹². Numa palavra, para Hegel, Espírito é substância subjetivada e subjetividade substancial que, ultrapassando o inteiro processo da consciência, tende para a manifestação de si mesmo¹⁹³.

Se adotarmos o ponto de vista do pensamento hegeliano amadurecido, organizado, fixado sistematicamente, por exemplo, na *Ciência da Lógica* (*Wissenschaft der Logik*), discerniremos mais essencialmente a importância central de Espinosa, “Parmênides moderno”, soldando no seio da substância o pensamento e o ser, explicando todas as coisas segundo esta unidade racional, mostrando já não que o “real é racional”, mas também que a verdade é imanente – e não transcendente – ao Todo, em suma, dando à Filosofia a sua base de apoio absoluta¹⁹⁴.

Disso resulta que, grosso modo, a recepção de Espinosa por Hegel¹⁹⁵, assim como a dos demais filósofos do idealismo alemão, não é nada pacífica. Ela insere-se

¹⁹¹ HEGEL, F. W. G. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Volume III: Filosofia do Espírito. São Paulo: Loyola, 1995, Seção 415, p. 186.

¹⁹² HEGEL, F. W. G. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2001, p. 33.

¹⁹³ Cf. IBER, C. Mudança de Paradigma da Consciência para o Espírito em Hegel. In: CHAGAS, E. F., UTZ, K., OLIVEIRA, J. W. J. *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito de Hegel”*. Fortaleza: UFC Edições. Série Filosofia, 2007, p. 80.

¹⁹⁴ JANICAUD, D. Dialética e substancialidade: sobre a refutação hegeliana do espinosismo. In: et al. *Hegel e o pensamento moderno*. Porto: Rés Editora, 1979, p. 196.

¹⁹⁵ Na década de 60 do século passado, Dominique Janicaud, tratando da “refutação hegeliana do espinosismo”, (ao lado de outros autores que discutem temas diversos) em páginas de debates e polêmicas, relativas a esta matéria, explicita o que realmente faz Hegel, que nunca pode desvencilhar-se de Espinosa, apesar de refutá-lo. Para Janicaud, embora seja necessária uma postura crítica perante a interpretação idealista de Hegel, é preciso fazer justiça ao filósofo alemão, pelo fato de que, se se compreender sua refutação do espinosismo, da maneira mais essencial, o pensamento espinosano não sai diminuído, mas engrandecido, pois que rico já de sua substancialidade potencialmente dialética. “Hegel convidou-nos a ler a dialética já inscrita na substancialidade; nós tentamos completar o seu processo pelo movimento inverso, experimentando em que a dialética tem sempre que ver com a substancialidade”. JANICAUD, D. *Hegel e o Pensamento Moderno*. Porto: Rés Editora, 1968, p. 230.

numa série complexa de relações críticas que, infelizmente, não temos condições aqui de indicá-las em sua totalidade. Resta-nos apenas a tarefa, não menos simples, de evidenciar, em linhas gerais, alguns dos aspectos mais importantes das mesmas. Um destes aspectos reside na crítica central¹⁹⁶ de Hegel a Espinosa. Tal crítica consiste no seguinte: orientando-se na trilha da crítica de Fichte a Kant, e na proposta fichteana de solução das dicotomias e insuficiências do sistema kantiano, Hegel afirma que filosofia é reflexão transcendental, isto é, um pensamento crítico, pois tendo introduzido a diferença entre conceito e realidade, subjetividade e objetividade, ela se tornou, antes de tudo, uma ciência que pretende levar em consideração as suas próprias pretensões de validade, o que só é possível quando o pensamento reflete sobre si mesmo e sobre seus pressupostos inelimináveis. Conforme Hegel:

Nenhum começo de uma filosofia pode ter pior aspecto do que o começo com uma definição, como em Espinosa: um começo que faz o mais estranho contraste com o fundar, erigir, deduzir os princípios do saber, com o penoso remeter de toda a filosofia aos supremos fatos da consciência, etc¹⁹⁷.

Isso significa, para Hegel, assim como para Fichte¹⁹⁸, que o método matemático-demonstrativo, bem como o *more geometrico*, que encontra sua maior expressão em Espinosa, não pode ser o paradigma do procedimento argumentativo da Filosofia. Afirma Hegel:

Neste método se nega totalmente a natureza do saber filosófico e o objeto do mesmo, pois o conhecimento e o método matemáticos são simplesmente um conhecimento formal e, portanto, completamente inadequadas para a filosofia¹⁹⁹.

Numa palavra, o ponto crítico do método de Espinosa consiste em que ele parte de axiomas, definições e regras de derivação não fundamentadas, portanto, como pressupostos inquestionáveis, postulados não conhecidos com base na sua necessidade intrínseca.

No período que sucede a Hegel, Feuerbach elabora um notório elogio a

¹⁹⁶ Cf. HEGEL, F. *Lecciones sobre La Historia de La Filosofia.*, p. 305.

¹⁹⁷ HEGEL, G. W. F. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling.* Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003, p. 50.

¹⁹⁸ Cf. FICHTE, J. G. *O Conceito da Doutrina da Ciência.*, § 40-41, p. 12.

¹⁹⁹ HEGEL, G. W. F. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofia.*, p. 305.

Espinosa. Feuerbach, que numa carta escrita a Christian Kapp em 1835 havia se denominado como “espinosista”²⁰⁰, afirma, nas *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*, que Espinosa, no que concerne à moderna filosofia especulativa, foi o verdadeiro criador²⁰¹, e, no que concerne à religião, foi o pioneiro, nos tempos modernos, a imprimir uma visão histórica até então inexplorada e não compreendida da maneira como ele a definiu. Para Feuerbach, Espinosa é

o único dentre os modernos que forneceu os primeiros elementos para a crítica e o conhecimento da religião e da teologia, o primeiro que se apresentou numa oposição positiva à teologia, o primeiro que expressou de forma clássica que o mundo não pode ser considerado como o efeito ou a obra de um ser pessoal e atuante conforme intenções e fins, o primeiro que salientou a natureza em seu significado religioso-filosófico universal²⁰².

Em sua *História da Filosofia Moderna (Geschichte der neueren Philosophie)*, de 1833, Feuerbach procura explicitar como o pensamento moderno progride com base em dois princípios opostos: o da personalidade e subjetividade, que culmina nas formas mais adiantadas da Teologia protestante, e o do panteísmo, que permeia as reflexões de Espinosa. Para Feuerbach, o pensamento moderno se caracterizaria por uma absolutização da pessoa e do momento subjetivo-individual. A obra finda com uma defesa de Espinosa, posto como o ideal do filósofo capaz de submeter toda sua vida ao princípio da contemplação filosófica, renunciando a todo juízo particularizante e contentando-se com a compreensão da verdadeira natureza das coisas²⁰³.

Feuerbach, apesar de toda admiração e homenagem ao “Moisés dos livre-pensadores e materialistas modernos”²⁰⁴, não se furta o direito de repreender Espinosa por ter definido como o ser mais perfeito e divino, ainda preso às concepções teológicas antigas, esse ser que não atua pelas finalidades, pela vontade e pela consciência, isto é, *Deus sive Natura*²⁰⁵. Falta a Espinosa, segundo Feuerbach, uma distinção precisa entre Deus e Natureza: *aut Deus aut Natura* (ou Deus ou Natureza).

²⁰⁰ Cf. CABADA, M. C. *El Humanismo Premarxista de Ludwig Feuerbach*. Madrid: La editorial catolica, 1975, p. 101.

²⁰¹ FEUERBACH, L. *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*. In: *Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 19.

²⁰² FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*. São Paulo: Papirus, 1989, p. 16.

²⁰³ Cf. BECKENKAMP, J. *Seis modernos*. Pelotas: Ed. Universitária/UFPEL, 2005, p. 16.

²⁰⁴ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 55.

²⁰⁵ Cf. FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*. , p. 16.

CAPÍTULO III – FEUERBACH: O HOMEM INTEGRAL E A AUTONOMIA DA NATUREZA

No capítulo precedente procuramos expor o desenvolvimento da problemática da relação Homem-Natureza no sistema espinosano. Com base em quatro aspectos basilares desse sistema elencados no início do capítulo, explicitamos o percurso dessa relação. O ponto culminante desse capítulo foi a recepção e a crítica do Idealismo Alemão. Anunciamos, também, alguns elementos da recepção e crítica elaborada por Feuerbach. Para darmos continuidade a nossa pesquisa, apresentaremos em seguida, como a problemática acerca da relação Homem-Natureza é desenvolvida por Feuerbach. Em um primeiro momento, exporemos como Feuerbach elabora a fundamentação do homem integral. Para tanto, tomaremos a obra *A Essência do Cristianismo*. Em um segundo momento, explicitaremos como Feuerbach, n'*A Essência da Religião* e nas *Preleções sobre A Essência da Religião*, reconhece seu fracasso nesse intento. N'*A Essência do Cristianismo* falta-lhe uma consideração mais precisa da natureza. A natureza, considerada por Feuerbach como autônoma, absoluta e causa de si (*causa sui*), surge nas duas obras supramencionadas como o fundamento e complemento da antropologia que substitui a Teologia. Nesse sentido, a volta à natureza, proposta por Feuerbach, significa, por um lado, uma volta ao homem integral. Por outro lado, significa a fundamentação da unidade da relação Homem-Natureza.

3.1. O Conceito de Homem em Feuerbach

*Como despertaste para a luz, também um dia adormecerás
novamente.*

Ludwig Feuerbach.

Como podemos observar no Prefácio à segunda edição d'*A Essência do Cristianismo (Das Wesen des Christentums)*, Feuerbach posiciona-se de maneira radical contra qualquer doutrina que admita um princípio abstrato ou somente pensado ou imaginado e que produza o pensamento retirando-o do seu oposto: da matéria, da essência, dos sentidos. Numa palavra, Feuerbach se opõe à substância de Espinosa, o Eu de Kant e Fichte, à identidade absoluta de Schelling e ao postulado hegeliano segundo o

qual tudo provém do Absoluto²⁰⁶, inclusive o homem. Para Feuerbach, tanto o filósofo especulativo (Espinosa, Descartes e Leibniz) quanto o idealista (Fichte, Schelling e Hegel) não conseguem alcançar “a intuição serena das coisas” e a natureza, isto porque diante de seus olhos e tapando-lhes a visão das coisas está o “conceito”, a “substância”, o “eu”, o “absoluto”; e destes deduz o todo: abrindo os olhos, não vê senão “conceitos” realizados. Afirma Feuerbach: “o mundo inteiro não é para ele senão uma alegoria de sua lógica, sua dogmática ou sua mística”²⁰⁷.

Esse posicionamento crítico de Feuerbach tem um efeito preciso em sua relação com a História da Filosofia. A condenação ao ostracismo intelectual por conta da publicação de suas obras foi apenas um efeito. Feuerbach foi (e ainda é) concebido como uma figura aprisionada entre Hegel e Marx²⁰⁸, estando na sombra de ambos. Poder-se-ia, no entanto, questionar: essa concepção é justa? Com ela não se pretende extrair Feuerbach de seu lugar específico, negando, assim, os méritos de seu pensamento, dando-lhe o epíteto de posição intermediária ou de transição²⁰⁹ entre o Idealismo Alemão e o Materialismo, e dispensando-lhe, por conseguinte, de um esforço de estudá-lo em seu próprio desenvolvimento²¹⁰? Feuerbach foi para todos os pensadores fundamentais do século XIX²¹¹, sobretudo a partir da década de 40, efetivamente, segundo a célebre frase de Karl Marx, o “purgatório do presente”²¹².

²⁰⁶ FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 22.

²⁰⁷ CABADA, M. C. *El Humanismo Premarxista de Ludwig Feuerbach*. Madrid: La editorial catolica, 1975, p. 8.

²⁰⁸ Cf. FERNÁNDEZ, A. G. *Ludwig Feuerbach (1804 – 1872)*. Madrid: Ediciones Del Orto, 1995, p. 12.

²⁰⁹ HENRIQUE C. L. VAZ, S. J. *Antropologia Filosófica I*. São Paulo: Loyola, 1991, 6ª Edição, p. 125-126.

²¹⁰ Cf. AMENGUAL, G. *Crítica de La Religión y Antropología en Ludwig Feuerbach*. Barcelona: Laia, 1980, p. 26.

²¹¹ Sobre a influência de Feuerbach, afirma Urbano Zilles: “Sua influência passa, através de K. Marx, F. Engels, M. Stirner e F. W. Nietzsche até concepções imanentistas do homem nas filosofias contemporâneas, na idéia de que o homem só é homem na relação com o tu anunciam-se, outrossim, motivos das filosofias da existência e do personalismo contemporâneos”. ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 118-119. Embora a tarefa de estabelecer conexões entre Feuerbach e seu legado, demonstrando sua influência e importância ante a tradição filosófica seja extremamente tentadora, “a melhor orientação para compreender o pensamento de Feuerbach é ver de onde ele vem e para onde vai, quer dizer, ver seu desenvolvimento completo”, orientando-se assim por “uma compreensão global dele mesmo, sem propor outras metas que as que ele mesmo se propôs”. AMENGUAL, G. *Crítica de la Religión y Antropología en Ludwig Feuerbach*. Barcelona: Laia, 1980, p. 29.

²¹² Cf. HELLER, A. *Crítica de la Ilustración*. Barcelona: Ediciones Península, 1984, p.97.

Feuerbach publica em abril de 1841 a sua obra mais influente²¹³ – *A Essência do Cristianismo*, e, como vê no Cristianismo a religião por excelência, ao definir a essência do Cristianismo, ele pretende se reportar também à religião em geral²¹⁴. Este livro está dividido em duas partes: a primeira, uma parte que podemos considerar como construtiva, a redução da Teologia ao que Feuerbach considera ser sua essência, isto é, à antropologia, e a segunda parte, mais destrutiva, na qual ele expõe uma análise das contradições implícitas à Teologia, e critica a essência não-verdadeira da religião: a essência teológica²¹⁵. Em princípio, iremos nos concentrar no primeiro capítulo da Introdução d'*A Essência do Cristianismo*, que tem como título *A essência do homem em geral (Das wesen des menschen im allgemeinen)*. Nossa justificativa consiste no fato de que esse primeiro capítulo contém a concepção global e a maior parte das principais teses d'*A Essência do Cristianismo*. Com base nesse capítulo, intentamos nos fixar nas grandes linhas argumentativas acerca de sua doutrina da essência humana.

Feuerbach afirma que o tema fundamental d'*A Essência do Cristianismo* é o seguinte: Teologia é Antropologia. Numa palavra, o que a religião revela é tão-somente a essência do homem. Os teólogos, quando se pronunciam acerca de Deus, estão no fundo se pronunciando acerca do gênero humano que é reunido, comprimido, objetivado num único ser e considerado como diferente e alheio ao homem. Feuerbach considera que uma importante vantagem do Cristianismo em relação a outras religiões é a de representar muito bem a essência comum de todas as religiões, em virtude da sua singular “evolução histórica”²¹⁶. Feuerbach intenta, assim, salvar a “verdade” da religião, de modo que ela não resida mais na fantasia teológica, mas no processo de autodesvelamento da essência humana²¹⁷. De acordo com Feuerbach, reduzir a Teologia à Antropologia consiste precisamente em apresentar que o conteúdo das representações religiosas é idêntico ao ser do homem. O que isso significa? Significa reconhecer que Deus não passa de uma “projeção”²¹⁸ do homem, restituindo a realidade essencial de que

²¹³ Cf. Mc LELLAN, D. *Marx y los Jóvenes Hegelianos*. Barcelona, Espanha: Ediciones Martinez Roca, S.A., 1969, p. 103. Cf. ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1991, p. 118-119.

²¹⁴ Cf. AMENGUAL, G. *Crítica de la Religión y Antropología en Ludwig Feuerbach*. , p. 42.

²¹⁵ Cf. Mc LELLAN, D. *Marx y los Jóvenes Hegelianos*. , p. 104.

²¹⁶ Cf. BRAUN, H-J. A religião do homem: a integralidade como horizonte do futuro. In: SERRÃO, A. V.; et. al. *O homem integral: antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, p. 228.

²¹⁷ Cf. FERNÁNDEZ, A. G. *Ludwig Feuerbach (1804 – 1872)*. , p. 30.

²¹⁸ Para Gabriel Amengual, Feuerbach nunca utilizou este termo, que teria sido introduzido por E. v. Hartmann, em sua obra *História da Metafísica (Geschichte der Metaphysik)*, como caracterização da teoria feuerbachiana da religião. AMENGUAL, G. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig*

a religião o privou²¹⁹. A afirmação de Feuerbach de que Teologia é Antropologia significa que o saber do homem em relação a Deus não é senão o saber que o homem tem sobre si mesmo, sobre sua própria essência. O homem é, então, a origem, o centro e o termo final da religião. Por conseguinte, com Feuerbach, o que no Cristianismo era efeito agora será causa, e o que era causa agora será efeito. Deus é um produto humano, porque é justamente a condição humana que dá origem à religião²²⁰. Para Feuerbach, Deus é, portanto, uma idéia excogitada pelo homem com o escopo de conseguir a plena realização de si mesmo²²¹.

A Essência do Cristianismo tem por escopo demonstrar que a essência da religião (do Cristianismo), é a essência do homem. A Teologia é, na verdade, Antropologia, e a suposta unidade entre a essência divina e a humana é a unidade da essência humana consigo mesma. A suposta diferença entre a essência divina e a humana é apenas a diferença entre indivíduo e gênero²²². Como o homem é o único animal religioso, parece óbvio que a religião deve estar enraizada em sua essência. Feuerbach explica, no início do primeiro capítulo de *A Essência do Cristianismo*, que o caráter específico do homem, ou seja, sua diferença específica em relação ao animal é a consciência. O homem, entretanto, não possui somente uma consciência de si como indivíduo, como de fato o animal possui, mas também uma consciência num sentido rigoroso. Isso significa que o homem, de acordo com Feuerbach, tem consciência de si como gênero, tendo, portanto, consciência da sua própria essência universal, da própria humanidade.

Nesse sentido, para Feuerbach, o homem, por possuir uma vida dupla, isto é, uma vida interior e uma exterior, “é para si ao mesmo tempo EU e TU; ele pode se colocar no lugar do outro exatamente porque o seu gênero, a sua essência, não somente a sua individualidade, é para ele objeto”²²³. Ademais: 1º) o gênero ou essência universal

Feuerbach. Barcelona: Laia, 1980, p. 15. Apud. SOUZA, D. G. *O Ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, p. 33.

²¹⁹ Cf. FREITAS, M. C. O Ateísmo Hermenêutico de Feuerbach. In: *Pensar Feuerbach – Colóquio Comemorativo dos 150 anos da publicação de A Essência do Cristianismo*. Lisboa: Edições Colibri, p. 37.

²²⁰ Cf. CASTINEIRA, A. *A Experiência de Deus na Pós-Modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997, p. 70.

²²¹ Cf. MONDIN, B. *O homem, quem é ele?: Elementos de Antropologia Filosófica*, p. 219, 220 e 221.

²²² Cf. SOUZA, D. G. *O Ateísmo Antropológico de Ludwig Feuerbach*, p. 34.

²²³ *Ibidem.*, p. 36.

que é objeto da consciência do homem é infinito; 2º) o objeto da religião é infinito; 3º) o objeto da religião é o mesmo objeto do homem que tem consciência de si como gênero, isto é, é a própria essência do homem²²⁴. Nas palavras de Feuerbach: “a religião é a consciência do infinito; assim, não é e não pode ser nada mais que a consciência tem da sua essência não finita, não limitada, mas infinita”²²⁵. “Consciência no sentido rigoroso e consciência do infinito são conceitos inseparáveis”²²⁶.

Tendo como base esta identidade do objeto da consciência e da religião, Feuerbach avança com o intuito de substituir a essência divina pela humana, sustentando que a infinitude que se afirma da essência divina corresponde à da essência humana²²⁷. Mas o que é a essência²²⁸ do homem? De acordo com Feuerbach, esta se constitui da razão, da vontade e do coração. No entender de Feuerbach:

A um homem completo pertence a força do pensamento, a força da vontade e a força do coração. A força do pensamento é a luz do conhecimento, a força da vontade é a energia do caráter, a força do coração é o amor. Razão, amor e vontade são perfeições, são os mais altos poderes, são a essência absoluta do homem enquanto homem e a finalidade de sua existência²²⁹.

Segundo Feuerbach, embora estas não sejam perfeições que o homem tenha em plenitude, elas são as três perfeições essenciais absolutas, constituintes da essência absoluta do homem²³⁰, e que devem ser compreendidas no sentido de forças constitutivas, elementos ou princípios que o animam e o determinam. Razão, vontade e amor são perfeições, forças, de que o indivíduo participa, como se fossem perfeições substancializadas ou universais e infinitas, constituintes do ser do homem. Tais

²²⁴ De acordo com Manfredo A. de Oliveira, “a idéia da essência infinita do homem faz, justamente, a ligação entre a essência do homem e a essência da religião, pois a religião é, precisamente, a consciência do infinito. Ora, se assim é, então a religião, em última análise, é a própria consciência, que o homem tem de si mesmo, enquanto essência infinita”. OLIVEIRA, M. A. *Filosofia Transcendental e Religião*. São Paulo: Loyola, 1984, pp. 18-19.

²²⁵ Ibidem, p 19.

²²⁶ Ibidem.

²²⁷ Cf. SOUSA, D. G. *O Ateísmo Antropológico de Ludwig Feuerbach*. , p. 46.

²²⁸ É mister salientar que em Feuerbach a essência não se confunde com uma idéia platônica, uma entidade metafisicamente subsistente ou uma alma substancial, sendo compreendida, como explicaremos melhor em seguida, no sentido de um complexo dinâmico de faculdades ou forças de coesão universal. Cf. SERRÃO, A. V. *Da Razão ao Homem ou o Lugar Sistemático de A Essência do Cristianismo*. In: *Pensar Feuerbach – Colóquio Comemorativo dos 150 anos da publicação de A Essência do Cristianismo*. Lisboa: Edições Colibri, 1993, p. 12.

²²⁹ FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. , p. 36.

²³⁰ Ibidem, p. 44.

qualidades são de tal maneira perfeitas, que tem em si mesmas o fim de seu ser e de sua existência e, assim, determinam o ser e o fim do homem, cuja ação, portanto, será sempre imanente²³¹.

Para Feuerbach, “o homem existe para conhecer, para amar e para querer. Mas qual a finalidade da razão? A razão. Do amor? O amor. Da vontade? O livre-arbítrio. Conhecemos para conhecer, amamos para amar, queremos para querer, i.e., para sermos livres”²³². Essas forças são essenciais, porque por intermédio delas a essência do homem, transcendendo os indivíduos, impulsiona-os para além dos limites de sua finitude: A razão tende à continuação indefinida da reflexão; a vontade ética é, em si mesma, incondicionada e o poder do sentimento rompe todos os limites no ato de doação plena. É, portanto, mediante estas forças, que impelem o indivíduo para além de si mesmo, que se realiza a essência do homem como espécie²³³. O indivíduo alcança a humanidade quando reconhece a finitude que o marca e quando supera a contingência empírica que o limita e vier a coincidir com a essência humana, a qual se apresenta como um modelo a cumprir, uma idéia de homem ideal à qual se deve conformar²³⁴. De acordo com Feuerbach:

O homem singular por si não possui em si a essência do homem nem enquanto ser moral, nem enquanto ser pensante. A essência do homem está contida apenas na comunidade, na unidade do homem com o homem²³⁵.

Podemos observar que o conceito de homem em Feuerbach não pode ser compreendido no sentido de uma mônada encerrada si mesma, mas, e nisso consiste sua originalidade ante a tradição filosófica, como a de um ser aberto essencialmente ao gênero humano. Dele recebe cada homem sua própria individualidade e sua abertura interior²³⁶. O projeto antropológico de Feuerbach, ao buscar a fundamentação do homem integral, abre a possibilidade para a distinção de duas dimensões específicas, internamente relacionadas: uma individual e outra comunitária. A primeira procura afirmar o valor da corporeidade, da parte material do homem, e reivindica o

²³¹ Ibidem, p. 45.

²³² Ibidem, p. 36.

²³³ SOUSA, D. G. *O Ateísmo Antropológico de Ludwig Feuerbach*. , p. 52.

²³⁴ Cf. SERRÃO, A. V. *A Humanidade da Razão – Ludwig Feuerbach e o Projeto de uma Antropologia Integral*. , pp. 54-55.

²³⁵ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. , p. 59.

²³⁶ Cf. CABADA, M. C. *El Humanismo Premarxista de Ludwig Feuerbach*. , p. 29.

conhecimento sensível, aquele que se recebe por meio do corpo e das experiências concretas. A segunda apresenta o princípio dialógico, ou seja, a abertura do EU ao TU, e a importância da comunicação, na qual há igualdade dos dialogantes. O homem de Feuerbach supera qualquer tendência solipsista interna ou de isolamento, reconhecendo a relação e comunicação com o TU como a verdadeira essência humana. Por outro lado, para Feuerbach, o homem “é limitado e deve reconhecer-se e sentir-se como tal, em diferença qualitativa frente ao gênero”²³⁷. Precisamente pela consciência do gênero ou essência, que tem a qualidade da infinitude, é que o indivíduo toma consciência de sua limitação e finitude. Nessa tomada de consciência da própria limitação por parte do indivíduo ante ao gênero, consiste sua diferença específica frente ao animal²³⁸.

A unidade da vontade, do sentimento e da razão, que ultrapassa o homem individual, constitui, por conseguinte, a essência por meio da qual o homem é o que ele é. A estas três qualidades essenciais, os poderes que animam, determinam e dominam o homem, ele não pode oferecer nenhuma resistência, visto que elas são forças, elementos ou princípios básicos que o fundamentam. Todavia, ao contrário da orientação apontada por Feuerbach, a religião, seja no politeísmo, seja no monoteísmo, segrega tais princípios do homem e os diviniza como essências autônomas ou como essência de Deus, como se essas essências, frente ao homem, possuíssem uma existência autônoma.

Para Feuerbach, a relação do homem para sua essência, isto é, para o seu gênero, pensado aqui como vontade, sentimento e razão, é, ao mesmo tempo, um proceder do homem para o objeto sobre o qual ele se refere necessariamente, porque o objeto é nada mais do que sua essência verdadeira, própria, mas revelada, numa palavra: objetiva. Isto porque aquilo que ao homem se torna objeto é isso objetivo, concreto²³⁹. A filosofia de Feuerbach deve ser pensada como um antropocentrismo radical, diferenciando-se, por exemplo, da representação central do homem na estrutura do cosmos antigo²⁴⁰. O

²³⁷ SOUSA, D. G. *O Ateísmo Antropológico de Ludwig Feuerbach*. , p. 53.

²³⁸ *Ibidem*, p. 53.

²³⁹ Cf. CHAGAS, E. F. *Religião: O Homem como imagem de Deus ou Deus como imagem do Homem?*. In: OLINDA, E. M. B. *Formação humana: liberdade e historicidade*. Fortaleza: Editora UFC, 2004, p. 89.

²⁴⁰ “Ao contrário da homologia macrocosmo-microcosmo, ou da reflexão mútua entre o homem e o universo, a antropologia feuerbachiana representa o mundo do homem como uma projeção do homem natural, ou seja, dotados dos predicados de sensibilidade (*Sinnlichkeit*) e do sentimento (*Gefühl*), Feuerbach propõe, assim, uma concepção rigorosamente materialista do homem, definido como ser sensível”. HENRIQUE C. L. VAZ, S. J. *Antropologia Filosófica I*. 6ª Edição. São Paulo: Loyola, 1991, p. 126.

projeto antropológico feuerbachiano caracteriza-se por tratar-se, portanto, de uma antropologia do homem integral.

Em razão disso torna-se clara a orientação de Feuerbach segundo a qual o homem não deve ser pensado apenas no sentido de coisa pensante (*res cogitans*), animal racional (*animal rationale*) ou ser espiritual (*ens spiritualis*), mas também como um ser de carências, de necessidades, uma essência sensível, física, dependente, parte e não algo exterior à natureza, que, como veremos adiante, é objetiva, concreta, material, infinita, incriada, causa de si (*causa sui*). De acordo com Feuerbach, o objeto é justamente o que possibilita o homem desenvolver-se, ser livre, buscar a sua identidade não mais em si, mas fora de si: eis a reformulação do conhece-te a ti mesmo (*gnôthi sautón*) socrático! Afirma Feuerbach:

Através do objeto conheces o homem; nele a sua essência te aparece [...]. Também os objetos mais distantes do homem são revelações da essência humana [...]. Também a lua, o sol, e as estrelas gritam para o homem o *gnôthi sautón*, o conhece-te a ti mesmo²⁴¹.

Para Feuerbach, o homem nada é sem objeto, ou seja, ele só toma consciência de si mesmo, ele só é livre por meio do objeto, do outro homem e, como veremos em seguida, da natureza. Como podemos observar, *A Essência do Cristianismo* e as discussões subseqüentes a essa obra não dão por concluídas a aproximação feuerbachiana da religião. Basta mencionar *A Essência da Religião* e as *Preleções sobre A Essência da Religião* para levarmos isso em consideração²⁴². Com base na exposição dessas obras, evidenciar-se-á que o sentimento de dependência do homem em relação à natureza aparece como a origem e a causa permanente da religião, de modo que a natureza é compreendida, diante dessa nova orientação, como *condition sine qua non* da essência humana, pois, diferentemente da posição de Feuerbach n'*A Essência do Cristianismo*, é justamente na natureza que o homem tem a confirmação e a afirmação de si mesmo. É na natureza que Feuerbach encontra o fundamento do conceito de homem integral²⁴³. Veremos em seguida que, n'*A Essência da Religião* e nas *Preleções*

²⁴¹ FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. , p. 46.

²⁴² Cf. FERNÁNDEZ, A. G. *Ludwig Feuerbach (1804 – 1872)*. , p. 33-34.

²⁴³ “A fórmula do ‘homem integral’ é, apesar de todo o seu brilho retórico, indeterminada do ponto de vista do conteúdo, como sucede, de resto, com a palavra ‘humanidade’. Perde-se de vista o plano de um confronto filosófico quando se aceita que o seu tema é a diferença entre o ‘homem abstrato’ e o ‘homem integral’. [...] Um relance sobre os contemporâneos imediatos de Feuerbach permite ver até que ponto é amplo o potencial espectro de uma tal concretização. Dois anos antes de Feuerbach, em França, Pierre

sobre *A Essência da Religião*, Feuerbach pretende reabilitar a natureza como o fundamento último do homem, questão não desenvolvida nos escritos posteriores. A fundamentação do homem integral é alcançada por meio do plano estratégico da reabilitação da natureza.

3.2. O Conceito de Natureza em Feuerbach

O contato direto com a natureza e com os homens que lhe proporcionou sua larga instância em Bruckberg (1837) rendeu a Feuerbach um enriquecimento interior²⁴⁴. Afirmar Feuerbach: “Antes em Berlim e agora numa aldeia [...]. Aprendi lógica numa universidade alemã, mas só poderia aprender ótica, a arte de ver, numa aldeia alemã”²⁴⁵. Ademais: “Aqui se respira ar puro e são – afirma Feuerbach, referindo-se à sua aldeia de Bruckberg – [...] A filosofia especulativa da Alemanha é uma amostra das funestas conseqüências da contaminação atmosférica das cidades”²⁴⁶. Essa tendência crítica de Feuerbach já estava contida na carta com a qual acompanhava a dissertação de doutorado (*De Ratione Una, Universali, Infinita*, de 1828) que enviara a Hegel, e na qual Feuerbach afirma que a realidade fundamental não é o Eu, o em si em geral, que, sobretudo desde o início do Cristianismo, domina o mundo e se afirmou como o espírito absoluto, mas a idéia, a razão que está consciente de toda a realidade, e que é una e universal. Nessa carta, Feuerbach fala da natureza e recrimina duramente ao Cristianismo o fato de não a ter compreendido, de tê-la tornado inexplicável²⁴⁷. Como veremos em seguida, o tema da natureza, da sensibilidade da corporeidade constitui,

Leroux tenta concretizar o conceito de humanidade, recuando às suas raízes bíblicas e, dois anos depois de Feuerbach, Karl Marx define a essência do homem através do trabalho, não sem deixar de censurar Feuerbach exatamente por este, apesar de todos os seus esforços verbais, não ter tomado, em consideração esta essência”. JAESCHKE, W. Humanidade entre espiritualismo e materialismo. In: SERRÃO, A. V.; et. al. *O homem integral: antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, pp. 70-71.

²⁴⁴ Para aportes biográficos de Feuerbach, cf. ARVON, H. *Feuerbach – Sa Vie, Son Oeuvre*. Paris, 1964.

²⁴⁵ Cf. CABADA, M. C. *El Humanismo Premarxista de Ludwig Feuerbach*. Madrid: La editorial catolica, 1975, p. 16.

²⁴⁶ De acordo com Cabada, em nossa época, preocupada massivamente pela contaminação ambiental, a observação e a relação estabelecida por Feuerbach não pode menos de resultar curiosa e festiva; mas fica clara, em toda ela, a marcada tendência feuerbachiana de um estilo filosófico próximo a realidade, ao homem e a natureza. Ibidem.

²⁴⁷ FEUERBACH, L. *De Ratione Una, Universali, Infinita*. In: *Abelardo y Heloisa y otros escritos de juventud*. Granada: Editorial Comares, 1995, p. 95.

junto com a interpretação do pensamento religioso, um dos aspectos fundamentais do pensamento feuerbachiano²⁴⁸.

Em primeiro lugar, devemos compreender que, embora não se deixe unificar num só conceito e tenha sido desdobrada apenas de maneira fragmentada, assistemática, em diferentes passagens, aforismos e epigramas²⁴⁹, podemos observar que a reflexão acerca da natureza, conjugada com a interpretação do problema religioso²⁵⁰, tem uma presença central que acompanha a instauração da antropologia feuerbachiana desde os seus primórdios. A atenção à natureza é, portanto, um tema presente no conjunto da obra de Feuerbach. Especialmente significativo é o tratamento intensivo que a natureza recebe na última fase de seu pensamento, onde procura fundamentar a unidade da relação entre Homem e Natureza, mantendo todavia a diferença de ambos²⁵¹. Até a publicação, em 1846, de *A Essência da Religião (Das Wesen der Religion)* faltava, no entanto, a Feuerbach uma concepção de natureza positiva própria²⁵². Mesmo no capítulo X de *A Essência do Cristianismo*, no qual Feuerbach, partindo dos pensamentos de Jacob Böhme e Schelling, dá a natureza um papel importante no contexto geral de sua obra, afirmando que:

A natureza [...] não pode ser explicada pela inteligência ou derivada dela; ela é antes a base da inteligência, a base da personalidade sem ter ela mesma uma base; espírito sem natureza é uma mera entidade de pensamento; a consciência só se desenvolve a partir da natureza²⁵³.

A natureza, como o próprio Feuerbach reconhece nas *Preleções*, ainda aparece de maneira essencialmente periférica em *A Essência do Cristianismo*, o que se justifica pela relação ainda muito próxima do filósofo com o Idealismo Alemão, em específico, Hegel. Em segundo lugar, já nas *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia (Vorläufige Thesen zur Reformation der Philosophie)*, de 1842, Feuerbach alude para a

²⁴⁸ Nenhum outro discípulo de Hegel insiste tanto nessa questão, sendo preciso reconhecer uma espécie de convergência fundamental entre Feuerbach e Schelling. Cf. FERNÁNDEZ, A. G. *Ludwig Feuerbach (1804 – 1872)*. , pp. 39-40.

²⁴⁹ Cf. CHAGAS, E. F. A Autonomia da Natureza em Ludwig Feuerbach. In: VASCONCELOS, J. G. (Org.). *Filosofia, Educação e Realidade*. Fortaleza: Editora UFC, 2003, p. 69.

²⁵⁰ “A religião verdadeira tem apoio unicamente na verdade eterna, na natureza dos homens, nunca o lamaçal dos pecados”. FEUERBACH, L. Epigramas Teológico-Satíricos. In: *Abelardo y Heloisa y Otros Escritos de Juventud*. Granada: Editorial Comares, 1995, p. 224.

²⁵¹ Cf. SERRÃO, A. V. *A Humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o Projeto de uma Antropologia Integral*. , p. 286.

²⁵² *Ibidem*, p. 272.

²⁵³ FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. , p. 109.

mútua implicação entre homem e natureza, considerando esta como o fundamento do homem. Nesta obra, Feuerbach procura destacar que a mútua implicação ou a conexão essencial entre homem e natureza não é suficiente para a explicação da religião, isto porque, para Feuerbach, é preciso também, ao mesmo tempo, que o homem se distinga da natureza e que esta seja seu objeto. Nesse sentido, podemos observar que, já nesta obra, Feuerbach procura concretizar de modo preciso a função da natureza em sua conexão essencial com o homem, de modo que não se trata de uma relação mais ou menos confusa ou indeterminada, senão concreta, objetiva e causal. Isso porque a natureza, se nos atentarmos para a orientação exposta n'*A Essência da Religião*, passa a ser compreendida no sentido de causa e origem do sentimento religioso do homem²⁵⁴. Há, portanto, uma mudança de ponto de vista considerável no pensamento feuerbachiano. Essa mudança pode ser evidenciada se levarmos em consideração que a doutrina expressa pelo filósofo n'*A Essência do Cristianismo* possui uma grande falha²⁵⁵. Feuerbach procura evidenciar tal falha na obra *Preleções sobre A Essência da Religião*, de 1851, na qual o filósofo afirma:

Por ter eu desconsiderado a natureza no cristianismo, fiel a meu objeto, por ter eu ignorado a natureza, porque o próprio cristianismo a ignorou, porque o cristianismo é idealismo, estabelecendo no alto um deus sem natureza, crendo em deus ou espírito que cria o mundo através de seu mero pensar e querer, fora e sem cujo pensar querer ele não existe, por ter tratado em *A Essência do Cristianismo* somente da essência do homem, iniciando minha obra imediatamente com ela, por isso julgou-se que eu tenha deixado que a essência humana surgisse do nada, fazendo dela um ser que nada pressupõe. [...] Mas o ser que o homem pressupõe, com o qual ele se relaciona necessariamente, sem o qual nem sua existência nem sua essência podem ser concebidas, esse ser [...] não é nada mais que a natureza, não [...] Deus. [...] Por isso, se antes resumi minha doutrina na sentença: teologia é antropologia, devo agora acrescentar: e fisiologia²⁵⁶.

A natureza surge, nessa obra, como um fundamento e complemento da antropologia que substitui a teologia²⁵⁷. Mais do que isso, a volta à natureza proposta por Feuerbach supõe e exige uma volta ao homem integral, isso é, ao homem sensível, ao homem com necessidades, e somente neste ínterim podemos compreender porque o

²⁵⁴ Cf. CABADA, M. A. *El Humanismo Premarxista de Ludwig Feuerbach*. , p. 79.

²⁵⁵ FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*. , p. 25.

²⁵⁶ Ibidem, pp. 25, 26 e 27.

²⁵⁷ Cf. CABADA, M. A. *El Humanismo Premarxista de Ludwig Feuerbach*. P. 77.

materialismo de Feuerbach é um materialismo antropológico²⁵⁸. Com efeito, este aspecto do pensamento feuerbachiano fica mais claro quando compreendemos que, o filósofo alemão, em seus escritos da juventude, indica uma aproximação crítica com o panteísmo, isto é, a identificação entre Deus e Natureza, em específico, com o panteísmo de Giordano Bruno (1548-1600), Baruch de Espinosa e de Jacob Böhme (1575-1624)²⁵⁹. Feuerbach, após sua crítica no tocante à separação cristã entre espírito e natureza, trata de articular-se estrategicamente com a tradição naturalista, oriunda do Renascimento e com representantes como Giordano Bruno, Jacob Böhme e Espinosa.

Tal aproximação estratégica consiste no fato de que, para Feuerbach, estes pensadores haviam encontrado o elo da reconciliação entre espírito e natureza, em cuja direção Feuerbach quer-se situar²⁶⁰. Nesse momento observamos o provável início da sua fortuita relação com o pensamento de Espinosa. O próprio Feuerbach foi considerado o “Espinosa alemão”²⁶¹. A relação Feuerbach - Espinosa principia a se delinear mediante a obra *História da filosofia moderna*, de 1833. N’*A Essência da Religião (Das Wesen der Religion)* e nas *Preleções sobre A Essência da Religião (Vorlesungen über das Wesen der Religion)*, Feuerbach sustenta que: “Entendo em geral sob natureza [...], certamente como Espinosa, não um ser supranaturalístico, que existe e age com vontade e razão, mas que atua somente conforme a necessidade de sua potência”²⁶².

Feuerbach, ante o conceito de natureza espinosano, pretende, de maneira precisa, distinguir e separar a natureza de qualquer relação ou origem teológica. Isto se torna claro quando Feuerbach afirma que Deus e seus atributos nada mais são do que denominações do espírito do homem tiradas ou do próprio homem ou da natureza: “Deus, logo todos os predicados divinos, enquanto não são tirados do homem, são tirados da natureza e não nos mostram, não nos objetivam, não nos apresentam nada mais que a essência da natureza ou simplesmente a natureza”²⁶³. Para Feuerbach, a natureza:

²⁵⁸ Cf. HELLER, A. *Critica de la Ilustración*. , p. 106.

²⁵⁹ Cf. CHAGAS, E. F. *A Autonomia da Natureza em Ludwig Feuerbach*. , p. 71.

²⁶⁰ Cf. FERNÁNDEZ, A. G. *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*. , p. 41.

²⁶¹ *Ibidem*, p. 42.

²⁶² *Ibidem*, p. 81.

²⁶³ *Ibidem*, p. 74.

É o cerne ou a essência das coisas cujos fenômenos, exteriorizações ou efeitos [...] não tem seu fundamento em pensamentos, intenções e decisões, mas em forças ou causas astronômicas, cósmicas, mecânicas, químicas, físicas, fisiológicas ou orgânicas²⁶⁴.

Nesta passagem podemos perceber que: 1) a natureza é, para Feuerbach, uma instância autônoma que existe independentemente da consciência humana, de modo que à ela não pode nem deve ser aplicada qualquer medida humana; e 2) a natureza expressa sua existência material por meio de efeitos físicos e fenômenos naturais observados sensivelmente. Nesse sentido, para Feuerbach, “sensibilidade”, “vitalidade”, “exterioridade” são conceitos sinônimos fundamentais para a existência material, física, objetiva da natureza, o que significa dizer que ela “é tudo o que tu vês e que não se origina das mãos e pensamentos humanos”²⁶⁵. Isto porque a natureza possui sentido e autonomia nela mesma, sendo designada como aquilo que produz tudo de si e não pode ser pensada como produzida. Podemos observar que o tema essencial d’*A Essência da Religião*, em especial no que concerne à sua primeira parte, é explicitar que a natureza é um ser original, autônomo, primeiro e último, “além do qual não podemos sair sem nos perder no campo da fantasia e da especulação infundada, e que devemos permanecer nela, e que não devemos derivá-la de um ser diverso dela”²⁶⁶. O que a religião expressa, essencialmente, é o sentimento que o homem tem de sua conexão, de sua unidade com a natureza²⁶⁷.

O ateísmo de Feuerbach se apresenta, portanto, como um ateísmo naturalista. O interessante não é somente constatar e ressaltar aqui a substituição de Deus pela natureza e a mudança de orientações ocorrida no pensamento de Feuerbach, mas sim nos determos em um aspecto mais fundamental: até *A Essência do Cristianismo* o filósofo tratava unicamente de fundamentar ou explicar o fenômeno religioso pelo homem mesmo, como reflexo de si, mas, n’*A Essência da Religião* e nas *Preleções*, com a entrada em cena da natureza evidencia-se que, para Feuerbach, tanto a experiência religiosa como o homem começam a ser interpretados ou explicados valendo-se da natureza²⁶⁸, donde o sentimento de dependência (ou de finitude)²⁶⁹ surge

²⁶⁴ FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*. , p. 82.

²⁶⁵ Ibidem, p. 82.

²⁶⁶ Ibidem, p. 76.

²⁶⁷ Ibidem, p. 38.

²⁶⁸ Cf. CABADA, M. C. *El Humanismo Premarxista de Ludwig Feuerbach*. , p. 79.

²⁶⁹ Cf. FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*. , p. 36.

como “o único nome e conceito universalmente certo para designação e explicação do fundamento psicológico e subjetivo da religião”²⁷⁰. Sobre este último ponto, Feuerbach afirma nas *Preleções* que o motivo e origem da religião no homem

é o sentimento de dependência e o objeto desse sentimento de dependência é a natureza enquanto ainda não-falsificada por especulações e reflexões sobrenaturais, porque na natureza vivemos, trabalhamos e existimos, ela compreende o homem, é ela cuja aniquilação significa também a aniquilação da existência humana; somente através dela depende ele em toda a sua atividade, em todos os seus passos²⁷¹.

De acordo com o que Feuerbach afirma no primeiro parágrafo d’*A Essência da Religião*, “o sentimento de dependência é a base da religião, mas o objeto primitivo desse sentimento é a natureza, logo é a natureza o primeiro objeto da religião”²⁷². Para Feuerbach, foi exatamente o teísmo, a teologia cristã, que fez do homem um Eu e um ser acima da natureza, vaidoso, arrancado de sua conexão com o mundo. Ora, mas “se o homem não necessitasse da natureza para sua existência, não se sentiria dependente dela e certamente não faria dela também um objeto de sua adoração religiosa”²⁷³. Mesmo diante da hipótese que haja uma causa primeira do universo no sentido da Teologia, segundo Feuerbach, “mesmo assim deveria surgir o sol, a terra, a água, resumindo, a natureza, esta natureza antes de eu aparecer, porque sem sol, sem terra não sou nada; eu pressuponho a natureza”²⁷⁴.

O homem, portanto, deve ser concebido como um organismo que pressupõe as determinações da natureza (água, ar, alimento etc.). Feuerbach toma como exemplo a fome, que, segundo ele “é [...] simplesmente a necessidade de se alimentar de meu estômago que vem ao sentimento e à consciência; nada mais pois do que o sentimento da dependência que tenho dos alimentos”²⁷⁵. Deste modo, frente ao teísmo, Feuerbach afirma que “arrancar o homem à natureza significa o mesmo que tirar os olhos da luz, o pulmão do ar, o estômago dos alimentos e querer fazer deles seres existentes por si

²⁷⁰ Ibidem, p. 35.

²⁷¹ Ibidem, p. 72.

²⁷² Ibidem, p. 29.

²⁷³ Ibidem, p. 73.

²⁷⁴ Ibidem, p. 83.

²⁷⁵ Ibidem, p. 73.

mesmos”²⁷⁶. Em segundo lugar, é mister salientar que, ante à tradição (teológica e filosófica) que tem como ideal essencial arrancar o homem da natureza, Feuerbach afirma que:

Eu quero me reconhecer como verdadeiro [...], mas eu quero sentir também como uma essência real, e, por conseguinte, sensível, o que eu reconheço como essência verdadeira. Eu não quero ser um burguês de dois mundos, um mundo intelectual e um mundo sensível, eu quero ser e permanecer lá com minha alma, onde eu sou com meu corpo²⁷⁷.

Em oposição a uma filosofia que busca “uma natureza humana que em parte alguma existe” e que, por conseguinte, exige tanto a cisão do mundo em dois (um mundo intelectual e um mundo sensível) quanto a cisão da existência do homem em duas, Feuerbach propõe uma nova orientação para a Filosofia, a que ele designa como “Filosofia do Futuro”, que tem por corolário uma tentativa de resgate do homem, o qual, segundo o filósofo alemão, tinha sido diluído pelo *pensamento abstrato* e pela *teologia ordinária*. Para Feuerbach, o ponto de partida dessa nova filosofia “não é Deus, não é o absoluto, nem o ser como predicado do absoluto ou da idéia – o começo da Filosofia é o finito, o determinado, o real”²⁷⁸. O caminho seguido pela Filosofia especulativa e pelo Idealismo alemão é o caminho invertido: vai do abstrato ao concreto, do ideal ao real, em vez de partir, desde o início, do real e do concreto. Trata-se de um caminho que nunca leva à realidade verdadeira e objetiva, mas apenas à realização de suas próprias abstrações. Com base nessa crítica, Feuerbach afirma:

A única filosofia que começa sem pressupostos é aquela que tem a liberdade e o valor de duvidar de si mesma, a que se engendra a partir do seu oposto. Mas todas as filosofias da modernidade começaram consigo, não com o seu contrário. Pressuporaram imediatamente a sua filosofia como a verdade. A mediação só possui nestas filosofias a função de clarificar, tal como ocorre em Fichte, ou de desenvolver, como sucede em Hegel. Kant se mostrou crítico com a antiga metafísica, mas não consigo mesmo²⁷⁹.

²⁷⁶ Ibidem, p. 72.

²⁷⁷ FEUERBACH, L. *Geschichte der neueren Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedikt Spinoza* (1833), org. por W. Shuffenhauer, GW 2, Berlim, 1969, p. 362. Apud. CHAGAS, E. F. Feuerbach e Espinosa: Deus e Natureza, Dualismo ou Unidade? In: *Transformação*, Revista de Filosofia / Universidade Estadual Paulista, São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2006, p. 88.

²⁷⁸ FEUERBACH, L. *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*. , p. 21.

²⁷⁹ FEUERBACH, L. *Acerca de La Critica de La Filosofia de Hegel*. Apud. FERNÁNDEZ, A. G. *Ludwig Feuerbach (1804 – 1872)*. , p. 63.

Feuerbach afirma que o ponto de partida de sua filosofia é o homem e a natureza em sua relação originária e fundamental. Com essa inflexão, Feuerbach indica para uma perspectiva que quer substituir o processo dialético da constituição dos seres pela exigência de partir diretamente do concreto, do ser empírico. A proposta de Feuerbach insurge como uma antropologia radical que procura a verdade por meio da intuição sensível, imediata, e não mediante os jogos especulativos da dialética e as fantasias do raciocínio teológico. Feuerbach, em clara oposição à Filosofia Especulativa, ao Idealismo Alemão e ao Cristianismo, indica a necessidade de que o espiritual e o abstrato seja substituído pelo material e sensível. Esta oposição de Feuerbach pode ser melhor esclarecida a partir de uma breve apresentação de sua crítica a Hegel, cujo sentido, como veremos, desponta em muitos aspectos em suas críticas a Espinosa. Nesse sentido, consideramos este esclarecimento fortuito visto que nos auxiliará quando nos atentarmos para as convergências e divergências entre Feuerbach e Espinosa. A aproximação crítica e estratégica de Feuerbach se deve muito à de Hegel.

3. 3. Feuerbach e Hegel: Um Excurso Necessário

Observamos anteriormente que a pretensão fundamental da filosofia de Feuerbach é a de dissolver tanto a Teologia, como Filosofia Especulativa, em Antropologia (*A Essência do Cristianismo*) e em Fisiologia (*A Essência da Religião*). A justificativa de Feuerbach consiste no fato que, não só a consciência religiosa, mas sua forma de filosofia sublimada, isto é, a filosofia especulativa de Hegel, devem ser desmascaradas. Em virtude desse desmascaramento, como ponto de partida positivo da nova filosofia ou “filosofia do futuro”, aparece o homem racional concreto na sua relação fundamental com a natureza, e, enquanto aspecto ético e social, como veremos mais adiante, apenas a relação EU-TU e o amor²⁸⁰.

Nesse ínterim, podemos observar que Feuerbach, em particular na obra *Princípios da Filosofia do Futuro*, começa apresentando a sua filosofia ou a “filosofia do futuro” como inverso exato da de Hegel, de modo que ele descreve o objetivo da verdadeira filosofia como o de não reconhecer o infinito como finito, mas o de reconhecer o finito como não finito, como infinito; ou seja, o de pôr não o finito no

²⁸⁰ Cf. FETSCHER, I. *Karl Marx e os Marxismos*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1970, p. 257.

infinito, mas o infinito no finito. Se atentarmos brevemente para alguns aportes biográficos de Feuerbach perceberemos que, de aluno entusiasmado de Hegel em Berlim e autor de um ensaio em sua defesa (1835), precisamente contra as críticas dirigidas por C. F. Bachman, Feuerbach passa a um dos mais contundentes críticos de seu ex-mestre, o que o distingue completamente das críticas dos “jovens hegelianos”, bem como as de Schelling (1775-1854) e Kierkegaard (1813-1855).²⁸¹

Em *De Ratione, una, universali, infinita* (tese de doutorado apresentada a Universidade de Erlangen em 1828), a relação de Feuerbach com o sistema hegeliano já segue um caráter de ambigüidade permanente, visto que, por um lado, Feuerbach se reporta a Hegel e expõe a filosofia hegeliana tal como um herdeiro, mas, por outro lado, já se apresenta, embora ainda timidamente, como crítico da filosofia de Hegel. Com efeito, nas considerações ao sistema hegeliano que constam nessa obra, o que está em questão para Feuerbach é justamente o conceito de razão, compreendido como crítica e contraponto ao subjetivismo, ou seja, ao individual absolutizado, e, ao mesmo tempo, como universalidade (como fundamento substancial) que, por conseguinte, inclui em si mesma o homem e a natureza.

Em 1834, Feuerbach foi convidado para replicar as críticas de C. F. Bachmann, que pretendia substituir a filosofia de Hegel por uma espécie de realismo dogmático, contra Hegel. Após esse artigo, “Feuerbach vai-se distanciando da influência de seu mestre berlinense, chegando alguns comentaristas a falar de um primeiro Feuerbach, de inspiração hegeliana, e o Feuerbach maduro ou posterior, que adota uma postura filosófica geralmente oposta à de Hegel”²⁸². Podemos observar claramente esse distanciamento em 1839, quando Feuerbach publica um artigo intitulado *Crítica da filosofia hegeliana*. Esse artigo anuncia muitos dos temas fundamentais do pensamento de Feuerbach: a descrição da filosofia de Hegel como “teologia racional” e a defesa de uma volta à natureza em toda sua plenitude, bem como a seguinte questão: como Hegel resolve o problema do começo da ciência? Como uma manifestação determinada do tempo, toda filosofia começa, precisamente, já com um

²⁸¹ Cf. LUFT, E. *As sementes da dívida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. , p. 63.

²⁸² Cf. CASTRO, M. C. *El humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*, p. 152. Apud. SOUZA, D. G. *O ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. , p. 21.

pressuposto. Todavia, qual é o pressuposto no começo da filosofia: o eu ou o não-eu, o pensar ou o ser, o espírito ou a natureza?

Para Feuerbach, a filosofia de Hegel é sempre uma teologia porque parte da consideração acerca do ser infinito. Uma teologia é sempre, como Feuerbach observa n'*A Essência do Cristianismo*, uma antropologia, e, portanto, o objetivo da filosofia consiste em reconhecê-la como tal. Nesse sentido, Feuerbach afirma:

Assim como a teologia cinde e aliena o homem para, em seguida, de novo com ele identificar a sua essência alienada, assim Hegel multiplica e cinde a essência simples, idêntica a si, da natureza e do homem para, em seguida, de novo reconciliar à força o que fora violentamente separado²⁸³.

De acordo com Feuerbach:

Quem não abandonar a filosofia hegeliana, não abandona a teologia. A doutrina hegeliana de que a natureza é realidade posta pela idéia é apenas a expressão racional da doutrina teológica, segundo a qual a natureza é criada por Deus, o ser material por um ser imaterial, isto é, um ser abstrato. No final da lógica, leva mesmo a idéia absoluta a uma decisão nebulosa para documentar, por sua própria mão, a sua extração do céu teológico²⁸⁴.

Para Feuerbach, a especulação hegeliana é concebida como um movimento do "puro conceito", como uma espécie de teologia racionalizada. A filosofia de Hegel tem uma característica negativa fundamental: é uma filosofia apartada do ser empírico, sensível, material, isto porque, nela, a realidade não vai além do pensamento, sempre gira em torno do pensamento lógico, negando, por conseguinte, o ponto de vista imediato, natural, de modo que, em Hegel, a imediaticidade do mundo, a natureza, significa uma nova determinação da Idéia que se produz novamente. Daí Hegel dizer:

A natureza revelou-se como idéia na forma do ser outro. Visto que a idéia é assim a negação de si mesma ou exterior a si, a natureza não é externa só relativamente perante esta idéia, mas a exterioridade constitui a determinação na qual ela é como natureza²⁸⁵.

²⁸³ FEUERBACH, L. *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*. , p. 21.

²⁸⁴ *Ibidem*, p. 31

²⁸⁵ HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Filosofia da Natureza. Volume II, Lisboa: Edições 70, 1973, p. 11.

Como observamos na passagem supracitada da *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*, de Hegel, a natureza aparece apenas como o momento da negação, isto é, quando a Idéia se torna externa a si mesma. Nela, notamos claramente o movimento dialético do contraditório ao contraditório em quanto o mesmo, não existindo este mesmo senão pelo outro, e isso ocorre justamente porque a Idéia, como tal, é (a) Idéia, mas como o outro de si mesma, é a natureza. A natureza é, então, concebida como a própria contradição sob vários aspectos. Primeiramente, ela é a mediação entre a esfera lógica e a esfera do espírito, portanto, ela é contradição que se aprofunda progressivamente até ser suprimida pelo espírito²⁸⁶. Por conseguinte, para Hegel, a natureza, como tal, é natureza, mas tão-somente como outro de si, é a Idéia objetivada e negada, ela é ser-posto, pura negatividade.

Neste sentido, para Feuerbach e também para o jovem Marx²⁸⁷, a natureza em Hegel é destituída de qualquer constituição ontológica. O sistema hegeliano²⁸⁸ parece atribuir à natureza um papel extremamente negativo²⁸⁹. Segundo Feuerbach, a causa disso está em que, na lógica hegeliana, assim como no sistema espinosano, as determinações como *ser*, *nada*, *outro*, *finito* e *infinito*, se confundem mutuamente, pois são em si determinações abstratas, unilaterais, negativas²⁹⁰. Para Feuerbach, “igualmente à filosofia de Hegel, Espinosa diz que a matéria é um atributo da substância. Deste modo, a matéria, com o predicado da substância, é a própria substância, isto é, uma matéria abstrata, uma matéria sem matéria”²⁹¹.

²⁸⁶ Cf. DUARTE, R. *Marx e a Natureza em O Capital*. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 36.

²⁸⁷ Rodrigo Duarte procura atentar para “a herança hegeliana positiva em Marx, no tocante à concepção de natureza, [que] está na diferenciação que Hegel faz das formas teóricas de se relacionar com a natureza (física e filosofia da natureza) com a forma prática dessa relação”. DUARTE, R. *Marx e a Natureza em O Capital*. , p. 40.

²⁸⁸ Sobre este aspecto das críticas ao sistema hegeliano: Cf. LUFT, E. *Para uma Crítica Interna ao Sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995, p. 23.

²⁸⁹ De acordo com a leitura de Althusser, “Marx se separou de Feuerbach quando tomou consciência de que a crítica feuerbachiana de Hegel era uma crítica feita ‘o próprio seio da filosofia hegeliana’, de que Feuerbach era ainda um ‘filósofo’ que, decerto, tinha ‘invertido’ o corpo do edifício hegeliano, mas que dele tinha conservado a estrutura e os últimos fundamentos, isto é, as pressuposições teóricas. Aos olhos de Marx, Feuerbach permaneceu em terra hegeliana, permanecendo prisioneiro dela mesmo enquanto lhe fazia a crítica, não fazendo mais do que voltar contra Hegel os próprios princípios de Hegel. Não mudou de ‘elemento’. A verdadeira crítica marxista de Hegel supõe precisamente que se tenha mudado de elemento, isto é, que se tenha abandonado essa problemática filosófica, de que Feuerbach permaneceu sendo o prisioneiro rebelde”. ALTHUSSER, L. *A Favor de Marx*. 3ª Edição. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979, p. 101.

²⁹⁰ Cf. SCHMIDT, A. *Feuerbach o lo sensualidad emancipada*. , p. 92.

²⁹¹ CHAGAS, E. F. *Projeto de Uma Nova Filosofia como Afirmação do Homem em Ludwig Feuerbach*. , p. 36.

Assim como, segundo Espinosa (*Ética*, Parte I, Def. III e Prop. X), o atributo ou predicado da substância é a própria substância, assim também, segundo Hegel, o predicado do absoluto, do sujeito em geral, é o próprio sujeito. O absoluto é, segundo Hegel, ser, essência, conceito (espírito, autoconsciência). Mas o absoluto, pensado unicamente sob esta ou aquela determinidade ou categoria, é inteiramente absorvido nessa categoria, nesta determinidade, de maneira que, deixando estas de lado, ele é um simples nome²⁹².

Enquanto que em Hegel homem e natureza constituem a manifestação finita do Absoluto, em Feuerbach essa manifestação se converte na única realidade. Nesse sentido, se Hegel postula na *Fenomenologia do Espírito* o caminho da Filosofia ao Saber Absoluto, Feuerbach postula o retorno da Filosofia ao horizonte da finitude do ser. Com base nesse postulado, Feuerbach se opõe ao processo de dissolução do homem e da natureza no interior do Absoluto²⁹³. Ante a Filosofia Especulativa e ao Idealismo Hegeliano, insiste na existência sensível da natureza interior e exterior: sentimento e paixão testemunham a presença do próprio corpo e a resistência do mundo material. Feuerbach tem como pretensão inverter a postura idealista clássica, inaugurando numa concepção de subjetividade derivada da pressuposição da existência do mundo como exterioridade real e concreta.

Contrapondo-se às abstrações da filosofia hegeliana e da filosofia especulativa, Feuerbach opõe a riqueza da vida, processo teleológico que se cumpre a si mesmo, de modo que as determinações lógicas ocupem “uma posição subsidiária, a emergir dos momentos cristalizados da eterna inquietude da vida”²⁹⁴. A verdade é que, de acordo com Feuerbach, Hegel concede um privilégio ao Espírito finito sobre a Natureza. Esse privilégio, porém, cabe ao Espírito como Espírito, não como finito. Para Feuerbach, a supremacia que o homem adquire progressivamente sobre a Natureza, Hegel a celebra em páginas bastante conhecidas por seus críticos²⁹⁵.

²⁹² FEUERBACH, L. *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*. , p. 19.

²⁹³ Cf. FERNANDES, A. G. Filosofia de la finitud y utopia. In: SERRÃO, A. V.; et. al. *O homem integral: antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, p. 237.

²⁹⁴ GIANNOTTI, J. A. *Origens da Dialética do trabalho – Estudo sobre a Lógica do Jovem Marx*. 2ª Edição. Porto Alegre: L & PM, 1985, p. 21.

²⁹⁵ De acordo com a interpretação de Habermas, Feuerbach, assim como Kierkegaard (1813-1855) e Marx (1818-1883), protesta, portanto, “contra as falsas mediações, efetuadas meramente no pensamento, entre natureza subjetiva e objetiva, entre espírito subjetivo e saber absoluto. Insiste na dessublimação de um espírito que apenas arrasta, no redemoinho de sua auto-relação absoluta, as oposições atuais que irrompem no presente, a fim de torná-los irrealis, de deslocá-las para o modo de transparência quimérica de um passado rememorado, despojando-lhe de toda gravidade”. HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico*

Outrossim, para não nos alongarmos em demasia neste ponto, basta salientar que, com Hegel, Feuerbach admite a unidade do infinito e do finito, mas esta unidade não se realiza em Deus ou na idéia absoluta, mas no homem. Para Feuerbach, o homem, ainda que seja definido por essa unidade, não se reduz a ela. O homem, de acordo com a interpretação de Feuerbach, é um ser natural, real e sensível, e como tal deve ser considerado pela filosofia, que não pode ter a pretensão de reduzi-lo a puro pensamento, mas considerá-lo, pelo contrário, na sua totalidade da cabeça aos pés, incluindo, por exemplo, tal como Espinosa faz no Livro III da *Ética*, o corpo como temática e modelo da Filosofia.

3. 4. A Filosofia da Sensibilidade

Feuerbach escreve:

Se a antiga filosofia tinha como ponto de partida: sou um ser abstrato, um ser puramente pensante, o corpo não pertence à minha essência; então, pelo contrário, a nova filosofia começa com a proposição: sou um ser real, um ser sensível; sim, o corpo na sua totalidade é o meu eu, a minha própria essência²⁹⁶.

À conversão da filosofia ao mundo real não segue uma regressão ao senso comum, pois essa nova filosofia ainda permanece operando sua função por excelência, a saber, a autocrítica e a busca por fundamentação de seus conhecimentos produzidos. A tarefa da nova filosofia é ir até às coisas sensíveis, à Natureza, e não transformá-las em pensamentos e representações abstratas, mas entendê-las em sua contingência e mutabilidade. Com base nesse ponto de vista, as necessidades, a naturalidade, a materialidade, a corporalidade do homem não são exteriores às considerações filosóficas, devem ser por elas integradas. Ao mesmo tempo, o homem deve ser considerado na sua comunhão com os outros homens, uma vez que só por meio dela encontra a liberdade e a infinitude: “A verdadeira dialética não é um monólogo do pensamento solitário consigo próprio, mas um diálogo entre o EU e o TU”²⁹⁷. Ora, de acordo com Feuerbach, só a religião, embora de maneira negativa, teve sempre em

da *Modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, p. 77.

²⁹⁶ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. , p.82.

²⁹⁷ *Ibidem*, p. 99.

conta o homem na sua totalidade, na sua realidade concreta. Daí o interesse de Feuerbach pela religião e a sua tentativa de criar uma nova filosofia que suplantasse a religião precisamente no seu aspecto essencial. Com base nisso, Feuerbach afirma:

Contemplai a natureza, o contemplai o homem! Aqui tendes vós, diante dos olhos, os mistérios da Filosofia. A natureza é a essência que não se distingue da existência, o homem é a essência que se distingue da existência. A essência não distinta é o fundamento da essência que distingue – a natureza é, pois, o fundamento do homem²⁹⁸.

Podemos observar que Feuerbach advoga a necessidade de uma nova filosofia, a qual, segundo ele, só se efetivará valendo-se de um esclarecimento “natural”, “físico”, da natureza, ou seja, de uma conexão, um equilíbrio, uma harmonia do homem com ela. Este equilíbrio possibilita, por conseguinte, a superação da tendência antinatural, anticósmica, apresentada pela perspectiva cristã e encarnada pela filosofia especulativa e pelo idealismo alemão. De acordo com Feuerbach, esse esclarecimento ocorrer-se-á ao tomarmos a natureza não como dependente de uma instância exterior a ela (Deus, Espírito, Eu), mas sim como algo que possui primazia, autonomia e sentido em si mesmo. Feuerbach afirma:

Odeio o idealismo que arranca o homem à natureza; não me envergonho de depender da natureza; confesso abertamente que as influências da natureza não só afetam minha superfície, minha pele, meu corpo, mas também meu âmago, meu íntimo, que o ar que respiro, em tempo bom, atua beneficentemente, não somente sobre meu pulmão, mas também sobre minha cabeça, que a luz do sol não só ilumina meus olhos, mas também meu espírito e meu coração²⁹⁹.

Com base no reconhecimento da anterioridade da natureza em relação ao homem, pode-se afirmar que a proposta de afirmação do sentimento de dependência da natureza tem por corolário: 1) instaurar uma relação humana para a natureza, mediada pela sensibilidade, pela contemplação sensível da natureza; e 2) revelar o homem como um ser finito, um ser de carências e necessidades, que tem o fundamento de sua vida não em si, mas, pelo contrário, fora de si, e está, portanto, remetido para outra essência: para a natureza; e é tão-somente nela que o homem pode encontrar seu fundamento, sua

²⁹⁸ FEUERBACH, L. *Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia*. , p. 32.

²⁹⁹ FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*. , p. 38.

ratio sive causa (razão ou causa)³⁰⁰. Podemos assim observar que, para Feuerbach, sua doutrina ou ponto de vista, como ele próprio assume, pode se resumir em duas palavras:

Natureza e homem. O ser [...] que é a causa ou o fundamento do homem, a quem ele deve seu aparecimento e existência, não é para mim Deus [...] mas a natureza, uma coisa e uma palavra clara, sensível, indubitável. Mas o ser no qual a natureza se torna um ser pessoal, consciente e inteligente é para mim o homem³⁰¹.

O conceito de natureza de Feuerbach não segue, todavia, os passos de um naturalismo que afirma a natureza como tema central, em face da diminuição do homem e toda sua ação diante dela. O conceito de natureza deve ser reconhecido como a união entre homem e natureza. Feuerbach reconhece na natureza a existência de leis e fenômenos próprios, considerando, assim, a existência de um mundo natural, que age segundo princípios e leis internas próprias. Por outro lado, o homem feuerbachiano está em relação com algo não-humano, que age, não sob a vontade do homem, mas dentro de uma lógica que escapa ao intelecto.

O objeto central da Filosofia de Feuerbach não é apenas a natureza sensível, material, física, autônoma, mas também a natureza em sua relação fundamental com o homem. Seria um erro afirmarmos que Feuerbach, quanto a esta relação, só destaca a face sensível do homem. De fato, Feuerbach concede um privilégio à afetividade, ao coração, mas isso não conduz a qualquer forma de sentimentalismo. O coração é o órgão da proximidade e o órgão comunitário³⁰². Com base nisso podemos observar o ideal profundamente ético que permeia a filosofia de Feuerbach, principalmente como esse ideal aparece em seus escritos da maturidade. Ora, não é forçoso afirmar que identificamos em Feuerbach uma reflexão profunda sobre a relação entre a natureza e a humanidade como um elemento fundamental na formação do homem. Isso porque, como Feuerbach afirma n'*A Essência do Cristianismo*, a consciência real necessita de

³⁰⁰ “O apelo a uma vivência harmoniosa com o mundo natural representa uma das linhas mais estruturantes do pensamento feuerbachiano, vindo a concretizar-se num dos aspectos mais inovadores do seu humanismo integral [...]. A natureza era então evocada como o paradigma do equilíbrio, e a harmonia com ela permitia restabelecer uma relação originária que oferecia, por via intelectual, uma segura matriz ética que o intelecto como razão natural reproduzia e respeitava”. SERRÃO, A. V. *A Humanidade da Razão – Ludwig Feuerbach e o Projeto de uma Antropologia Integral*. , p. 279.

³⁰¹ FEUERBACH, L. *Preleções sobre a Essência da Religião*. , p. 27.

³⁰² Cf. SERRÃO, A. V. Dinâmica e paradoxos da integralidade. In: SERRÃO, A. V.; et. al. *O homem integral: antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999, p. 305.

outro Eu (de outro objeto) para se formar, sendo, portanto, a consciência da existência do outro fundamental. Essa afirmação implica o acolhimento sincero da diferença. Numa palavra, Feuerbach quer substituir “uma estéril autonomia autocentrada pela fecundidade de uma ‘autonomia heterônoma’”³⁰³. A heteronomia como autonomia do *heteros*, do outro.

De certo modo pode-se afirmar que a natureza, segundo Feuerbach, só adquire sentido mediante o outro, o que se explica pelo fato de que o outro (Eu, homem, objeto) produz em mim a consciência de minha limitação, ou seja, por meio dele começo a reconhecer as coisas fora de meu ser. Por conseguinte, o homem, em sua necessária relação com a natureza, descobre primeiramente sua dependência dos demais homens. Somente de maneira secundária, em sua relação com os outros descobre sua dependência fundamental da natureza³⁰⁴.

Se concebemos um ser diferente do homem como princípio e ser supremos, então a distinção do abstrato e do homem permanecerá a condição permanente do conhecimento deste ser; então jamais chegaremos à unidade imediata conosco mesmos, com o mundo, com a realidade; reconciliamo-nos com o mundo mediante o outro, um terceiro, temos sempre um produto, em vez do produtor; temos um além, se já não fora de nós, pelo menos em nós³⁰⁵.

Embora a autonomia e a dignificação da natureza seja uma marca forte do pensamento feuerbachiano em sua última fase, Feuerbach não problematiza apenas a natureza, mas a síntese final para que indica será a Ética e a Política³⁰⁶. Isso significa que, na ética feuerbachiana, o outro homem é compreendido no sentido de possibilidade de ligação, de conexão fundamental entre o homem e a natureza, isto porque o fato de o homem se sentir como dependente dela, da natureza, desponta inicialmente do seu sentimento de dependência dos outros homens. O que está pressuposto nesta suposição é que, para Feuerbach, todo conhecimento chega ao homem como membro da espécie humana e, quando o homem atua como membro dela, sua ação é qualitativamente

³⁰³ Ibidem, p. 306.

³⁰⁴ Cf. LEAL, J. G. Crítica de La Dialética Materialista. In: *En Torno a Hegel*, Granada: Universidad de Granada, 1973, p. 168.

³⁰⁵ FEUERBACH, L. *Necessidade de uma Reforma da Filosofia*. Portugal: Edições 70, p. 18.

³⁰⁶ Cf. SERRÃO, A. V. *A Humanidade da Razão: Ludwig Feuerbach e o Projeto de uma Antropologia Integral*. Op. Cit., p. 287.

diferente³⁰⁷. A ética de Feuerbach tem, portanto, como preceito fundamental o amor entre os homens. O imperativo categórico dessa ética é o seguinte:

Não queiras ser filósofo na discriminação quanto ao homem; sê apenas um homem que pensa; não penses como pensador, isto é, numa faculdade arrancada à totalidade do ser humano real e para si isolada; pensa como ser vivo e real, exposto às vagas vivificantes e refrescantes do oceano do mundo; pensa na existência, no mundo como membro do mundo, e não no vazio da abstração como uma mônada isolada³⁰⁸.

De acordo com Feuerbach, só é verdadeiramente homem aquele que não exclui de si nada de essencialmente humano: sentido estético, religioso, filosófico ou científico. Ora, o homem individual não encerra em si a essência do homem. Para Feuerbach, a comunhão do homem com o homem é o primeiro princípio e critério da verdade e universalidade³⁰⁹, isto porque o elemento constitutivo primordial e fundamental da essencialidade do homem é, segundo Feuerbach afirma n' *A Essência do Cristianismo*, a objetividade: a consciência do objeto é a autoconsciência do homem. O objeto primário do homem é, entretanto, o outro homem, de modo que todos os outros objetos são objetos para o homem por meio da mediação do outro homem³¹⁰. O sentido da dialética como diálogo entre o EU e o TU caracteriza-se pelo relacionamento com o outro e consigo mesmo e que reduz as limitações individuais, levando todos à apreensão da essência universal que se desdobra em que cada um, mas sem constituir um terceiro termo ou uma terceira pessoa a superar as demais³¹¹. Para Feuerbach, um homem que afirma que existe somente para si, ou seja, em absoluta autonomia ante os fenômenos naturais e a comunidade humana, só pode perder-se nulo e indistinto na natureza, e, por conseguinte, não pode compreender nem a si mesmo como homem, nem a natureza como natureza.

Podemos traduzir, em termos espinosanos, o segundo período do parágrafo acima nos seguintes termos: o homem, assim como as demais coisas singulares, embora possamos concebê-lo isoladamente, não pode existir de forma isolada, estando

³⁰⁷ Cf. Mc LELLAN, D. *Marx y los Jóvenes Hegelianos*. Barcelona, Espanha: Ediciones Martinez Roca, S.A., 1969, p. 108.

³⁰⁸ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. , § 51, p. 94

³⁰⁹ Apud. CASTRO, C. *El Humanismo Pre-marxista de Ludwig Feuerbach*. Madrid: La editorial catolica, 1975, 32.

³¹⁰ Cf. HELLER, A. *Crítica de la Ilustración*. , p. 108.

³¹¹ GIANNOTTI, J. A. *Orígenes da Dialética do Trabalho*. , p. 75.

necessariamente situado na Natureza e só podendo existir relacionando-se com as outras coisas singulares que interagem causalmente com ele, favorecendo ou criando obstáculos ao pleno exercício de sua potência de agir. O homem de Espinosa e Feuerbach não pode ser concebido como isolado do mundo ou do outro. Ao contrário, o homem vem da Natureza que, por sua vez, relaciona cada modo aos demais que o cercam. Nesse sentido, para Espinosa e Feuerbach, é precisamente a Natureza que constitui tanto o próprio indivíduo quanto os demais seres que dela são modificações. Nisto consiste precisamente uma fortuita aproximação entre as reflexões de Feuerbach e Espinosa no tocante à relação Homem-Natureza, bem como o abismo profundo que os separa. Esta é a problemática que iremos nos deter de maneira mais aprofundada em seguida.

CAPÍTULO IV – SOBRE A RELAÇÃO FEUERBACH – ESPINOSA

As considerações que se seguem não procuram explorar todas as possíveis implicações do debate entre Feuerbach e Espinosa, o que seria praticamente o mesmo que refazer a globalidade das respectivas doutrinas nas diversas linhas em que se ramificam. Por um lado, o presente capítulo tem por escopo inicial a interpretação da filosofia de Espinosa elaborada por Feuerbach, em especial da interpretação concernente aos conceitos fundamentais da ontologia e da ética espinosanas, bem como acerca do papel crítico e das exigências teóricas operadas pelo conceito espinosano de substância ante o problema da constituição de um fundamento absoluto para a Filosofia. Por outro, procuraremos mostrar até que ponto o debate entre Feuerbach e Espinosa acerca da relação Homem-Natureza, não se dá de forma extrínseca às fronteiras de ambos os pensamentos, mas se desenvolve dentro de seus respectivos núcleos teóricos e estruturas conceituais.

4.1. Feuerbach e Espinosa: Pontos de Convergência

A meta de minhas obras [...] é: tornar os homens de teólogos, antropólogos, de teófilos, filantropos, de candidatos do além, estudantes do aquém, de servos religiosos e políticos da monarquia e da aristocracia terrestre e celeste, cidadãos da terra, livres e conscientes.
Feuerbach.

Nada estimo mais, dentre as coisas que não estão em meu poder, do que contrair uma aliança de amizade com aqueles que amam sinceramente a verdade.
Espinosa.

Para Feuerbach, a natureza é o “resultado de seres e forças que se necessitam e se criam mutuamente, que trabalham em conjunto, mas que são igualmente capacitadas”³¹². Nesse mesmo contexto Espinosa afirma que:

Quando alguns corpos [...] são forçados pelos restantes, a se juntarem uns aos outros, ou se eles se movem, com igual ou diferente velocidade, de tal maneira que comunicam reciprocamente os

³¹² FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião.* , p. 118.

movimentos segundo uma determinada proporção, dizemos que esses corpos todos juntos compõe um só e mesmo indivíduo³¹³.

Na passagem supracitada, Espinosa nos chama a atenção para o fato de que é justamente a potência das coisas finitas – ao contrário do que ocorre com a potência da substância absoluta – que se exerce sob a forma de um esforço (*conatus*). De acordo com o enunciado da proposição VI do Livro III da *Ética*, este esforço constitutivo de cada coisa é para perseverar no seu ser e não para se manter estaticamente no mesmo estado: ele é caracterizado por uma profunda dinamicidade. Numa palavra, a ética espinosana deve ser compreendida como imanente à constituição das coisas singulares e implicada na própria natureza das coisas, fundamentando-se assim numa ontologia, mas também, e, por conseguinte, numa epistemologia, isto por que a ética espinosana: 1) se apresenta com base numa compreensão da natureza ontológica das coisas, isto é, combina de maneira precisa monismo ontológico com dualismo conceptual³¹⁴; 2) busca efetivar o livre exercício do corpo, do espírito e da razão, tendo como viga mestra a idéia de que o homem, sendo um *conatus*, é parte imanente da Natureza, não sendo um *imperium in imperio* e nem, por suas paixões e ações, um agente perturbador da ordem natural, mas uma parte dela que possui a peculiaridade de não ser apenas parte e sim capaz de tomar parte na atividade do todo da Natureza; 3) consiste em explicitar não que devemos realizar um ideal – todo ideal posto mais ou menos fora de nós é uma ficção abstrata –; mas consiste em explicar, por causas definidas, como passamos da servidão das paixões à liberdade da razão, de modo que não se trata, segundo Espinosa, de uma moral no sentido ordinário da palavra, que estipula uma regra, mas sim de uma ética que tenta mostrar como e por quais causas passamos da escravidão das paixões à potência e à liberdade da razão;³¹⁵ e 4) indica que quanto mais vemos as coisas como necessárias mais aumentamos nossa força sobre elas, e mais somos ativos e livres, de modo que a liberdade não é liberdade da necessidade, mas antes consciência da necessidade; consciência de si em relação ao todo; consciência do encadeamento lógico, causal e necessário de *Deus sive Natura*.

Sobre este último ponto, Espinosa e Feuerbach convergem de maneira considerável: qualquer tentativa de separar liberdade e necessidade, homem e natureza,

³¹³ ESPINOSA. *Ética.*, II, prop. XIII, Escólio, p. 144.

³¹⁴ SCRUTON, R. *Espinosa*. Coleção Mestres do Pensar. São Paulo: Loyola, 2001, p. 68.

³¹⁵ Cf. DELBOS, V. *O Espinosismo*. São Paulo: Discurso Editorial, 2002, p. 231.

é absurda. Para Espinosa e Feuerbach, a tradição abordou a questão da relação Homem-Natureza de um ponto de vista dual, estabelecendo a união de um espírito com um corpo como duas coisas de origem diversa. Ora, se a natureza e a corporalidade é desvanecida e tomada sob um âmbito negativo, isto porque só uma esfera corresponde a sua essência, então também só será racional e verdadeira no homem aquela disposição que o capta como verdadeira essência, isto é, o pensamento reflexivo, categorial ou lógico? Com base nessa problemática, ambos os pensadores contrapõem-se radicalmente a qualquer tipo de dualismo. Esse ponto de convergência pode ser observado quando Feuerbach, seguindo Espinosa, afirma que “uma doutrina é apenas uma hipótese enquanto não se encontrou a sua base natural”³¹⁶. Essa afirmação inclui, por conseguinte, a doutrina da liberdade. Numa palavra, a pretensão básica de Espinosa e Feuerbach é destruir os fundamentos da postura dualista explicitada pela tradição.

Se, por um lado, Espinosa define a unidade de espírito e corpo como *conatus*, por outro, Feuerbach considera essa unidade como um produto simplesmente orgânico e natural³¹⁷. Em suma, a pretensão de Espinosa e Feuerbach consiste em naturalizar tal unidade, negando-a como hipótese antinatural e supranaturalista³¹⁸ e, por conseguinte, evidenciar o vínculo originário entre homem e natureza. Com base nisso, Espinosa e Feuerbach podem reconduzir o homem ao seu sentido original e integral, ou seja, livre, pois um ser situado na natureza, e conduzir a natureza ao seu significado essencial, isto é, autônoma, autárquica, possuidora de primazia sobre o Eu, Deus, etc. Isso porque, para Espinosa, “é impossível que o homem não seja uma parte da Natureza e que não possa sofrer outras mudanças senão aquelas que podem ser compreendidas só pela sua natureza”³¹⁹. Para Feuerbach, o homem não é nenhum ser sem necessidade, mas um organismo que pressupõe as determinações da natureza (água, ar, alimento etc.), exatamente porque cada produto da natureza, entre eles o homem, é completamente determinado pela sua própria natureza.

Podemos observar que a problemática acerca da relação Homem-Natureza está no centro dos pensamentos de Espinosa e Feuerbach. De fato, não é forçoso admitir que

³¹⁶ FEUERBACH, L. *Teses Provisórias Para a Reforma da Filosofia*. In: *Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos*. Lisboa: Edições 70, 1988, p. 34.

³¹⁷ “Se então o cérebro, o crânio é um produto da natureza, o espírito também o é”. FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*. , p. 132.

³¹⁸ FEUERBACH, L. *Teses Provisórias Para a Reforma da Filosofia*. , p. 34.

³¹⁹ ESPINOSA. *Ética*. , IV, prop. IV, p. 229.

em ambos os filósofos há outra noção unívoca: não podemos conceber a natureza sem o homem nem o homem sem a natureza. A natureza é, portanto, para ambos, o fundamento do homem. A integralidade do homem depende de sua relação com a natureza. Tal noção visa tão-somente apresentar uma compreensão do homem como inteiramente humano, sem abrir espaço para uma moral de super-homem ou de antinatureza. Essa compreensão se propõe, antes de qualquer coisa, saber o que pode o homem, na medida em que ele é naturalmente portador de certa potência de conhecer e compreender e, sabendo, identificar as condições por meio das quais ele está em condições de fazer tudo o que “pode”, tendo em vista sua liberdade, e não mais que isso.

Por um lado, Feuerbach indica que, ao afirmarmos o homem como parte ou produto da natureza, estamos atribuindo a ela primazia e autonomia frente ao homem. Mas, o que significa isso? Compreender o sentido íntimo disso é compreender uma das grandes convergências entre os dois filósofos, sendo este um primeiro passo para a descoberta do grande abismo que os separa. Para Espinosa, tal primazia, que não deve ser compreendida em termos de anterioridade no tempo ou prioridade lógica, mas como precedência da atividade produtora (*Natura Naturans*) às coisas produzidas (homem e demais coisas singulares: *Natura Naturata*), reflete-se na noção de que a Natureza é a expressão imanente de uma substância absolutamente infinita, cujo nome é Deus: *Deus sive Natura*. Para Espinosa, esta substância, ou seja, “o que existe em si e por si só é concebido”,³²⁰ é uma unidade infinitamente complexa constituída por infinitos atributos, isto é, por infinitas qualidades infinitas diferenciadas, unificadas pela potência de autoprodução e de produção de todas as coisas, isto porque a Natureza é *causa sui* (causa de si) e causa livre (autônoma) imanente de todas as coisas singulares (ou modos, para usarmos a terminologia espinosana), as quais só podem ser determinadas a existir e a agir se uma outra causa as traz à existência e à ação, sendo esta causa igualmente finita e com uma certa duração, e esta, por sua vez, deve ser da mesma maneira determinada por outra³²¹.

Disso depreende-se que: 1) Espinosa, identificando Deus e Natureza (*Deus sive Natura*), pretende demonstrar que: a) o ato pelo qual a Natureza se produz é idêntico ao ato pelo qual produz as coisas; b) a Natureza é causa de si e das coisas como causa

³²⁰ Ibidem, p. 78.

³²¹ Ibidem, p. 103.

imane, e não transcendente ou transitiva; c) a Natureza não visa a fim algum, é o seu próprio fim, ou seja, entre o ato de produção e o produto não há distância a separá-los, são uma só e mesma coisa; 2) sendo as leis necessárias de *Deus sive Natura* a única realidade exposta de maneira diversa, segue-se que todos os eventos representam o funcionamento mecânico de leis eternas e invariáveis da natureza, e não o capricho de um Deus voluntarioso, bondoso e transcendente; 3) Deus é eterno, o que significa que ele se encontra fora do tempo e do espaço.

Com base neste último ponto pode-se depreender que passar do divino para o humano é passar da ausência de tempo para o tempo. Isto porque, para Espinosa, embora as modificações de Deus sejam compreendidas pelo homem como “durando” e como se sucedendo no tempo, essa aparente fundamentação de nosso conhecimento pelo conceito de tempo reflete apenas a inadequação de nossa cognição. De acordo com Espinosa, uma concepção adequada do mundo é uma concepção *sub specie aeternitatis*. Numa palavra, a perspectiva segundo a qual *Deus sive Natura* vê o mundo e ao qual ele é idêntico. Ao conhecer na duração - o que acontece no primeiro gênero de conhecimento, sensorial e imaginativo - percebemos o corpo apenas como contingente, efêmero, quer no seu aparecer, fruto de uma convergência de causas, quer na sua aniquilação, igualmente dependente de fatores fortuitos.

No segundo gênero de conhecimento, dominado pela razão, podemos dizer que já não há um certo ponto de vista da eternidade, pois o corpo é integrado nas leis gerais que regulam os modos da extensão. Só na ciência intuitiva, o conhecimento de terceiro gênero, o corpo é visto como eterno e necessário. Nesse caso, podemos dizer que ele não existe no tempo, embora seja desde todo o sempre um modo da extensão. Para que o homem se situe na eternidade, há que ultrapassar a perspectiva particular, e como tal, incompleta, que nos é dada pelo corpo existente em ato. Há que perceber o corpo tal como Deus o percebe, ou seja, pelo terceiro gênero do conhecimento: "O terceiro gênero de conhecimento vai da idéia adequada de certos atributos de Deus ao conhecimento adequado da essência das coisas". “E, por isso, a virtude suprema da mente, isto é, sua potência ou natureza, ou seja, seu esforço supremo consiste em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento”³²².

³²² ESPINOSA. *Ética*. , V, Prop. XXV, Dem., p. 393.

Podemos, portanto, resumir a premissa ética central do sistema espinosano nos seguintes termos: a “salvação” do homem consiste em ver o mundo *sub specie aeternitatis* e conquistar, com isso, a liberdade das amarras do tempo³²³. Todavia, poder-se-ia questionar se a perspectiva *sub specie aeternitatis* e sua implicação essencial, isto é, a negação do espaço e do tempo, não tem conseqüências práticas que podem inviabilizar as premissas éticas do sistema espinosano. Em seguida, veremos como Feuerbach desenvolve esse aspecto do sistema espinosano.

4. 2. *Aut Deus aut Natura: ou Deus ou a Natureza*

De acordo com Feuerbach, “onde não existe nenhum limite, nenhum tempo, nenhuma aflição, também aí não existe nenhuma qualidade, nenhuma energia, nenhum espírito, nenhuma chama, nenhum amor”³²⁴. Nesse sentido, “é apenas a limitação e o comodismo do homem que estabelecem a eternidade ao invés do tempo, a infinitude ao invés do encadeamento infinito de causa em causa, a divindade estática ao invés da natureza sempre em movimento, o eterno repouso ao invés do eterno movimento”³²⁵. É com base nisso que podemos evidenciar que, de acordo com a interpretação de Feuerbach, a filosofia de Espinosa possui uma grave falha, que tem por corolário inviabilizar seu sistema como um todo, incluindo, por conseguinte, suas premissas éticas fundamentais. Essa grave falha consiste justamente no fato de que, de acordo com Feuerbach:

Uma filosofia que não tenha em si qualquer princípio passivo; uma filosofia que especula sobre a existência sem tempo, sobre a existência sem duração, sobre a qualidade sem sensação, sobre o ser sem ser, sobre a vida sem vida, sem carne e sangue – uma tal filosofia, como a filosofia do absoluto em geral, tem necessariamente como seu contrário, na sua unilateralidade plena, a empiria³²⁶.

Em outras palavras, Feuerbach, com base na problemática da relação entre o conceito de tempo e de eternidade e a Natureza como totalidade em Espinosa, bem

³²³ Cf. SCRUTON, R. *Espinosa*. , pp. 79-80.

³²⁴ FEUERBACH, L. *Teses Provisórias Para a Reforma da Filosofia*. , p. 27.

³²⁵ FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*. , p. 85.

³²⁶ FEUERBACH, L. *Teses Provisórias Para a Reforma da Filosofia*. , p. 27.

como a complexa questão da mudança no interior de *Deus sive Natura*; procura evidenciar na passagem supracitada a absoluta indiferença que a substância espinosana tem para a determinidade, para a passividade, visto que seus atributos e modos são, por isso, nela e em si indiferentes e infinitos.

Espinosa tentaria retrucar tal interpretação afirmando: Deus é um ser extenso que tem uma infinidade de outros atributos. Com isso Espinosa pretende demonstrar que nós e o mundo estamos ligados a *Deus sive Natura*, isto porque a explicação essencial do mundo (*Natura Naturata*) está contida na natureza divina (*Natura Naturans*). De posse disto, um ponto importante deve ser destacado: de acordo com Espinosa, Deus é o princípio absoluto e eterno (e o conceito de eterno está ligado “a existir por necessidade lógica”³²⁷), isto é, a natureza na medida em que é compreendida como a unidade de todos os gêneros de seres inteligíveis. É, todavia, uma unidade não na medida em que Deus seria o objeto de uma percepção sensível. Numa palavra, o panteísmo de Espinosa não consiste em identificar Deus com os objetos que vemos, sentimos ou tocamos (com a *Natura Naturata*). Isso porque o que Espinosa identifica a Deus é a natureza no que a faz explicável, racional, tal como a concebemos pelo entendimento: a *Natura Naturans*³²⁸. De acordo com a interpretação de Feuerbach, é justamente nisto que consiste a falha e unilateralidade de Espinosa e de todo panteísmo. Se Espinosa só identifica o princípio absoluto (Deus) com a *Natura Naturans*, a *Natura Naturata*, isto é, a natureza sensível, apresenta-se com uma característica negativa no sistema espinosano.

Para compreendermos melhor o desenvolvimento da crítica de Feuerbach ao sistema espinosano, devemos primeiramente atentar para o fato de que, para ele, embora Espinosa tenha acertado com a sua proposição paradoxal: Deus é um ser extenso, isto é, material,³²⁹ a matéria em Espinosa não possui nenhum princípio de afecção, isto porque “ela não sofre, porque é única, indivisível e infinita, porque possui exatamente as mesmas determinações que o seu contrário, o atributo do pensamento, em suma, porque

³²⁷ BENNETT, J. *Un Estudio de La Etica de Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990, p. 211.

³²⁸ Cf. DELBOS, V. *O Espinosismo*. , p. 231.

³²⁹ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. , p. 55.

é uma matéria abstrata, uma matéria sem matéria”.³³⁰ Disso segue-se que, de acordo com Feuerbach:

A própria matéria, de que Espinosa faz um atributo da substância divina, é uma coisa metafísica, um puro ser do entendimento; com efeito, a determinação essencial da matéria, que a distingue do entendimento e da atividade pensante, a determinação de ser um passivo, é-lhe tirada³³¹.

Feuerbach, que neste ponto segue a Hegel no tocante às críticas ao sistema espinosano, procura traduzir a falha supramencionada da filosofia de Espinosa precisamente da seguinte maneira: falta à substância o princípio da diferença. Para Feuerbach e Hegel, a filosofia de Espinosa, que tinha como pretensão a de resolver o problema do dualismo cartesiano, fracassa justamente por não conseguir determinar suficientemente a unidade da matéria e do espírito, já que falta à ela a realidade da diferença, da determinidade, bem como “um momento autoconsciente negativo”, para usarmos as palavras de Hegel. Ora, de acordo com Feuerbach, se a existência real (isto é, a substância), que não inclui nenhuma negação, é em Espinosa verdadeiramente infinita e ilimitada, assim, o conceito de infinitude e o da existência verdadeira é na substância apenas um e o mesmo conceito. Em oposição a isso, a finitude tem uma existência finita, portanto, nenhuma existência verdadeira, mas apenas negativa. Nesse ínterim, podemos observar que outra coisa fica inexplicada em Espinosa: o modo como nasceu finito, no âmbito da infinitude da substância, que se explicita em atributos infinitos, modificados por modificações infinitas. Entretanto, *omnis determinatio est negatio*, e a substância absoluta, ou seja, o ser absolutamente positivo e afirmativo, não se deixa “determinar”, ou seja, “negar”, de maneira alguma. Toda determinação é uma negação: este é o princípio absoluto da filosofia de Espinosa.

Este ponto de vista puro e simples funda a absoluta unidade da substância. Não obstante, Espinosa se detém na negação como determinação ou qualidade e não prossegue até o conhecimento dela como negação absoluta, ou seja, negação que se nega a si mesma. A substância espinosana não contém, portanto, a forma absoluta, e o conhecimento dela, por conseguinte, não é conhecimento imanente. Segundo uma interpretação muito propalada, essa é a máxima aporia do sistema espinosano. Outro

³³⁰ FEUERBACH, L. *Teses provisórias para a Reforma da Filosofia.*, p. 27-28.

³³¹ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro.*, p. 62.

ponto polêmico é o de que mesmo quando é estabelecida a unidade da substância no ser absolutamente infinito, a substância que é constituída por uma infinidade de atributos que, por sua vez, são igualmente essências de substâncias, não se distingue desses atributos. Essa identificação revela um sério problema no sistema espinosano: como é possível coexistirem e formarem uma única realidade atributos heterogêneos e infinitos? Em outras palavras: como os atributos podem ser atribuídos à substância uma sem que a unidade da substância absoluta seja dissolvida? N’A *Essência do Cristianismo*, Feuerbach explica que:

Pode a substância ter indefinidamente muitos predicados, porque não é a determinação, a diversidade, mas a não-diversidade, a igualdade é que as torna atributos de substância. Ou antes: a substância tem infinitos predicados apenas porque ela – sim, porque ela – como é estranho! – na verdade não tem nenhum predicado, isto é, nenhum predicado definido, real. A unidade indeterminada do pensamento completa-se com a pluralidade indeterminada da fantasia³³².

No tocante às falhas do sistema espinosano, podemos ainda valer-nos de uma fortuita passagem das *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*, de Schelling, que, numa orientação crítica semelhante à de Feuerbach, afirma que:

O erro do seu sistema não reside, de forma alguma, no fato de ele colocar as coisas em Deus, mas no fato de elas serem coisas; reside no conceito abstrato de seres mundanos, já que a própria substância infinita é, para ele, também uma coisa³³³.

Disso resulta que, tanto para Feuerbach quanto para Schelling, a posição de Espinosa segundo a qual a natureza é indivisível, simples e sem diferença, expressa tão-somente uma concepção abstrata de natureza e de seres mundanos (coisas singulares ou modos, em termos espinosanos). Essa concepção, segundo Schelling, provém da “inuidade do seu sistema, da frieza da forma, a pobreza dos conceitos e das expressões, a rudeza exagerada das definições, que se coadunam perfeitamente com o modo abstrato de afirmar”³³⁴. De acordo com Schelling, se considerarmos a proposição VII do livro II da *Ética*, que afirma que “a ordem e conexão das idéias é a mesma que a ordem e a

³³² FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007, p. 54.

³³³ SCHELLING, F. W. J. *Investigações Filosóficas sobre A Essência da Liberdade Humana*. São Paulo: Edições 70, 1982, pp. 38-51.

³³⁴ *Ibidem*, pp. 349-350.

conexão das coisas” (*ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*), observaremos que Espinosa entende a *connexio rerum* (a conexão das coisas) de um modo mecânico e morto e não dinâmico e vivo, o que, por conseguinte, transforma tal filosofia num necessitarismo onde a liberdade não pode ter lugar. Diante disso, poder-se-ia questionar:

Como pode uma natureza finita, qualitativa, objetiva, na qual valem, por exemplo, as leis pretensas da natureza, ser ainda pensada na e com a natureza absolutamente infinita? Como é possível uma natureza atemporal, não externa, simples e indivisível determinar o composto, a pluralidade, isto é, a natureza realizada? A tais questões Espinosa não dá nenhuma resposta³³⁵.

Feuerbach, ante ao *Deus sive Natura* de Espinosa, quer fundamentar a diferença entre Deus e Natureza (*aut Deus aut natura*). Isso porque, segundo o filósofo alemão, onde Deus é identificado, em sentido abstrato, com a natureza ou, ao contrário, a natureza objetiva confundida com Deus, não podemos afirmar nem Deus nem a natureza: numa palavra, quando identificado, nem Deus nem natureza detêm autonomia, realidade e objetividade. Para Feuerbach: “A natureza anula a existência de um Deus, e inversamente como a existência de um Deus anula a natureza”³³⁶. Se existe um Deus, isto é, um ser perfeito, para que existe a natureza, um ser imperfeito? Para Feuerbach, “Deus e Natureza são dois extremos” e devem ser evidenciados enquanto tais³³⁷. Nas *Preleções*, Feuerbach, demonstrando a diferença entre Deus e natureza, afirma:

Deus é um ser abstrato, isto é, pensado, e a natureza, um ser concreto, isto é, real, mas a essência, o conteúdo, é a mesma; Deus é a natureza abstrata, isto é, transformada em objeto ou entidade da razão, pensada, abstraída da contemplação sensorial; a natureza no sentido próprio é a natureza sensorial, real, como ela se apresenta e se revela imediatamente aos sentidos³³⁸.

Feuerbach parte da diferença entre Deus e a Natureza, mas para demonstrar que a filosofia espinosana é incapaz de abarcar a totalidade do mundo real, da Natureza, visto que ela não dá uma fundamentação rígida às dimensões exclusivamente temporais

³³⁵ CHAGAS, E. F. Feuerbach e Espinosa: Deus e Natureza, Dualismo ou Unidade? In: *Trans/formação*, Revista de Filosofia / Universidade Estadual Paulista, São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2006, p. 92

³³⁶ FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*. , p. 122.

³³⁷ FEUERBACH, L. Epigramas Teológico-Satíricos. In: *Abelardo y Heloisa y Otros Escritos de Juventud*. Granada: Editorial Comares, 1995, p. 236.

³³⁸ FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*. , p. 92.

da Natureza. A filosofia espinosana não reconhece que a Natureza se situa ao mesmo tempo no espaço e no tempo. Para Feuerbach, a contingência da Natureza, longe de nos afastar da realidade, nos leva até ela. Deus, para Feuerbach, é apenas um sonho, um ser imaginado pelo homem. A natureza “é algo imediato, sensorialmente seguro, algo indubitável”³³⁹. É justamente na ausência dessa distinção que consiste, de acordo com a interpretação de Feuerbach, precisamente outra falha da filosofia de Espinosa.

4. 3. A Negação Teológica da Teologia

Para Feuerbach, muito embora a filosofia de Espinosa tenha sido a única entre os modernos que forneceu os primeiros elementos para a crítica e o conhecimento da religião e da teologia, evidenciando no *Tratado Teológico-Político* de maneira precisa a distinção entre ambas e sendo também a primeira filosofia a se apresentar numa oposição positiva à Teologia,³⁴⁰ ela nada mais é do que uma negação da Teologia sob o ângulo da Teologia,³⁴¹ isto é, uma negação teológica da Teologia.³⁴² Feuerbach rejeita o *Deus sive Natura* de Espinosa, concluindo que Espinosa quer ser teísta sendo, essencialmente, materialista, ou naturalista sendo ao mesmo tempo teísta. Essa orientação de Espinosa parece indicar mais uma espécie de teísmo do que panteísmo. Nela, Espinosa aceita o panteísmo como uma espécie de religião e, aparentemente, não se considera a si mesmo como ateu.

Se atentarmos para breves aportes biográficos, ainda quando jovem Espinosa foi excomungado da comunidade judaica. Desde então, permanentemente se preocupou com a temática acerca da natureza de Deus e de sua relação com o homem. Se não estava “embriagado de Deus” (como afirma o poeta Novalis), estava pelos menos obcecado por Ele³⁴³. Isso se torna mais claro se compreendermos que a concepção panteísta de Espinosa, bem como sua adesão inicial ao cartesianismo contribuiu primeiramente para salvaguardar e reforçar o elemento teológico, o que observamos claramente no *Breve Tratado*. Talvez Espinosa, declarando a identidade de Deus e da

³³⁹ Ibidem, p. 123.

³⁴⁰ Ibidem, p. 16.

³⁴¹ Cf. FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. , p. 55.

³⁴² Cf. FEUERBACH, L. *Preleções sobre A Essência da Religião*. , p. 92.

³⁴³ BENNETT, J. *Un Estudio de la Ética de Spinoza*. , p. 40.

Natureza, por si mesmo tendesse mais a elevar a Natureza até Deus do que a rebaixá-lo até a Natureza³⁴⁴. O *Breve Tratado* principia pelas provas da existência de Deus. Espinosa, antes de investigar o que Deus é, esforça-se por estabelecer que Deus existe, e sua demonstração, diretamente tomada de empréstimo a Descartes, tem um caráter teísta geral, de forma alguma panteísta³⁴⁵.

Feuerbach interpreta esta atitude de Espinosa da seguinte maneira: a filosofia espinosana formula uma “negação teológica sobre o âmbito da Teologia”. Poder-se-ia ainda alegar que essa interpretação crítica se apresenta sobremaneira similar a de Henry Oldenburg (1618-1677)³⁴⁶. Esse último, numa carta escrita a Espinosa afirma que o autor da *Ética* “parece mais teologizar do que filosofar”, embora “certamente o faça filosoficamente”³⁴⁷. Todavia, a correspondência de Espinosa com Oldenburg tem pelo menos o mérito de indicar um mal-entendido profundo quanto ao que ambos entendem sobre o “fazer filosoficamente”, bem como o que entendem por teologia. Para Feuerbach, como já explicitamos anteriormente, teologia é antropologia (*A Essência do Cristianismo*) e fisiologia (*A Essência da Religião e Preleções*): seja Deus ou Natureza, o objeto do homem nada mais é do que sua essência objetivada, isto é, os predicados atribuídos à essência de Deus ou da Natureza pertencem, na verdade, à essência do homem.

Nesse ínterim, a diferença entre Espinosa e Feuerbach consiste precisamente em que, para o autor da *Ética*, a Teologia é uma teoria centrada não na *essência*, mas sim na *imagem* de uma vontade onipotente e transcendente que cria e governa o mundo, que propõe códigos de conduta onde a vontade humana se submete à divina pela mediação daquele que afirma saber interpretá-la, isto é, o teólogo³⁴⁸. Para Espinosa, a distinção entre Filosofia e Teologia consiste precisamente não “pelo conteúdo de suas verdades e sim pela atitude diversa que exigem daquele que deseja pensar: a teologia exige obediência e submissão intelectual; a filosofia é exercício livre do pensamento”³⁴⁹. Ora, de posse de tais elementos supramencionados, podemos afirmar que somente sob um aspecto pode-se falar da filosofia de Espinosa como Teologia. Esse aspecto é

³⁴⁴ DELBOS, V. *O Espinosismo*. , p. 35.

³⁴⁵ Ibidem, p. 35.

³⁴⁶ Primeiro secretário da Royal Society.

³⁴⁷ Cf. ESPINOSA. *Correspondência*, Carta XXIX. , p. 121.

³⁴⁸ Cf. CHAUÍ, M. *Política em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003, p. 9.

³⁴⁹ Ibidem, p. 9.

encontrado claramente no *Tratado Teológico-Político* e na *Ética*: A filosofia de Espinosa só pode ser afirmada em sentido de uma Teologia se e somente se for compreendida como inversamente direcional à Teologia a que ele faz frente ao *Tratado Teológico-Político*. Nessa obra, a Teologia é, na verdade, uma antiteologia: o verdadeiro conhecimento de Deus dá-se unicamente por meio das vias indicadas pelo entendimento. Neste sentido, a “teologia” de Espinosa é negativa e subversora, visto que tem como função central deixar passagem à verdadeira “razão de Deus”.

Somente sob a identificação da razão poderemos estabelecer qualquer proximidade ou distinção real entre Filosofia e Teologia. Esse aspecto da filosofia de Espinosa parece não ser levado em consideração por Feuerbach. No *Tratado Teológico-Político*, Espinosa busca demarcar de maneira precisa a distinção entre Teologia e Filosofia, esclarecendo, por conseguinte, o mal-entendido supramencionado. Nesta obra, Espinosa pretende demonstrar que, contrariamente ao que supõem o povo e os profetas, Deus não dá ordens, mas Deus é a ordem, o ser necessário da totalidade. O objetivo dos capítulos IV, V e VI do *Tratado Teológico-Político* é precisamente o de reconduzir as Escrituras a essa precisa verdade ontológica, reescrevendo, por conseguinte, no plano da razão o que a profecia apresenta no plano da opinião. Numa palavra, o intuito fundamental de Espinosa nessa obra é compreender como *Deus sive Natura*, esse deus que é a natureza e que se exprime na infinidade dos seus atributos e modos, desdobra-se em palavra-lei humana.

Podemos observar que, no sistema de Espinosa, a desantropomorfização de Deus, afastando da substância absolutamente infinita a imagem antropocêntrica, conduz a uma consequência ontológica e lógica precisa: Deus não é uma pessoa transcendente, dotada de intelecto onisciente e de vontade onipotente, artífice, legislador, monarca e juiz do universo. No *Tratado Teológico-Político*, Espinosa afirma que a tradição teológico-metafísica, fundada numa imagem antropomorfizada de Deus, forja teorias imaginativas onde a divindade, separada da Natureza e dos homens, surge como um ser transcendente que cria todas as coisas *ex nihilo*, e que, tal como legislador e monarca do universo, governa todos os seres de acordo com os desígnios ocultos de sua vontade segundo fins incompreensíveis para nós.

Deus é descrito como um legislador ou príncipe e chamado de justo,

misericordioso, etc., meramente como uma concessão à compreensão do povo e ao conhecimento imperfeito por parte deste. [...] Justifica-se, portanto, que aceitamos [...] o fundamento último de toda teologia e da Escritura, ainda que não se possa prová-lo por demonstração matemática. Seria, na verdade, estupidez não querer aceitar uma coisa que é confirmada pelo testemunho de tantos profetas e da qual vem tanta consolação para aqueles que pelo raciocínio não vão muito longe, uma coisa de que não resulta não pouca utilidade para a República e na qual, enfim, podemos acreditar sem o mínimo perigo ou prejuízo, só porque não é possível demonstrá-la matematicamente

³⁵⁰

Com base nisso, Espinosa procura explicitar que, para a tradição, “quanto mais contraditória e incompreensível a imagem de Deus, mais provas haveria da existência do mesmo, o que o torna abismo de toda irracionalidade”³⁵¹. Se ao *Tratado Teológico-Político* coube o papel de destruir as pretensões teológicas, demonstrando que a Teologia é um não-saber cuja finalidade é submeter a obediência dos fiéis à autoridade do próprio teólogo, à *Ética* - embora esta não seja considerada uma obra propriamente política - restou o papel de destruir o fundamento último da teologia política ao despersonalizar Deus e concebê-lo como substância única absolutamente infinita e causa imanente do universo³⁵²: *Deus sive Natura*. Espinosa escreve:

O vulgo compreende por potência de Deus a livre vontade de Deus e sua jurisdição sobre todas as coisas que existem, as quais são, por essa razão, comumente consideradas como contingentes. Diz-se, pois, que Deus tem o poder de tudo destruir e de tudo reduzir a nada. Além disso, frequentemente compara-se o poder de Deus ao dos reis, o que, entretanto, refutamos no corol. 1 e 2 da prop. 32 da P. 1. Mostramos, ainda, na prop. 16 da P. 1, que Deus age pela mesma necessidade pela qual compreende a si próprio, isto é, que assim como se segue da necessidade da natureza divina que Deus compreende a si próprio (como, unanimemente, afirmam todos), também se segue da mesma necessidade que Deus faça infinitas coisas, de infinitas maneiras. Demonstramos, além disso, na prop. 34 da P. 1, que a potência de Deus não é senão sua essência atuante. Portanto, é tão impossível conceber que Deus não age quanto que ele não existe. Além disso, caso se quisesse levar isso adiante, se poderia igualmente demonstrar não apenas que essa potência, que o vulgo impinge a Deus, é humana (o que revela que o vulgo concebe Deus como um homem ou à semelhança de um homem), mas também que ela envolve impotência³⁵³.

³⁵⁰ ESPINOSA. *Tratado Teológico-Político*. Lisboa: Imprensa Nacional/ Casa da Moeda, 1988, p. 322.

³⁵¹ CHAUI, M. *Espinosa - Uma Filosofia da Liberdade*. São Paulo: Editora Moderna, 1995, p. 44 e 45.

³⁵² Cf. CHAUI, M. *A Nervura do Real: imanência e liberdade em Espinosa*. Vol. 1: Imanência. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p.100 e 101.

³⁵³ ESPINOSA. *Ética*. , Prop. III, Escólio, p. 83.

De maneira similar, a idéia de Deus como pai, segundo a interpretação de Feuerbach n'*A Essência do Cristianismo*, nasce da exigência de segurança exigida pelo homem; a idéia de Deus feito carne exprime a excelência do amor pelos outros; que o homem gostaria de ser mas não consegue tornar-se; a idéia de um ser perfeitíssimo nasce para representar ao homem o que o homem gostaria de ser mas não consegue tornar-se; a idéia de uma existência ultra terrena não é senão a fé na vida terrestre não como ela é atualmente, mas como deveria ser; a Trindade obscurece as três faculdades supremas do homem expostas por Feuerbach n'*A Essência do Cristianismo* (vontade, razão e amor), tomadas na sua unidade e projetadas sobre o homem.

Nesse sentido, Feuerbach e Espinosa, a despeito de suas divergências essenciais no tocante à compreensão da relação Homem-Natureza, bem como da interpretação crítica da Teologia, convergem no seguinte aspecto acerca da crítica à Teologia: a desconstrução dos conceitos religiosos tradicionais não pretende tão-somente suprimi-los. Ambos os pensadores consideram, por um lado, a Teologia necessária, visto que ela torna presentes ao homem os seus ideais essenciais ou imaginários. Por outro lado, Feuerbach e Espinosa visam pôr o homem em estado de alerta contra as ilusões, contradições e absurdos causados pela Teologia. Esse procedimento de Feuerbach e Espinosa tem um escopo preciso: contrapor-se de maneira radical a ilusão do conceber ou do criar o Ser (Deus) pessoal e antropomorfizado, no qual se cristalizam os ideais do homem como algo estranho ao homem e como algo existente em si mesmo³⁵⁴.

4. 4. Feuerbach e o Panteísmo Espinosano: Espinosismo ou Panteísmo?

Para Espinosa, Deus é um ser extenso que tem uma infinidade de outros atributos. Com base nisso, e eis um dos traços originais de Espinosa, ele quer evidenciar como Homem e os demais modos da Natureza (*Natura Naturata*) estão ligados radicalmente a *Deus sive Natura*, e isto justamente porque a explicação de ambos está contida na natureza divina (*Natura Naturans*). Disso resulta a identidade da natureza e

³⁵⁴ Cf. MONDIN, B. *O Homem, quem é ele?*. Elementos de antropologia filosófica. São Paulo: Paulinas, 1980, p. 219, 220 e 221.

de Deus no sistema espinosano³⁵⁵. Eis o panteísmo de Espinosa. De acordo com essa doutrina, Deus é o princípio absoluto, ou seja, é a natureza na medida em que é compreendida como a unidade de todos os gêneros de seres inteligíveis (*Natura Naturans*), e não na medida em que Deus seria o objeto de uma percepção sensível mais ou menos enriquecida (*Natura Naturata*). Nesse ínterim, parece injusta a censura que os adversários de Espinosa fazem a esta concepção que, à primeira vista, parece confundir Deus com os dados mesmos da experiência humana (*Natura Naturata*). Basta uma leitura mais atenta da *Ética* para observarmos que esta concepção é equivocada: a identidade de Deus e da Natureza é, para Espinosa, a identidade de Deus com o que, na Natureza, é fundamentalmente inteligível, a extensão e o pensamento³⁵⁶.

Em nenhuma das obras que Feuerbach menciona Espinosa isso parece ser levado em consideração. Feuerbach, em sua aproximação estratégica e crítica de Espinosa e Giordano Bruno (com o panteísmo), parece não distinguir entre os tipos de panteísmo que cada pensador se orienta. Como podemos observar na seguinte passagem dos *Princípios da Filosofia do Futuro*: “Se fora de Deus não tivermos mais coisas nem mundo, também não temos nenhum Deus exterior ao mundo – também não temos um ser apenas ideal, representado, mas um ser real; temos, em suma, o espinosismo ou o panteísmo”³⁵⁷. No decorrer do texto, bem como nas *Preleções sobre A Essência da Religião*, Feuerbach não apresenta qualquer tipo de distinção. “Espinosismo ou panteísmo”. Espinosismo é sinônimo de panteísmo? Isso não traz sérias conseqüências para sua interpretação crítica?

Em primeiro lugar, o panteísmo de Espinosa não é o panteísmo de Giordano Bruno. O panteísmo de Giordano Bruno consiste em identificar Deus com os objetos que vemos, sentimos e tocamos (com a *Natura Naturata*). Apesar das inúmeras interpretações que tentam relacionar Giordano Bruno com Espinosa, este último não leu o primeiro. É evidente que Espinosa discute temas e doutrinas panteístico-neoplatônicas que foram objeto de preocupação comum a quase totalidade dos grandes pensadores de sua época. Todavia, o sentimento naturalista do Renascimento, repleto de Idealismo e Misticismo, não alcança o progresso do entendimento crítico, racional e histórico

³⁵⁵ Cf. DELBOS, V. *O Espinosismo*. , p. 35.

³⁵⁶ *Ibidem*, p. 231.

³⁵⁷ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. , p. 53.

atingido pelo sistema espinosano. Nesse sentido, à filosofia de Giordano Bruno falta o fundamento teórico necessário para negar, como faz Espinosa, todo princípio ou inspiração sobrenatural. Espinosa não identifica Deus – a substância absolutamente infinita – à *Natura Naturata*. O que Espinosa identifica a Deus é a natureza no que a faz explicável e racional. Numa palavra, a *Natura naturans*. Espinosa não é nenhum materialista, pelo menos não no sentido clássico. Isso significa que ele considera a *res extensa* (Extensão) apenas como um dos dois atributos da natureza divina única que nos é cognoscível, ao lado do qual se posta como igualmente legítima a *res cogitans* (Pensamento): a consciência não pode ser considerada um epifenômeno da matéria³⁵⁸.

Contudo, se seguirmos a orientação crítica de Feuerbach, podemos perceber que, Espinosa, ao introduzir o conceito de *Natura Naturans*, introduz um princípio abstrato, formal e relacional, considerado tão-somente em si mesmo. A *Natura Naturata*, negativizada no sistema espinosano, seria, então, de acordo com Feuerbach, determinada pela *Natura Naturans*. Essa última situa-se à parte da *Natura Naturata*, que, por sua vez, não pode mais ser afirmada como uma substância efetiva qualificada por atributos. Para Feuerbach, “o panteísmo é a negação da teologia, mas apenas do ponto de vista da teologia; pois faz da matéria, da negação de Deus, um predicado ou atributo do ser divino. Quem faz da matéria um atributo de Deus declara que a matéria é um ser divino”³⁵⁹.

Eis um equívoco de Feuerbach: Espinosa não faz da matéria um atributo divino. Ele faz da extensão um atributo. Ademais, Espinosa também distingue claramente predicado de atributo. Ora, o que é um atributo para Espinosa? De acordo com a Definição IV do Livro I da *Ética*: É aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência. O atributo não possui, como em Aristóteles, o sentido lógico de predicado (o que se afirma ou nega de um sujeito), mas de constituinte da essência da substância, uma vez que este *constitui* a essência daquela, sendo, por conseguinte, concebido por si³⁶⁰. Para Espinosa, o atributo, portanto, não é uma representação abstrata, mas, porque este é concebido pelo intelecto como constituindo a essência da substância, é uma idéia verdadeira que, cumprindo a exigência do axioma

³⁵⁸ HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel - O Idealismo da Subjetividade e o Problema da Intersubjetividade*. São Paulo: Loyola, 2007, p. 747.

³⁵⁹ FEUERBACH, L. *Princípios da Filosofia do Futuro*. , p. 54.

³⁶⁰ Cf. ESPINOSA. *Ética*. , I, prop. X, p. 84.

VI, convém à realidade de seu ideado. O atributo é, com efeito, a essência de uma substância tal como o intelecto a percebe. Nesse sentido, para Espinosa, realidade e inteligibilidade identificam-se na substância. Isso porque entre uma substância e um atributo não há diferença real, mas simplesmente diferença de razão³⁶¹. Logo: *Deus sive omnia Dei attributa* (Deus, ou seja, todos os atributos de Deus)³⁶².

Feuerbach conhece as definições, proposições, demonstrações, escólios e lemas da *Ética*. Feuerbach parece identificar, todavia, extensão e movimento, bem como predicado e atributo, algo que, evidentemente, Espinosa não o faz. Com base nessa identificação confunde-se um atributo substancial (a extensão) com o modo infinito imediato desse atributo (o movimento). Ora, é óbvio que, para Espinosa, essas coisas são inteiramente distintas. Ademais, Feuerbach retrucaria afirmando que Espinosa parece não perceber que sua metafísica não era de todo consistente com sua física e sua filosofia da natureza. Essa inconsistência reflete-se no seguinte fato: na medida em que Espinosa defende a doutrina de que a natureza (como *Natura Naturans*) era uma substância infinita, suas individualidades, como modos (o homem e as demais coisas singulares, isto é, a *Natura Naturata*) desta substância, tinham de ser relacionados internamente com esta substância, que determinava sua essência e existência. Esse é justamente o passo que Espinosa, se seguirmos a leitura crítica de Feuerbach às últimas conseqüências, se recusa dar.

Espinosa, diferentemente de Leibniz, não faz justiça ao princípio da individuação subjetiva, isto é, da identidade do Eu. De modo especial, sua metafísica, na qual parece faltar qualquer noção de desenvolvimento e processualidade, não consegue explicar como no desenvolvimento do universo crescem as tendências à individuação. A própria distinção entre eternidade e duração não implica que a existência dos modos não se deixa apreender pela noção de eternidade. É precisamente em razão disso que, para Feuerbach, o homem espinosano perde-se nulo na eternidade da natureza petrificada. Feuerbach orienta-se, portanto, pelas críticas do Idealismo Alemão a Espinosa, no tocante à falta de processualidade e o caráter abstrato que emana de seu sistema.

³⁶¹ Cf. DELBOS, V. *O Espinosismo*, p. 51. Cf. BENNETT, J. *A Study of Spinoza's Ethics*, p. 63.

³⁶² Cf. ESPINOSA. *Ética*, I, Prop. XIX, p. 98.

A questão não consiste em tão-somente afirmar que Espinosa não tratou da relação supramencionada, mas o problema está em justamente saber como Espinosa a considerou. Nesse ínterim, embora a interpretação crítica de Feuerbach em relação à Espinosa esteja permeada de uma leitura materialista, a necessidade de evidenciar essa postura crítica em relação ao sistema espinosano, nos permite um vislumbre *sui generis* do desenvolvimento de tais questões nos liames de tão marcante filosofia, cujo método possui uma dinâmica que procura unir o homem à natureza inteira e fundamentar a unidade da relação Homem-Natureza. Isso porque o método espinosano é a busca e o fortalecimento de idéias para o bem supremo³⁶³: o amor intelectual de Deus. Ou, propriamente: a liberdade.

³⁶³ SCALA, A. *Espinosa*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2003, p. 124.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora à nossa exposição não convenha o mérito de afirmar-se como completa, menos ainda como inteiramente clara, visto a complexidade e amplitude do tema escolhido, procuramos, na medida do possível, tornar claro o desenvolvimento da nossa problemática central – a relação Homem-Natureza nos pensamentos de Espinosa e Feuerbach –, bem como sua importância. Compreendemos que é particularmente difícil um equacionamento teórico completo de nosso tema, considerando-se não apenas suas peculiaridades como também as limitações de um trabalho como esse. Por um lado, podemos afirmar que nossa exposição é incompleta no sentido de que ela está sujeita a reformulações e correções. Por outro, podemos afirmar que ela é incompleta no sentido de que lhe falta um empenho maior na explicitação da relação Feuerbach- Espinosa. Essa falta revela-se justamente na ausência de uma exposição aprofundada da obra *História da Filosofia Moderna (Geschichte der Neueren Philosophie)*, de Feuerbach, e, em particular, na ausência de uma exposição que tenha por base as obras de Feuerbach e Espinosa na língua original em que foram concebidas (alemão e latim, respectivamente).

Ademais, essa falta também impossibilita o desenvolvimento pleno e preciso de uma exposição aprofundada dos limites das interpretações críticas de Feuerbach, bem como as do Idealismo alemão em geral, em relação a Espinosa. Impossibilita-se, portanto, interrogar até que ponto Espinosa empresta-se a tal empreendimento de recuperação teórica, seja ela idealista ou materialista. Nesse sentido, talvez uma profícua questão para estudos posteriores esteja em compreender e explicitar quais são os limites da interpretação de Feuerbach em relação a Espinosa não apenas no tocante à relação Homem-Natureza, mas também nos diversos aspectos de aproximação entre ambos os pensadores. Desse modo, compreendemos também que, em vez de somente ler Espinosa por meio de Feuerbach (e do Idealismo Alemão), seria relevante e profícuo tentar ler Feuerbach (e o Idealismo Alemão) por meio de Espinosa³⁶⁴.

³⁶⁴ Cf. MACHEREY, P. *Avec Spinoza – Etudes sur la Doctrine et l'histoire du Spinozisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992, p. 197.

Embora nosso trabalho seja incompleto, precisamente no sentido em que expomos anteriormente, isso não é motivo para afirmarmos que não alcançamos grande parte de nossos objetivos. Em nosso trabalho pudemos observar como Espinosa e Feuerbach propõem uma crítica e um rompimento radical com a tradição (teológica e filosófica), que, de maneira hierarquizante, sempre tratou o corpo, as paixões, a dimensão natural-sensível do homem, a matéria, a Natureza, com certo desprezo e negatividade. Essa tradição que Espinosa e Feuerbach se contrapõem, consiste em enfatizar a primazia de Deus, do espírito e da razão frente à Natureza, que, por sua vez, é destituída de um caráter ontológico positivo. A crítica à tradição é, precisamente, o primeiro ponto de convergência entre ambos os autores. O segundo consiste na fundamentação da unidade da relação Homem-Natureza. Nesse sentido, procuramos explicitar que a importância de Espinosa e Feuerbach consiste justamente no fato de que ambos inscrevem-se numa orientação filosófica que vem desde Blaise Pascal (1623-1662)³⁶⁵, passa por Rousseau (1712-1778) e estende-se até Schelling, Nietzsche e Hans Jonas. Por um lado, essa orientação tem por corolário fazer frente às concepções negativas de natureza que a tradição teológico-filosófica apresenta no decorrer do seu desenvolvimento. Por outro, ela visa fundamentar o homem em sua integralidade, o que inclui a afirmação da unidade da relação Homem-Natureza.

Na Contemporaneidade observamos uma grande discussão acerca das conseqüências da ação irresponsável do homem sobre a natureza, o que tem alterado seu equilíbrio de maneira radical, podendo possivelmente levar “à morte” toda a natureza. Ora, se o sinal de alarme já soou para nós, é porque em nosso antropocentrismo exacerbado – proveniente, em grande parte, da postura do homem moderno no tocante à natureza – esquecemos de que fazemos parte da natureza, e não o contrário. Esquecemos que essa idéia orgânica – uma das grandes contribuições dos gregos, estoicos e epicuristas, bem como de Espinosa e Feuerbach –, revela-nos que estamos todos “unidos” por um mesmo “destino” e que a natureza não é algo inerte, imóvel, mas contém como princípio imanente, o movimento e a vida.

³⁶⁵ De acordo com Rodrigo Duarte, Blaise Pascal é, talvez, “o primeiro pensador moderno a sentir a dimensão dos problemas oriundos do pensamento do século XVII, isto é, a oposição entre a Natureza e o espírito.” Não à toa tomamos de empréstimo uma citação sua como epígrafe para nosso capítulo inicial. DUARTE, R. A. P. *Marx e a Natureza em O Capital*. São Paulo: Edições Loyola, 1995, p. 32.

Sobre a relação Homem-Natureza, com Espinosa, podemos nos questionar: a contemporaneidade não absorve a noção de *imperium in imperio*, evidenciado por dois elementos característicos da sociedade contemporânea - tecnologia e desenvolvimento -, e que podem se resumir no sentido de um estilo de desenvolvimento internacionalizado revelado como modelo de desenvolvimento ambientalmente predatório, manifestado principalmente nos processos de modernização da agricultura, de urbanização e de exploração desenfreada dos recursos naturais? Ademais, não podemos afirmar também, com Feuerbach, que coube à contemporaneidade a tarefa de encarnar o ideal essencial do Cristianismo, - a separação do homem em relação à natureza -, no qual, porém, este ideal sofre uma alteração, não sendo mais postulado em prol de uma existência supra-sensível, imaterial, eterna, mas em prol de uma vida de consumo desenfreado, na qual a natureza, tomada como uma instância separada do homem, surge como alvo preferencial?

Com base na exposição das convergências entre Espinosa e Feuerbach, pudemos compreender que o homem não é princípio nem fim, mas meio. A natureza, por sua vez, não é meio, mas fim. Compreendemos também que a liberdade – que em Espinosa é compreendida como consciência da necessidade, isto é, como consciência de nossa conexão fundamental com a Natureza, e em Feuerbach como consciência de nossas limitações e como contemplação do mundo –, quando negada como hipótese antinatural e supranaturalista, tem por corolário evidenciar algo muito precioso. Com Espinosa e Feuerbach compreendemos a necessidade de retomarmos e fundamentarmos o vínculo originário entre homem e natureza. Com base nesse vínculo, podemos reconduzir o homem ao seu sentido fundamental: livre e integral, pois um ser situado na natureza. Ademais, podemos também reconduzir a natureza à sua dignificação e autonomia.

REFERÊNCIAS

1. BIBLIOGRAFIA PRIMÁRIA

1. 1. Obras de Baruch de Espinosa

ESPINOSA, B. *Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética; Tratado político; Correspondência*. Trad. br. Marilena de Souza Chauí e Joaquim Ferreira Gomes. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1983.

_____. *Tratado teológico-político*. Trad. br. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SPINOZA, B. *Ética*. Trad. br. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2007.

_____. *Court traité; Les principes de la philosophie de Descartes; Pensées métaphysiques*. Trad. fr. Charles Appuhn. Paris: Oeuvres, GF Flammarion, 1964.

1. 2. Obras de Ludwig Feuerbach

FEUERBACH, L. *A Essência do Cristianismo*. Trad. br. José da Silva Brandão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

_____. *A Essência do Cristianismo*. Trad. br. José da Silva Brandão. São Paulo: Papyrus, 1988.

_____. *Preleções sobre A Essência da Religião*. Trad. br. José da Silva Brandão. São Paulo: Papyrus, 1989.

_____. *Princípios da Filosofia do Futuro e outros escritos*. Trad. port. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

_____. *Abelardo y Heloisa y otros escritos de juventud*. Trad. esp. José Luís García Rúa. Granada: Editorial Comares, 1995.

_____. *Aportes para la Critica de Hegel*. Trad. arg. Alfredo Llanos. Buenos Aires: Editorial la Pleyade, 1974.

2. BIBLIOGRAFIA SECUNDÁRIA:

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. *A Dialética do Esclarecimento*. Trad. br. Guido Antônio de Almeida. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.

ALAIN. *Spinoza*. Paris: Gallimard, 1986.

ALTHUSSER, L. *A Favor de Marx*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1979.

AMENGUAL, G. *Crítica de la religión y antropología en Ludwig Feuerbach*. Barcelona: Laia, 1980.

AQUINO, T. *Compêndio de Teologia*. Trad. br. Luis J. Baraúna et. al. São Paulo: Nova cultural, Coleção Os Pensadores, 1988.

ARVON, H. *Feuerbach – sa vie, son oeuvre*. Paris: Gallimard, 1964.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. br. Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, Biblioteca dos Séculos, 1969.

ARTIGAS, M. *Filosofia da Natureza*. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência, 2005.

BACON, F. *Novum Organon*. Trad. br. João Paulo Monteiro. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

BENNETT, J. *A Study of Spinoza's Ethics*. Hackett Publishing Company, 1984.

_____. *Un Estudio de la Ética de Spinoza*. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

BORNHEIM, G. As Medidas da liberdade. In: NOVAES, A. (org.) *O avesso da liberdade*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

_____. Reflexões sobre o Meio Ambiente, Tecnologia e Política. In: STEIN, E; de BONI, L. A. (Org.). *Dialética e Liberdade*. Festschrift em homenagem a Carlos Roberto Cirne Lima. Porto Alegre: Editora Vozes, 1993.

BRAUN, H-J. A religião do homem: a integralidade como horizonte do futuro. In: SERRÃO, A. V.; et. al. *O homem integral: antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999.

CABADA, M. C. *El Humanismo premarxista de Ludwig Feuerbach*. Madrid: La editorial catolica, 1975.

CASSIRER, E. *A Filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1997

CASTINEIRA, A. *A Experiência de Deus na Pós-Modernidade*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

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

_____. O Ser absolutamente infinito: O absoluto na filosofia de Espinosa. In: OLIVEIRA, M. A. e ALMEIDA, C. (org.). *O Deus dos Filósofos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.

_____. Espinosa: poder e liberdade. In: BORON, A. A. (Org.). *Filosofia política*

moderna – De Hobbes a Marx. São Paulo: CLACSO, 2006.

_____. Laços do desejo. In: Novaes, A. (Org.) *O Desejo*. Rio de Janeiro: Companhia das Letras, 1990.

_____. *Espinosa: Uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Editora Moderna, 1995.

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

_____. Sobre o medo. In: Cardoso, S. et al. *Os sentidos da paixão*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CHAGAS, E. F. A Autonomia da natureza em Ludwig Feuerbach. In: VASCONCELOS, J.G. (Org.). *Filosofia, educação e realidade*. Fortaleza: Editora UFC, 2003.

_____. Projeto de uma nova filosofia como afirmação do homem em Ludwig Feuerbach. In: *Teoria e Práxis* - Revista de Ciências Humanas e Política, Goiânia-GO, v. 4, pp. 31-36, 1992.

_____. Religião: O Homem como Imagem de Deus ou Deus como Imagem do Homem?. In: OLINDA, E. M. B. *Formação humana: liberdade e historicidade*. Fortaleza: Editora UFC, 2004.

_____. Feuerbach e Espinosa: deus e natureza, dualismo ou unidade? In: *Trans/form/ação*, Revista de Filosofia / Universidade Estadual Paulista, São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 2006.

CIRNE-LIMA, C. Hegel – Contradição e Natureza. In: CIRNE-LIMA, C., et. al. *Dialética e Natureza*. Caxias do Sul: EDUCS, 2008.

DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. Trad. br. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Editora Escuta, 2002.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Trad. br. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DELBOS, V. *O Espinosismo*. Trad. br. Homero de Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DUARTE, R. *Marx e a Natureza em O Capital*. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

_____. *Mimesis e racionalidade: a concepção de domínio da natureza em Theodor W. Adorno*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

FERNÁNDEZ, A. G. *Ludwig Feuerbach (1804-1872)*. Madrid: Ediciones Del Orto, 1995.

_____. Filosofia de la finitud y utopia. In: SERRÃO, A. V.; et. al. *O homem integral: antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999.

FERNANDEZ-CRUZ, A. *Hombre, Sociedad e Naturaleza*. Madrid: Editorial Gredos, S.A., 1967.

FERREIRA, M. L. R. *Razão e Paixão – O Percurso de um Curso*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

FRANK, M. Da Doutrina da Ciência ao Sistema Transcendental. In: AMORA, K.C. (Org.) *A Dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling*. Fortaleza: Edições UFC, Série Traduções Filosóficas, 2007.

FETSCHER, I. *Karl Marx e os Marxismos*. Rio de Janeiro: Editora Paz e Terra, 1970.

FICHTE, J. G. *Sobre o Conceito de Doutrina da Ciência ou da assim chamada Filosofia (1794)*. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1988.

_____. *O Conceito da Doutrina da Ciência*. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1988.

_____. *A Doutrina da Ciência de 1794*. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1988.

FREITAS, M. C. O Ateísmo Hermenêutico de Feuerbach. In: *Pensar Feuerbach – Colóquio Comemorativo dos 150 anos da publicação de A Essência do Cristianismo*. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

GIANNOTTI, J. A. *Origens da Dialética do Trabalho*. São Paulo: Difel, 1966.

GLEIZER, M. A. *Espinosa e a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, Coleção Passo - a - passo, 2005.

GONÇALVES, M. *Filosofia da Natureza*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, Coleção Passo - a - passo, 2006.

HABERMAS, J. *O Discurso filosófico da modernidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HEGEL, F. W. G. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Volume I – Ciência da Lógica. São Paulo: Loyola, 1995.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Volume II – Filosofia da Natureza. Lisboa: Edições 70, 1973.

_____. *Enciclopédia das Ciências Filosóficas*. Volume III – Filosofia do Espírito. São Paulo: Loyola, 1995.

- _____. *Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- _____. *Lecciones sobre la Historia de la Filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica, S/D.
- _____. *Diferença entre os sistemas filosóficos de Fichte e Schelling*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2003.
- HELLER, A. *Critica de la Ilustración*. Barcelona: Ediciones Península, 1984.
- HENRIQUE C. L. VAZ, S. J. *Antropologia Filosófica I*. 6ª Edição, São Paulo: Loyola, 1991.
- HÖSLE, V. *O Sistema de Hegel - O Idealismo da Subjetividade e o Problema da Intersubjetividade*. São Paulo: Loyola, 2007.
- IBER, C. Mudança de paradigma da consciência para a o espírito em Hegel. In: CHAGAS, E. F., UTZ, K., OLIVEIRA, J. W. J. *Comemoração aos 200 anos da “Fenomenologia do Espírito de Hegel”*. Fortaleza: UFC Edições. Série Filosofia, 2007.
- JAESCHKE, W. Humanidade entre espiritualismo e materialismo. In: SERRÃO, A. V.; et. al. *O homem integral: antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999.
- JANICAUD, D. *Hegel e o Pensamento Moderno*. Porto: Rés Editora, 1968.
- _____. Dialética e substancialidade: sobre a refutação hegeliana do espinosismo. In: et al. *Hegel e o pensamento moderno*. Porto: Rés Editora, 1979.
- JUNIOR, O. G. Hans Jonas: o princípio responsabilidade. In: OLIVEIRA, M. A. *Correntes Fundamentais da Ética Contemporânea*. 2ª Edição. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2001.
- KANT, I. *Prolegómenos a toda metafísica futura*. Lisboa: Edições 70, 1987.
- LACROIX, J. *Spinoza et le problème du salut*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.
- LEAL, J. G. Crítica de la Dialética Materialista. In: *En torno a Hegel*. Granada: Universidad de Granada, 1973.
- LEBRUN, G. *A Paciência do Conceito: Ensaio sobre o Discurso Hegeliano*. São Paulo: UNESP, 2006.
- LENOBLE, R. *História da Idéia da Natureza*. Lisboa: Edições 70, 1990.
- LEIBNIZ, G. *A Monadologia*. São Paulo: Abril Cultural, Coleção Os Pensadores, 1983.
- LUFT, E. *Para uma crítica interna ao sistema de Hegel*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1995.

_____. *As sementes da dúvida: investigação crítica dos fundamentos da filosofia hegeliana*. São Paulo: Editora Mandarim, 2001.

MACHEREY, P. *Avec Spinoza – Etudes sur la doctrine et l’histoire du spinozisme*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

MARX, K. e ENGELS, F. *A Ideologia alemã*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

Mc LELLAN, D. *Marx y los jóvenes hegelianos*. Barcelona: Ediciones Martinez Roca, S.A., 1969.

MONDIN, B. *O Homem, quem é ele? Elementos de antropologia filosófica*. São Paulo: Paulinas, 1980.

MOREAU, J. *Espinosa e o Espinosismo*. São Paulo: Edições 70, 1982.

_____. *Spinoza*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1987.

NEGRI, A. *A anomalia selvagem: poder e potência em Spinoza*. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1993.

NETO, P. V. Afetos, alienação e liberdade. In: Novaes, A. (Org.) *O Averso da Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

NIETZSCHE, F. *Ainsi parlait Zarathoustra*. In: Oeuvres. Paris: Éditions Robert Laffont, 1993.

NOGUEIRA, A. *Poder e humanismo: O humanismo em B. de Spinoza; o humanismo em L. Feuerbach; o humanismo em K. Marx*. Porto Alegre: Sergio Antonio Fabris Editor, 1989.

_____. *O Método Racionalista-Histórico em Spinoza*. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1976.

NOVAES, A. O risco da ilusão. In: Novaes, A. (Org.) *O Averso da Liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

OLIVEIRA, M. A. *Filosofia Transcendental e Religião*. São Paulo: Loyola, 1984.

_____. *A Filosofia na Crise da Modernidade*. São Paulo: Loyola, 1990.

_____. A Retomada da metafísica no idealismo alemão. In: AMORA, K.C. (Org.) *A Dialética do Eu e Não-Eu em Fichte e Schelling*. Fortaleza: Edições UFC, Série Traduções Filosóficas, 2007.

_____. *Sobre a Fundamentação*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1997.

_____. Cultura e Natureza. In: *Síntese Nova Fase*, volume 19, nº 58, Belo Horizonte: Loyola, 1992.

ROSENFELD, D., et al. *A Recepção da Crítica da Razão Pura – Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1992.

SCALA, A. *Espinosa*. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2003.

SCHELLING, F. W. J. *Investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana*. São Paulo: Edições 70, 1982.

_____. *Exposição da idéia universal da filosofia em geral e da filosofia da natureza como parte integrante da primeira*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

SCRUTON, R. *Espinosa*. São Paulo: Loyola, Coleção Mestres do Pensar, 2001.

SERRÃO, A. V. *A Humanidade da razão – Ludwig Feuerbach e o projeto de uma antropologia integral*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1999.

_____. *Da Razão ao Homem ou o Lugar Sistemático de A Essência do Cristianismo*. In: *Pensar Feuerbach – Colóquio Comemorativo dos 150 anos da publicação de A Essência do Cristianismo*. Lisboa: Edições Colibri, 1993.

_____. *Dinâmica e paradoxos da integralidade*. In: SERRÃO, A. V.; et. al. *O homem integral: antropologia e utopia em Ludwig Feuerbach*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 1999.

SOUSA, D. G. *O Ateísmo antropológico de Ludwig Feuerbach*. Porto alegre: EDIPUCRS, 1993.

_____. *Sobre a relação Feuerbach e Kant*. In: ALMEIDA, C. e CIRNE-LIMA, C. *Nós e o Absoluto*. São Paulo: Loyola, 2001.

SCHMIDT, A. *Feuerbach o lo sensualidad emancipada*. Madrid: Taurus, 1975.

VERNANT, J-P. *As Origens do Pensamento grego*. 10ª Edição. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1999.

VIEIRA, L. A. *Schelling*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.

_____. *Filosofia e absoluto no jovem Schelling*. In: OLIVEIRA, M. A. e ALMEIDA, C. (org.). *O Deus dos Filósofos Modernos*. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2002.

VOLTAIRE, F. M. A. *O Filósofo ignorante*. São Paulo: Nova Cultural, Coleção Os Pensadores, 1983.

WOLFF, F. *A Invenção materialista da liberdade*. In: NOVAES, A. (Org.) *O Averso da liberdade*. São Paulo: Companhia das letras, 2002.

YOVEL, Y. *Amor Fati et Amor Dei: Nietzsche and Spinoza*. In: *Spinoza, Science et Religion*. Paris: Actes du Colloque du Centre Culturel International de Cerisy-la-salle.

Publication de L'Institute Interdisciplinaire d'Étude Epistémologique, 1982.

ZILLES, U. *Filosofia da Religião*. São Paulo: Paulinas, 1991.