

ESPINOSA E A ANTROPOLOGIA: SUGESTÕES PARA UM DIÁLOGO

Spinoza and Anthropology: suggestions for a dialogue

Otávio Velho *

Resumo: Trata-se neste artigo de buscar estabelecer em caráter preliminar possíveis pontes entre os estudos espinosianos e as preocupações centrais da Antropologia contemporânea tendo em vista um diálogo mutuamente frutífero. Para tal revisita-se questões como a da oposição entre holismo e individualismo e entre universalismo e diversidade, bem como a questão do relativismo e a da relação entre o pensamento ocidental e os de outras sociedades fazendo apelo para discussões espinosianas como a da relação entre imaginação e razão, essência e existência e os diversos gêneros de conhecimento.

Palavras chaves: **Imaginação, relativismo, gêneros de conhecimento, universalismo, diversidade, holismo, individualismo, religião, política.**

Abstract: This article seeks to establish in a preliminary fashion possible bridges between Spinosian studies and the central concerns of contemporary anthropology in order to promote a mutually fruitful dialogue. For so, it revisits issues such as the opposition between holism and individualism, universalism and diversity, as well as the question of relativism and the relationship between Western thought and that of other societies, by focusing on Spinosian discussions such as the relationship between imagination and reason, essence and existence, and the various genres of knowledge.

Keywords: **Imagination, relativism, genres of knowledge, universalism, diversity, holism, individualism, religion, politics.**

* Professor emérito de Antropologia Social da Universidade Federal do Rio de Janeiro e pesquisador emérito do Departamento de Antropologia do Museu Nacional. Artigo recebido no dia 02/05/2014 e aprovado para publicação no dia 15/05/2014.

1.

Sempre avesso a especializações, tenho mantido por muitos anos um interesse simultâneo por religião e por política (ao lado da ciência, que introduzirei adiante). Essa combinação não é muito comum. Talvez por isso tenha me sentido atraído por Espinosa, mesmo que a parte da “religião” que mais me interesse (como também a ele) não guarde para ele esse nome. Religião no sentido de Espinosa (que para nós guarda semelhança com a tradição protestante) e política na verdade estão próximas entre si, tal como fica claro no seu magistral *Tratado Teológico-Político* (Espinosa 1988), que a meu ver deveria ser mais lido pelos antropólogos que lidam tanto com religião quanto com política. O que Espinosa não chama de religião – e que contrasta tanto com a religião propriamente dita quanto com a política – tem a ver com o que seria a *substância absolutamente infinita*. Ou seja, o chamado *Deus de Espinosa*, imanente à natureza e distante de um deus transcendental. E é isto que provavelmente levou tanto Hegel quanto Schopenhauer a considerarem-no o mais oriental dos filósofos, o que também não deixa de ser atraente para mim (Velho 2013).

Esse interesse, no entanto, também aí não é o de um especialista, o que no caso talvez ganhe uma legitimidade particular. Pois Deleuze chama a atenção para o duplo papel de Espinosa, que faz com que, se por um lado se trate de um filósofo que dispõe de um aparato conceitual extraordinário, poderoso e sistemático, por outro possa ser objeto de um encontro imediato. E cita a propósito Nietzsche, que teria declarado numa carta a Overbeck quase não conhecer Espinosa e que se sentia necessidade dele seria efeito de um “ato instintivo” (Deleuze 1981: 173/4). Constatação que me parece consistente com a própria *démarche* de Espinosa, já que para ele, como afirma o filósofo brasileiro Marcos Gleizer:

“... nós não temos imediatamente a posse plena, explícita e cristalina da idéia adequada de Deus. Essa idéia, presente eternamente *na mente*, envolvida em cada uma de suas idéias, não está imediatamente presente de forma explícita *para a mente*, devendo ser por essa reconstruída.” (Gleizer 1999: 254)

Não estar para a mente, mas estar na mente parece ser o que permite o “encontro imediato” a que se refere Deleuze, associável talvez ao sentimento de *déjà vu* e ao reencontro com intuições infantis sepultadas pela força das afecções. Afecções essas que balizam o terreno da *imaginação* em contraposição ao do *entendimento*.

2. Isso não significa, no entanto, que ignorar o terreno das afecções e da imaginação seja razoável. Eis a crítica que Espinosa dirige aos filósofos que o fazem nas palavras introdutórias de seu inacabado *Tratado Político*:

“É opinião geral dos filósofos que as paixões atormentadoras da vida humana são como vícios, em que incidimos, por culpa nossa. Eis por que costumam-se escarnecê-las, deplorá-las, ou censurá-las acerbamente. Há, até, os que

afetam odiá-las, por parecerem mais santos do que os outros. Acreditam agir com pureza divina e atingir o máximo da sabedoria, prodigalizando mil louvores a uma pretensa natureza humana, que não existe em parte nenhuma, e denegrindo a que existe realmente. Esses tais vêem os homens, não como são, mas como queriam que fossem. Daí que, em lugar de uma *Ética*, a maior parte das vezes fizeram uma *Sátira*, e jamais conceberam uma política praticável, porém arquitetaram mais uma Quimera, boa para ser aplicada no país da Utopia ou nessa idade de ouro em a qual a arte dos políticos era, certamente, mais que supérflua. Por isso, deu-se em acreditar que, de todas as ciências suscetíveis de aplicação, a política é aquela em que a teoria mais difere da prática, e que nenhuma espécie de homens é menos própria ao governo do Estado que os teóricos ou os filósofos.” (Espinosa s/ data: 31)

Espinosa era um bom leitor de Maquiavel. E sabia pô-lo a seu serviço. Deleuze chama a atenção para a sua denúncia das paixões tristes, dos que exploram as paixões tristes e dos que se entristecem com a condição humana, denunciando igualmente a sua sátira (Deleuze 1981: 38). O que parece sugerir ser importante não se deixar confundir com declarações que apenas falsamente se distanciam da imaginação. A distinção entre paixões alegres e tristes surge como um bom caminho para assumir com maior integridade a complexidade do pensamento de Espinosa, embora varie entre os seus intérpretes a avaliação de até que ponto e como as paixões alegres pavimentariam o caminho dos sentimentos ativos e do entendimento. De qualquer maneira, se por um lado Espinosa se distancia dos cultivadores das paixões tristes, nada parece por outro lado justificar em seu pensamento a exaltação da *multidão* associada a seguidores de Antonio Negri, como insistiremos adiante.

A reforma do entendimento tal como é desenvolvida no *Tratado* de mesmo nome (Espinosa 1996) exprimiria nas palavras de Marcos Gleizer “... o trabalho do espírito na sua busca temporal para explicitar as verdades eternas que servirão, na *Ética*, de ponto de partida para a dedução sistemática da verdade *sub specie aeternitatis*” (1999: 153). Verdade esta que se distinguiria dos preconceitos imaginativos e das verdades não-verdadeiras (Gleizer 1999: 90). Mas já que a mente humana não poderia evitar a mediação das idéias das afecções do corpo, uma maneira de escapar das determinações particulares de afecções dos corpos singulares seriam as *noções comuns*, que diriam respeito a propriedades comuns aos corpos, podendo ser *propriedades comuns universais* (que diriam respeito a todos os corpos) e *propriedades comuns próprias* (que diriam respeito a alguns corpos), associando em ambos os casos a parte e o todo e tornando-se adequadas, mesmo que por meio dessa mediação das idéias das afecções dos corpos (Gleizer 1999: 122/4).

3. A esta altura eu sugeriria que esses dois tipos de *noções comuns* aproximam-se das problemáticas conceituais centrais da antropologia, as

propriedades comuns universais próximas ao pólo dos universais e as propriedades comuns próprias próximas ao pólo das diferenças e diversidades culturais entre outras. O que poderia trazer novos ângulos de iluminação para as questões irremovíveis que permanentemente se põem para nós nesse contraste, e com isso aproximando as nossas controvérsias de temas filosóficos fundamentais.

Alexandre Matheron em artigo sobre a física e a ontologia em Espinosa que busca encaminhar-se na direção de uma *ontologia da potência* espinoziana (1991) parte também da constatação de que “nada podemos conhecer senão por intermédio das idéias das afecções de nosso corpo”; e ademais que essas idéias imaginativas são necessariamente inadequadas, embora “infinitamente preciosas, posto que são em nós a condição mesma de todo conhecimento”. E que, enfim, “o adequado em nós está inextricavelmente misturado ao inadequado e o trabalho de separá-los é sem fim” (1991: 112). Chama a atenção também para as noções comuns universais e as próprias, além das idéias que se deduzem desses dois tipos de noções comuns (1991: 104-5). Mas prossigam – e é isso que me parece crucial – chamando a atenção igualmente para como nós *não somos afetados por todos os corpos que existem na natureza*. Por isso:

“Corremos o risco permanente de associar indevidamente a uma noção comum universal o que diz respeito na realidade a alguma noção comum própria, e de tomar assim como uma lei universal da natureza aquilo que só vale para um domínio muito limitado.” (1991: 106)

Consequentemente, segundo Matheron isso exige uma vigilância permanente do intelecto na busca de contradições, essa associação indevida somente podendo ser retificada paulatinamente. O que certamente tem a ver com o que Espinosa denominava de *reforma do entendimento* (Espinosa 1996). Mas mesmo Espinosa teria sido impedido por pseudo-evidência imaginativa de se dar conta de como a extensão não é necessariamente euclidiana e que a extensão euclidiana diria respeito a uma noção comum própria aplicável somente aos corpos com os quais estamos habitualmente em contato e que nos afetam de maneira sensível. O importante, porém, seria que a sua filosofia lhe deu, e nos dá ainda, os meios teóricos de saber das razões dessa contaminação necessária pela imaginação (1991: 109). Em texto muito anterior Matheron já havia alertado que “a *Ética* não é uma suma, mas um guia” (1988[1969]: 552).

4. No artigo citado inicialmente Matheron (1991) está tratando de física e ontologia em Espinosa. Os seus comentários, porém, sugerem como a partir de Espinosa se deve generalizar a questão necessária das interrelações entre objeto de conhecimento e observador (1991: 109). Questão que diria respeito ao imaginário e, portanto, estaria longe de se restringir às ciências sociais, cujo aparente atraso poderia até representar certo privilégio paradoxal, por terem sido obrigadas pelo menos a reconhecerem a ques-

tão desde sempre. Segundo Matheron em texto anterior, o conhecimento verdadeiro pode prevalecer sobre as paixões justamente porque ele mesmo é também um sentimento (1988: 563).

Pois neste ponto eu gostaria de acentuar a relevância dessa constatação para o trabalho dos antropólogos. E para a contínua oposição entre universais e diversidades que tem marcado a disciplina e delimitado posições dentro dela. Certamente trata-se de um alerta poderoso contra o abuso dos universais que na verdade pode ocultar – como de fato ocorre – o contrabando de idéias próprias a uma determinada sociedade ou agrupamento social dominante que toma o próprio como universal. O que coincide com constatação semelhante que tem sido feita em nossos dias pela crítica geral ao etnocentrismo e pela crítica específica ao *eurocentrismo* feita pelo pensamento pós-colonial a partir sobretudo da Índia (Chakrabarty 2008[2000]) e pelo pensamento da descolonialidade a partir da América Latina (Quijano 2014). Como também pela crítica ao historicismo inspirada (ou não) em Nietzsche (Velho 2013). E isso pareceria indicar apoio a uma postura de oposição direta ao universalismo diante dos riscos desse contrabando. Postura que parece ser entre nós a predominante atualmente, tanto por razões mais estritamente intelectuais quanto por boas razões etnográficas e políticas, embora o alerta contra os *abusos* da diferença eventualmente possa ser também ouvido nesse campo (Velho 2012).

Mas trata-se de postura que por outro lado e apesar de si mesma chama a atenção indiretamente para as limitações de nossas próprias afecções, e igualmente para as de nossos parceiros e informantes. E que justamente previne-nos em relação a qualquer hipóstase da *multidão*, apontando na política para a distinção e convivência necessária entre por um lado os grandes esquemas teóricos a mais das vezes normativos e institucionalizantes e, por outro, uma política a partir das afecções e da imaginação (“os homens como eles são”). Afecções e imaginação que constituem a matéria mais usual dos antropólogos, sendo ademais e por isso mesmo essa política a partir das afecções e da imaginação aparentemente afim da política espontânea dos antropólogos em contraste com a de colegas de outras disciplinas. Em qualquer caso o *amor fati* como diria Nietzsche (Velho 1995), provavelmente inspirado em Espinosa.

Dados todos estes riscos como fica então a dedução sistemática da verdade *sub specie aeternitatis*? Como fica o trabalho do espírito na busca temporal para explicitar as verdades eternas? Devemos, por exemplo, os antropólogos renunciar definitivamente à busca de universais cortando finalmente esse nó górdio que tanto nos atormenta? Ou diríamos que as nossas necessariamente canhestras tentativas de pensar em termos universais mal ou bem apontam para além da *duração* à categoria necessária da eternidade? Este é um assunto extremamente delicado tanto para filósofos quanto para antropólogos. Eu arriscaria dizer que em termos espinosianos

o que está em jogo é a possibilidade de deslocamento-descentramento do âmbito do corpo e de suas afecções limitadas (que, portanto, também não deveriam ser unilateralmente exaltadas) para o da essência do corpo sob a categoria da eternidade. O que deveria permitir em princípio (mas não necessariamente de fato) o conhecimento adequado das essências singulares que Espinosa associava ao terceiro gênero de conhecimento, distinto do segundo, o qual seria baseado nas noções comuns. Uma maneira talvez de relançar e ampliar a crítica ao historicismo. E uma mutação interna da razão nas palavras de Matheron:

“Até agora concebemos as coisas por noções comuns; agora nós as concebemos por Deus como sua causa imanente.” (Matheron 1988[1969]: 573)

A própria ultrapassagem de um universalismo abstrato baseado ainda nas noções comuns na direção de uma verdadeira compreensão supõe a descoberta da essência individual; que por sua vez supõe o conhecimento de Deus em seu aspecto *naturante*, presente implicitamente desde sempre (1988: 564-5). Posição, aliás, que na medida em que aponta para as existências singulares, *porém em Deus*, pode também ajudar a repensar outra dicotomia que tem marcado a antropologia, aquela entre holismo e individualismo. Bem como a questão da ilusão do livre-arbítrio e a do estatuto da natureza. Em todos os casos como tradução e transposição de questões filosóficas por sua vez centrais. Não por acaso um clássico dos estudos espinosianos, um livro de autoria de Alexandre Matheron aqui já citado, chama-se *Individu et Communauté chez Spinoza* (1988[1969]). Lá são aventados temas como o da supressão da alteridade sem abolição da ipseidade (1988: 601), o da beatitude inter-humana (1988: 610) e o da reforma da Cidade (1988: 612) na perspectiva de uma liberação individual completa e definitiva e de uma comunidade sem restrições na busca escatológica do ideal de um comunismo dos bens e dos espíritos, que constituiriam as motivações mais profundas do espinosismo (1988: 612-13).

Como diz o próprio Espinosa nos parágrafos 98 e 99 do *Tratado da Reforma do Entendimento*:

“Digo também que a melhor conclusão será extraída de uma essência particular afirmativa. Com efeito, quanto mais uma idéia é especial, mais ela é distinta e, portanto, clara. Daí decorre que devemos buscar antes de tudo o conhecimento dos seres particulares.

Mas no que diz respeito à ordem e para que todas as nossas percepções sejam ordenadas e unificadas, é necessário tão logo seja possível – a razão o exige – que busquemos se há um Ser, e que Ser é esse, que seja *a causa de todas as coisas*, para que a sua essência objetiva seja também *a causa de todas as nossas idéias*. É assim que o nosso espírito, como dissemos, poderá melhor reproduzir a Natureza, pois que dela possuirá, objetivamente, a essência, a ordem e a união.” (1996 :65)

Esse trabalho terá o seu desenlace na *Ética*, que ganha atualidade renovada nestes nossos tempos de Gaia e Pachamama, inscritas até em constituições (pluri)nacionais através da noção de *Buen Vivir* (Vanhulst e Beling 2014). E que parecem afinadas com a “imanência da expressão” espinosiana, que concentrou o interesse de Gilles Deleuze desde o seu *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), e que contrastaria com o transcendentalismo, emanativo ou criacionista, bem como com o terreno da representação e dos signos (Deleuze 1968: 299-311).

5. Provisoriamente eu sugeriria então, que afora as razões filosóficas permanentes, a manutenção dessas perguntas e desse horizonte, mesmo não tendo consequência operacional imediata – o que poderia deslegitimá-las de um ponto de vista pragmatista – é fundamental. Não só para alertar contra a perspectiva do demasiadamente humano e para evitar simplificações indevidas como a exaltação da *multidão* e seus congêneres, já referida. Mas também porque parecem afinar com certo espírito de época emergente ecologicamente sensibilizado e com sentimentos de urgência correspondentes. Alterariam, ainda, pelo menos a nossa relação com a etnografia, bem como com nossos parceiros e informantes ao explicitar as limitações das afecções a que estamos *todos* sujeitos. E a ênfase nesse “todos” é crucial porque assim como, segundo Matheron, o próprio Espinosa não pode reconhecer os limites de aplicação da geometria euclidiana, quem sabe ele também não deixou de reconhecer a sabedoria quiçá existente no âmbito dos genericamente denominados “vulgos” ou “ignorantes” (Matheron 1971). Ignorantes com cujos corpos é importante dar-se conta de igual maneira que é duvidoso usualmente estarmos efetivamente em contato; apesar de eventuais aparências em contrário. Corpos, no entanto, que os antropólogos tendem a valorizar na exaltação de outras linguagens e outras lógicas e na própria experiência do trabalho de campo (Velho 2006). Sem falar — também malgrado o próprio Espinosa — desses outros corpos ainda: o dos não-humanos.

Mas também aqui o principal seria que a sua filosofia continuaria nos fornecendo os meios teóricos de saber das razões dessa contaminação pela imaginação. Embora certamente hoje precisemos de outros apoios vindos de muitas latitudes e origens, sejam da parte de antropólogos da estirpe de um Gregory Bateson ou de um Tim Ingold afinados com a sensibilização ecológica (Velho 2001) e mesmo de Lévi-Strauss, sejam de não-antropólogos e de todos os sábios conhecidos ou desconhecidos com quem topamos em nossas andanças. O reconhecimento da sabedoria, mesmo que pontual, é o fundamental. Apesar das divergências e ignorâncias, próprias e mútuas.

Matheron indica que as próprias noções comuns e suas consequências também são verdades eternas (1988: 579). Na medida – ao que parece – em que se percebe a presença do Deus de Espinosa em nossas afetações (1988: 586). O que seria uma forma de manifestação da essência na existência

e da passagem do implícito ao explícito (1988: 590). Eu me pergunto – à guisa simplesmente de sugestão – se pelo menos provisoriamente não poderíamos ficar com Ashis Nandy que a partir da Índia indica a necessidade de pluralizar os próprios universais:

“Essas demandas estão levantando diferentes conceitos de cultura no Sul da Ásia e desafiando a universalidade do *self* moderno ancorado no Iluminismo europeu, não de um ponto de vista relativista, mas arriscando formas alternativas de cosmopolitanismo e universalismo. Elas parecem desafiar a fé implícita do Iluminismo de que ao passo que podem haver muitas formas de relativismo, somente haveria uma forma de universalismo.” (Nandy: 2012: 127-8)

Esta postura coincide com a minha própria tendência a buscar visões gerais assumidamente *a partir* de algum lugar. E talvez tenha a ver não só com a eternidade das noções comuns, mas também – de novo – com abertura análoga à do reconhecimento de outras geometrias que não a euclidiana. Sempre na tarefa que precisamos reconhecer infinda da busca da melhoria das condições para o avanço do entendimento. Tarefa esta que justificaria a própria participação política.

Evidentemente estamos longe de responder às questões levantadas e apenas sugerindo uma maneira de relançar discussões cuja persistência, resistente a todos os exorcismos, talvez indique que nos tocam fundamentalmente. E por modos de que sequer nos damos conta plenamente. Uma maneira entre outras, mas que pode eventualmente fazer sentido a quem se deixe levar por este encontro imediato.

Referências bibliográficas

- CHAKRABARTY, Dipesh. 2008 [2000]. *Provincializing Europe: postcolonial thought and historical difference*. Princeton: Princeton University Press.
- DELEUZE, Gilles. 1968. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- DELEUZE, Gilles. 1981. *Spinoza: Philosophie Pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.
- ESPINOSA, Baruch de. 1988. *Tratado Teológico-Político*. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda. Introdução e notas de Diogo Pires Aurélio.
- ESPINOSA (SPINOZA), Baruch. 1996. *Traité de la Réforme de l'Entendement*. Paris: Éditions Mille et Une Nuits.
- ESPINOSA (SPINOZA), Baruch. s/ data. *Tratado Político*. Rio de Janeiro: Ediouro. *Tratado Político – Baruch de Espinosa*. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2009.
- GLEIZER, Marcos André. 1999. *Verdade e Certeza em Espinosa*. Porto Alegre: L&PM Editores.

MATHERON, Alexandre. 1971. *Le Christ et le Salut des Ignorants chez Spinoza*. Paris: Aubier Montaigne.

MATHERON, Alexandre. 1988[1969]. *Individu et Communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit.

MATHERON, Alexandre. 1991. "Physique et ontologie chez Spinoza: l'énigmatique réponse à Tschirnhaus". *Cahiers Spinoza*. No. 6, Printemps. Paris: Éditions Réplique, pp. 83-109.

NANDY, Ashis. 2012 [2003]. *The romance of the State and the fate of dissent in the tropics*. New Delhi: Oxford University Press.

QUIJANO, Aníbal. 2014. *Cuestiones y Horizontes: de la dependencia historico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder*, seleção e prólogo de Danilo Assis Clímaco. Buenos Aires: 2014.

VANHULST, Julien e BELING, Adrian E. 2014. "Buen Vivir: emergent discourse within or beyond sustainable development". Elsevier, *Ecological Economics* 101 (2014): 54-63.

VELHO, Otávio. 1995. "Considerações (in)tempestivas sobre Nietzsche e Weber". In *Besta-Fera: Recriação do Mundo*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, pp. 77-115.

VELHO, Otávio. 2001. "De Bateson a Ingold: Passos na Constituição de um Paradigma Ecológico". *Mana; Estudos de Antropologia Social*, Vol. 7. no. 2, outubro de 2001, pp. 133-140.

VELHO, Otávio. 2006. "Trabalhos de campo, antinomias e estradas de ferro". *Interseções*, Vol. 8, no. 1, julho de 2006, pp. 09-26.

VELHO, Otávio. 2012. "Usos e Abusos da Diferença". In Arnaldo Érico Huff Júnior e Elisa Rodrigues (orgs.), *Experiências e Interpretações do Sagrado: interfaces entre saberes acadêmicos e religiosos*. São Paulo: Paulinas Editora, Coleção Estudos da ABHR, 2012, pp. 27-44.

VELHO, Otávio. 2013. "Papo de aposentado". *Mana. Estudos de Antropologia Social*, vol.19, n.2, pp. 371-384.

Endereço do Autor:

UFRJ — Depto. De Antropologia
Museu Nacional — Quinta da Boa Vista
São Cristóvão
20940-040 Rio de Janeiro — RJ
otaviovelho@terra.com.br

