

Cadernos Espinosanos



ESTUDOS SOBRE O SÉCULO XVII

n. 46 jan-jun 2022 ISSN 1413-6651

IMAGEM detalhe da escultura de Descartes presente
na fachada do Museu do Louvre, artista Gabriel Joseph Garraud.

MAL E PRIVAÇÃO EM ESPINOSA¹

Luís César Oliva

Professor Doutor, Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil

lcoliva@uol.com.br

RESUMO: O artigo explora as noções de mal e privação em Espinosa, sobretudo com base na sua correspondência com Blyenbergh. Pretendo mostrar que Espinosa radicaliza a solução de Agostinho e Descartes para o mesmo problema, recusando-se a dar qualquer tipo de consistência ontológica para a privação. Tanto quanto a noção de mal, a própria privação só pode ser pensada como o resultado de uma comparação meramente imaginativa, sem nenhuma incidência na realidade.

PALAVRAS-CHAVE: Espinosa, mal, privação, ontologia moderna.

1 Este trabalho teve apoio da FAPESP (proc. 2018/19880-4).

Em carta de 12 de dezembro de 1664, Blyenbergh, apresentando-se como puro amante da verdade e da filosofia, escreve a Espinosa para pedir esclarecimentos sobre um problema já clássico: a origem do mal e a justificação de Deus por tê-lo criado, isto é, nos futuros termos leibnizianos, a teodiceia. O missivista havia lido os *Princípios da Filosofia Cartesiana* e os *Pensamentos Metafísicos*² e, mesmo sem distinguir bem o que vinha de Descartes e o que eram novidades espinosanas, mostra-se insatisfeito com as explicações dadas para o problema. A explicação em questão, pelo menos no contexto cristão, tem origem fundamentalmente agostiniana³, a saber, o mal é não-ser e, portanto, não se pode responsabilizar um criador que não criou o que não é. Se, no entanto, este não-ser tem efeitos é porque a vontade humana, em si mesma positiva, se corrompe pelo pecado original, deteriora-se, torna-se menos do que é, e este desvio a faz individualmente responsável pelos novos pecados que comete e pela perda da graça que ela sofre como punição.

Se Blyenbergh põe este questionamento não para Agostinho, mas para Descartes e seu intérprete Espinosa, é porque estes aí incluem a doutrina da criação continuada, que torna inócua, para o missivista, a hipótese da negatividade do mal. Diz a carta 18:

em vários lugares, tanto dos Princípios como dos Pensamentos Metafísicos, seja explicando sua opinião própria, seja a de Descartes, cuja filosofia ensina, você sustenta que criar e conservar é uma mesma coisa (o que por si é tão claro para aqueles que dirigiram neste sentido seus pensamentos, que é até uma noção fundamental) e que Deus criou não só as substâncias, mas também o movimento nas substâncias, isto é, que Deus por meio de uma criação contínua não só conserva as substâncias em seu estado, mas também seu movimento e impulso. (...)Portanto, segue-se que

2 Edição brasileira referenciada como ESPINOSA (2015b). Doravante, PPC e CM.

3 Vide AGOSTINHO (1984, livro VII, *passim*) e OLIVA, 2019 (*passim*).

Deus não só é causa da alma, mas também de cada impulso ou movimento da alma, que nós chamamos vontade, como você sustenta em vários lugares. Desta afirmação também parece seguir-se, necessariamente, ou que nada mau pode haver no movimento ou na vontade da alma, ou que Deus mesmo realiza imediatamente esse mal. (SPINOZA, 2007, p. 80)⁴

Não retomaremos em detalhe a doutrina cartesiana da criação continuada, já bastante conhecida. O fato é que, a partir dela, é difícil negar a razoabilidade da objeção de Blyenbergh. Se tudo é continuamente recriado por Deus, inclusive os movimentos da vontade (a quem a *Quarta Meditação* atribuíra o erro e o pecado), das duas, uma: ou Deus é produtor do mal (o que nos lança no problema de teodiceia), ou não há mal e nem sequer movimentos maus da alma, na contramão da letra não só de Descartes, mas também de Agostinho e de boa parte da tradição teológica, que situava o pecado naqueles movimentos.

O exemplo de Blyenbergh não poderia ser mais paradigmático: se Adão quis comer o fruto proibido é porque Deus criou a vontade de Adão, e não como uma vontade indeterminada ao bem ou ao mal, pois a determinação da alma é intrínseca à vontade criada, ou pelo menos assim a entendeu Blyenbergh a partir da leitura das duas obras de Espinosa:

Dado que a vontade (como você justamente observa) não é algo diverso da própria alma, mas é este ou aquele movimento ou impulso da alma, tanto para este como para aquele movimento será necessário o concurso de Deus. Mas o concurso de Deus, como infiro de seus escritos, não é senão determinar uma coisa por sua vontade desta ou daquela maneira. Segue-se, pois, que Deus coopera, isto é, determina-a igualmente com uma vontade má enquanto é má e com uma boa enquanto é boa. Pois a vontade de Deus, que

4 Como esta, todas as traduções para o português de edições estrangeiras são de minha autoria.

é a causa absoluta de tudo que existe tanto em substância como em impulso, parece que é também a causa da vontade má enquanto é má. (SPINOZA, 2007, p. 81)

Ou seja, sendo a vontade um movimento da alma, Deus, ao recriar a alma, recria-a desta ou daquela maneira, isto é, com este ou aquele movimento, cuja positividade exige criação, o que implica a cooperação de Deus com todas as vontades, mesmo as más, e na medida mesma em que são más. Daí que, no contexto da doutrina da criação continuada, o apelo à ideia de que o mal é não-ser, e por isso dispensaria a intervenção divina, não se sustente. Do contrário, pergunta Blyenbergh, de onde procederia a vontade de comer o fruto proibido?

A aflição de Blyenbergh, à qual Espinosa responderá na carta seguinte, encontra certo respaldo na obra cartesiana. Na *Quarta Meditação*, Descartes examina o problema do erro, análogo ao do mal (mas com conseqüências que vão além da teodiceia tradicional, pois poderia colocar em xeque a fundamentação metafísica da ciência na veracidade divina). A resposta inicial de Descartes não poderia ser mais agostiniana:

Assim, conheço que o erro enquanto tal não é algo de real que dependa de Deus, mas que é apenas uma carência; e, portanto, que não tenho necessidade, para falhar, de algum poder que me tenha sido dado por Deus particularmente para esse efeito, mas que ocorre que eu me engane pelo fato de o poder que Deus me doou para discernir o verdadeiro do falso não ser infinito em mim. (DESCARTES, 1988, p. 48)

A sequência do texto, porém, já aponta os limites desta solução:

Todavia, isto ainda não me satisfaz inteiramente; pois o erro não é uma pura negação, isto é, não é a simples carência ou falta de alguma perfeição que me não é devida, mas antes é uma privação de algum conhecimento que parece que eu deveria possuir. E,

considerando a natureza de Deus, não me parece possível que me tenha dado alguma faculdade que seja imperfeita em seu gênero, isto é, à qual falte alguma perfeição que lhe seja devida; pois, se é verdade que, quanto mais um artesão é perito mais as obras que saem de suas mãos são perfeitas e acabadas, que ser imagináramos nós que, produzido por esse soberano criador de todas as coisas, não fosse perfeito e inteiramente acabado em todas as suas partes? (*ibidem*, p.48)

Descartes tenta nos mostrar que a solução tradicional para o problema do mal é insuficiente para explicar o erro e que o paradoxo continua de pé. Há algo de positivo na negatividade do erro porque ele não é simples negação ou ausência, mas PRIVAÇÃO. O que distingue estas duas manifestações do não-ser? A negação é a ausência de algo que não pertence à essência da coisa. Ter asas não faz parte da essência do cachorro, logo a ausência delas é mera negação no cachorro. Já no pássaro, a ausência de asas é uma privação, e é sentida como tal. O erro, no homem, não é sentido como mera negação, tal como seria a ignorância, mas como privação de algo que ele deveria possuir. Como explica Gueroult:

A luz natural representa o erro e igualmente – fortificada nisso pela luz sobrenatural – o pecado como uma falha e não como uma simples ausência. A limitação comporta apenas a ignorância, o erro adiciona à ignorância sua afirmação como ciência; ele adiciona ao nada sua afirmação como ser. Tal é o positivo que constitui sua essência e que NÃO DEVE SER. Se é assim, o erro não poderia ser um simples negativo. Ele não corresponde à menor quantidade positiva, mas ele é, em relação a mim, “imperfeição positiva”⁵ e intrínseca, quantidade negativa que destrói a quantidade positiva. O erro é, não mais limitação ou ausência de ser, mas corrupção do ser, posição de alguma coisa de contrário ao que **deve ser**. Ora, na

5 Vale notar: Descartes usa esta expressão nas *Respostas às quintas objeções* não para adotá-la, mas para repudiá-la. No entanto, “imperfeição positiva” indica com rara felicidade o problema que Descartes apresentou na *Quarta Meditação* e o fez ir além da solução tradicional. Por isso nos parece razoável acompanhar a ousadia de Gueroult.

medida em que se introduz no erro um elemento positivo – mesmo que fosse de sinal contrário – é impossível dar conta dele pelo nada. Uma causa positiva é requerida para fundar essa imperfeição positiva, e Deus, sendo tudo aquilo em que residem o positivo e a causa eficiente, deve aparecer necessariamente de novo como autor responsável do erro, o que contradiz sua perfeição e sua veracidade⁶. (GUEROULT, 2016, p.346)

Deus perfeitíssimo não poderia ter-me dado uma faculdade que contivesse uma privação. E, no entanto, esta positividade do erro que se afirma como ciência necessita de uma causa. Ora, não há limites para a potência divina, logo não se pode dizer que Deus não poderia nos ter feito bem-acabados em todas as partes. Ele nos fez sujeitos ao erro porque quis.

A despeito da riqueza da subsequente explicação cartesiana para o erro, baseada no descompasso entre vontade e intelecto como duas faculdades distintas, sendo uma infinita e a outra finita, e na capacidade humana para cometê-lo ou evitá-lo, pode-se dizer que a percepção cartesiana de alguma positividade no erro já basta para fundar as preocupações de Blyenbergh. Mesmo que o erro seja evitável, o fato é que ele existe, e se ele tem positividade, ainda que seja a de uma imperfeição positiva ou privação, é legítimo fazer de Deus seu criador, ou no mínimo corresponsável por ele, já que nossa vontade não é causa de si mesma. Não se trata de concordar com a leitura de Blyenbergh, mas não se pode negar que sua preocupação nasce da própria reflexão cartesiana, daí que Espinosa tenha achado justa a pergunta do missivista, a saber, como sair da alternativa absurda: ou não há males, ou Deus os produziu?

Ao responder a Blyenbergh, Espinosa reconhece que, da Providência ou vontade divina, bem como da criação continuada, *parece* seguir a alternativa que soara absurda ao missivista. Isto, porém, pouco significa, visto que Blyenbergh

6 Negritos nossos.

também *parece* não ter clareza do que é o mal. O que a carta sugerira com o exemplo de Adão é que o mal é a própria vontade enquanto determinada de certa maneira ou enquanto contraria a proibição divina. Com esta concepção de mal, Espinosa reconhece o absurdo da alternativa, dado que ambos os polos geram contradições: a) dizer que Deus produz os males seria dizer que a Providência, isto é, a vontade divina, produz uma coisa (a vontade do pecador) contrária à vontade divina; b) dizer que não há males, isto é, que a vontade pecadora também é boa, seria dizer que uma vontade contrária à vontade divina não é contrária à vontade divina. Em suma, nos termos postos por Blyenbergh o problema é de fato insuperável, e continuará a produzir contradições enquanto se mantiver alguma positividade para o mal. Por isso a solução de Espinosa, na carta 19, deverá retomar a tese que Blyenbergh achara insuficiente:

De minha parte, não posso admitir que os pecados e o mal sejam algo positivo, e muito menos que algo exista ou suceda contra a vontade de Deus. Pelo contrário, não só digo que os pecados não são algo positivo, mas também afirmo que só impropriamente, ou falando de maneira humana, podemos dizer que pecamos contra Deus ou que, como costumamos dizer, os homens ofendem Deus. (SPINOZA, 2007, p. 84)

O que Espinosa vai mostrar, como veremos, é que a compreensão adequada do mal fará que ambos os polos da alternativa que choca Blyenbergh possam ser considerados verdadeiros. Por isso Espinosa terá de radicalizar a tese de Agostinho e Descartes, suprimindo os resquícios de positividade das noções de corrupção da vontade (Agostinho) e abuso da vontade (Descartes), e assim esvaziando como nunca antes a noção de mal.

A chave para esse esvaziamento vem na sequência da mesma carta:

Pois, no que tange o primeiro ponto, sabemos que tudo que existe, considerado em si, sem referência a nenhuma outra coisa, contém certa perfeição que em cada coisa se estende até onde se estende a essência da própria coisa; pois a essência não é nenhuma outra coisa. (*ibidem*, p.84)

Ao identificar perfeição e essência de uma coisa (movimento que chegará à sua formulação mais perfeita na *Ética*), Espinosa está dizendo que todos os positivos são essências singulares e que a perfeição das coisas não deve ser mensurada por sua proximidade ou distância em relação a uma essência universal. Ora, o que vale para os indivíduos vale também para as volições singulares, onde aliás se situava o mal para Blyenbergh. Como explica Chaui:

Em si mesmo, o conteúdo da volição de Adão (ou a vontade de Adão de comer o fruto) nada contém de imperfeito ou mau, exprimindo apenas a essência atual singular do homem Adão, que realiza um ato correspondente ao seu próprio ser no momento em que age: sua singularidade essencial exprime-se na singularidade de sua volição e na do ato realizado. (CHAUI, 1999, p. 116)

O que temos, neste quadro ontológico, é a recusa de uma escala de perfeição e a afirmação de “perfeitos” diversos e não hierarquizados entre si, gozando cada um de sua realidade própria, sem medida com as outras.

De onde então vem a imperfeição? Diz a continuação da carta 19:

Nas coisas não podemos conceber imperfeição nenhuma, a não ser que consideremos outras que têm mais realidade. E, por isso, na decisão de Adão, quando a consideramos em si e não a comparamos com outras coisas mais perfeitas ou que demonstram um estado mais perfeito, não poderemos descobrir nenhuma imperfeição. (SPINOZA, 2007, p. 84)

Em outras palavras, consideradas em si mesmas, as coisas (incluindo a vontade de Adão) não são imperfeitas, pois têm o grau de perfeição condizente com sua própria realidade, ou melhor, idêntico a ela. A imperfeição supõe a comparação com algo diverso, que tem outra essência, mas que é artificialmente colocado como um grau superior de uma escala comum. Em si mesma, separada deste processo mental de comparação, a imperfeição não é nada. Donde Espinosa poder concluir: “Se é assim, segue-se claramente que, dado que os pecados não indicam outra coisa senão imperfeição, não podem consistir em algo que expresse realidade, como a decisão de Adão e sua execução” (SPINOZA, 2007, p. 85). A decisão de Adão em si mesma, por guardar uma positividade, não pode ser imperfeição, logo não pode ser pecado. Não pode haver “imperfeição positiva”, nem sequer no sentido de privação.

A bem da verdade, neste aspecto a carta de Espinosa não traz novidade em relação ao que já havia sido dito nos CM, de cuja leitura Blyenbergh partira. No capítulo 7 da parte II, Espinosa já dissera que “males e pecados nada são nas coisas, mas apenas na mente humana que compara as coisas entre si” (ESPINOZA, 2015b, p. 239), e os analisa conjuntamente com os entes de razão. Sobre estes, o capítulo 1 da parte I dissera que são modos de pensar que servem para mais facilmente reter, explicar e imaginar as coisas:

Que haja certos modos de pensar que sirvam para mais firme e facilmente *reter* as coisas e, quando quisermos, para trazê-las à mente ou mantê-las presentes, consta-o suficientemente aos que utilizam aquela notória regra de memória pela qual, para reter e imprimir na memória uma coisa novíssima, recorre-se a outra que nos seja familiar e que com ela convenha, ou tão só pelo nome ou realmente. De modo semelhante, os filósofos reduziram todas as coisas naturais a certas classes, às quais recorrem quando lhes ocorre algo novo e a que chamam *gênero, espécie*, etc. Ademais, também para *explicar* uma coisa temos modos de pensar, a saber, determinando-a por comparação com outra. Os modos de pensar pelos quais o fazemos chamam-se *tempo, número, medida*, e talvez haja ainda ou-

tros. Destes, o tempo serve para explicar a duração, o número, para a quantidade discreta, a medida, para a quantidade contínua. (ESPINOSA, 2015b, p. 197)

Os gêneros são modos de pensar que auxiliam a reter na memória os novos objetos conhecidos. O tempo e o número são modos de pensar que explicam uma coisa por comparação com outra (os ponteiros do relógio, uma régua, etc.). Todos esses casos envolvem a imaginação, mas podem servir de auxílio para a razão e para a ciência. O último exemplo de Espinosa, porém, será mais complexo:

Enfim, como estamos também acostumados a pintar em nossa fantasia algumas imagens de tudo quanto entendemos, ocorre imaginarmos não entes positivamente, à guisa de entes. Com efeito, a mente, em si só considerada, como é coisa pensante, não tem maior potência para afirmar do que para negar; mas como imaginar nada mais é que sentir os vestígios que se encontram no cérebro devido ao movimento dos espíritos, movimento que é excitado nos sentidos pelos objetos, tal sensação não pode ser senão uma afirmação confusa. E disso decorre imaginarmos como entes todos os modos que a mente utiliza para negar, quais sejam, cegueira, extremidade ou fim, término, trevas, etc. (ESPINOSA, 2015b, p. 199)

O ato de negar também é acompanhado de movimentos corpóreos, o que se traduz em imaginação e, por conseguinte, em uma afirmação confusa. Daí que meras ausências possam ser indiretamente imaginadas e tomadas por entes, como a treva e a cegueira. Estes entes de razão, em vez de auxílio, podem ser um entrave à razão e à ciência, na medida em que hipostasiam coisas que não existem. Portanto, quando capítulos à frente Espinosa diz que males e pecados nada são nas coisas, mas só na mente humana que compara as coisas, o filósofo está afirmando que eles constituem um ente de razão muito peculiar. Não estamos falando da produção de um instrumento intelectual como o número ou a medida, que permitem comparar e cuja utilidade não depende da afirmação de existência destes instrumentos fora da mente. Estamos falando de uma comparação sem

parâmetro definido e que resulta no sentimento da defasagem de perfeição entre duas essências distintas. Tal como na cegueira ou na treva, a imaginação afirma confusamente esta defasagem, a hipostasiando e chamando-a de imperfeição, mal ou pecado. Portanto os CM já davam a Blyenbergh tudo que era preciso para entender a total negatividade do mal, um mero ente de imaginação.

Voltando à carta, Espinosa passa então a um segundo aspecto da discordância com Blyenbergh: além da negatividade do mal, é impossível que algo (inclusive a vontade dita pecadora) ocorra contra a vontade de Deus ou desagrade a Deus. Primeiro porque dizer que algo agrada ou desagrade a Deus é fazê-Lo sujeito a paixões, o que não cabe a um ser perfeitíssimo⁷. Mas o argumento mais forte é mostrar que a ocorrência de fatos ou volições contrárias à vontade de Deus seria algo contraditório com a própria natureza da vontade de Deus:

Pois dado que esta vontade não discrepa de seu intelecto, seria igualmente impossível que algo ocorresse contra sua vontade como contra seu intelecto, isto é, que o que ocorreria contra sua vontade deveria ser de tal natureza que também chocasse com seu intelecto, como um quadrado redondo. (SPINOZA, 2007, p. 85)

Profundamente anticartesiana, a afirmação da identidade entre vontade e intelecto divinos já fora feita no capítulo 8 dos CM, de modo que Blyenbergh não deveria assustar-se. Somente na *Ética* Espinosa afirmará a plena identificação entre ideia e volição, mas em Deus a identidade de vontade e intelecto já vem desde as primeiras obras. Dizer que algo ocorre contra a vontade de Deus é o

7 É curioso ver Espinosa invocar contra Blyenbergh o risco da imperfeição divina logo depois de destruir o fundamento ontológico do conceito de imperfeição. Porém é um recurso retoricamente eficaz contra um interlocutor que opera no registro imaginativo. A insistência em positivar a imperfeição da vontade da criatura implica colocar imperfeição no próprio criador.

mesmo que dizer que uma ideia de seu intelecto seja verdadeira e falsa ao mesmo tempo. Donde a conclusão de Espinosa:

Portanto, dado que a vontade ou a decisão de Adão, considerada em si, não era má, nem, para falar com propriedade, contrária à vontade de Deus, segue-se que Deus pode, ou melhor, deve ser, pela razão que você observa, sua causa; mas não enquanto foi má, pois o mal que havia nisso não era mais do que privação de um estado mais perfeito que Adão devia perder por causa desta ação. E é certo que a privação não é algo positivo e se chama assim com respeito a nosso intelecto, mas não com respeito ao intelecto de Deus. (*ibidem*, p.85)

O percurso permitiu a Espinosa recuperar os dois polos da alternativa de Blyenbergh. Dada a negatividade do mal e a impossibilidade de ocorrer algo contra a vontade de Deus, é correto afirmar que não há males, ainda que se possa falar deles como modos de pensar decorrentes do hábito humano de comparar impropriamente as coisas. Agora vemos que, como a vontade de Adão em si mesma não é má, Deus a produz. Este segundo polo da alternativa que parecia absurda a Blyenbergh se constitui na medida em que, embora não sejam más em si, é verdade dizer que Deus produz as vontades más. No exemplo clássico, o mal é a privação de um estado mais perfeito que Adão perdeu por sua própria decisão. Note-se que a comparação que gerou este sentimento de imperfeição se dá entre o estado atual do homem e um estado imaginário que não temos mais ou talvez nunca tenhamos tido, porém basta uma comparação imaginária (e sem base ontológica) para produzir a afirmação confusa que denominamos privação. Não é Deus, mas nós que fazemos esta comparação imaginativa, logo é natural que esta afirmação confusa de privação esteja em nós, não em Deus.

Mais uma vez estamos diante de algo que não deveria surpreender Blyenbergh, pois os CM já haviam alertado para o fato de que o mal é um fenômeno relativo ao conhecimento humano, de modo que Deus só o conhece

na medida em que conhece a mente humana e suas limitações:

Como os males e os pecados nada são nas coisas, mas apenas na mente humana que compara as coisas entre si, segue-se que Deus não os conhece fora das mentes humanas. Dissemos que os entes de razão são modos de pensar, e dessa maneira devem ser entendidos por Deus, isto é, enquanto percebemos que ele conserva e procria a mente humana, tal qual foi constituída; mas não que Deus tenha em si tais modos de pensar para reter mais facilmente o que entende. (ESPINOSA, 2015b, p.239)

Deus não só conhece, mas produz a mente humana que envolve entes de razão para reter, explicar e imaginar o não-ente como ente, porém Deus não precisa destes modos de pensar porque não realiza tais operações típicas de um intelecto finito. Deus conhece as privações apenas enquanto conhece a mente humana, sem que para Ele elas deixem de ser o que ontologicamente são: meras negações.

Até que ponto esta solução difere da de Descartes? Ao falar do erro na *Quarta Meditação*, o filósofo francês chega a uma fórmula semelhante: o que é privação em nós, é negação em Deus. Em Descartes a privação é o mau uso do livre arbítrio que julga sobre o indistinto e erra. Deus nos deu uma faculdade perfeita de afirmar e negar, de modo que o mau uso que fazemos dela é uma imperfeição em nós, não Nele: “Quanto à privação, que consiste na única razão formal do erro e do pecado, não tem necessidade de nenhum concurso de Deus, já que não é uma coisa ou um ser e que, se a relacionamos a Deus como à sua causa, ela não deverá ser chamada privação, mas somente negação, segundo o significado que se atribui a essas palavras na Escola” (DESCARTES, 1988, p.52). A isso, Blyenbergh retrucaria que, pela criação continuada, Deus produz não só a faculdade da vontade, mas o ato de vontade que constitui o erro ou o pecado, e sabe muito bem o que está continuamente recriando.

A semelhança na formulação (privação em nós, negação em Deus) não deve esconder o afastamento de Espinosa em relação a Descartes. A sequência da carta mostra não apenas a comparação particular que gerou o ente de imaginação que denominamos pecado original, mas também explica por que o funcionamento da mente produz males de todas as ordens:

Mas isto provém de que a todas as coisas singulares de uma mesma espécie, por exemplo, a todas aquelas que têm a figura externa de homem, nós as expressamos com uma só e mesma definição, e, portanto, as consideramos todas igualmente aptas a alcançar a suma perfeição que podemos inferir de tal definição. Mas quando encontramos alguém cujas ações chocam com esta perfeição, julgamos que está privado dela e que se desvia de sua natureza. (SPINOZA, 2007, p.85)

A partir dos traços externos nossa mente tende a formar universais a respeito das coisas semelhantes, a começar pelos próprios homens, unificando-as nominalmente sob uma definição. É com esse universal imaginário ou definição abstrata que comparamos cada coisa (e cada homem) singular, que então sentimos como privados e imperfeitos. O mal, como ente de razão, só surge de uma comparação de algo com outro ente de razão. Deus pode conhecer a produção do mal em nossa mente singular, mas não como mal, pois não tem o outro universal imaginário com o qual compará-lo:

Mas como Deus não conhece as coisas abstratamente nem forma definições gerais deste tipo, e como não compete às coisas mais realidade do que a que o intelecto e a potência divina lhes infundiu e efetivamente concedeu, segue-se com evidência que esta privação só pode chamar-se tal com respeito a nosso intelecto, mas não com respeito ao intelecto de Deus. (SPINOZA, 2007, p.86)

Como explica Chauí:

(...) o intelecto divino, porém, não constrói esse tipo de ficções nem conhece universais abstratos ou gêneros gerais. Deus conhece essências singulares reais às quais não atribui nem mais nem menos perfeição do que lhes concederam Seu intelecto e Sua potência. Na perspectiva divina e natural, Adão é uma essência singular que possui a perfeição que lhe é própria e não está privada de coisa alguma. (CHAUI, 1999, p. 116).

Mais uma vez, Blyenbergh não pode queixar-se de que a carta traga algo que não estivesse já implícito nos CM. Como vimos, o tratado dizia que os gêneros são entes de razão produzidos pelos filósofos para melhor reter as coisas. Depois vimos que Deus entende os modos de pensar enquanto conserva a mente humana, “mas não que Deus tenha em si tais modos de pensar para reter mais facilmente o que entende” (ESPINOSA, 2015b, p.239).

A distância em relação a Descartes é maior do que parece. Para o francês, mesmo afirmando o não ser da privação, esta constitui intrinsecamente o ato abusivo da vontade (“é neste mau uso do livre arbítrio que se encontra a privação que constitui a forma do erro” - DESCARTES, 1988, p.52). Este ato é mau na sua singularidade, a despeito do esforço cartesiano para mostrar que Deus não é responsável por ele. Em Espinosa, a privação se constitui exclusivamente no registro do intelecto, sem recurso a uma vontade abusiva ou corrompida, e mesmo neste registro a privação só se apresenta como tal para as lentes limitadas da imaginação, que forma universais e compara com eles os indivíduos singulares. Ou seja, na sua singularidade, não há atos maus, pois o mal e os pecados são entes de razão externos aos atos em questão. Daí que Deus os produza e, contudo, não possa conhecê-los como maus, mas apenas como atos reais. Em suma, as duas afirmações que afligiam Blyenbergh podem ser aceitas simultaneamente, desde que sejamos movidos pelo amor à filosofia.

Esta última condição, porém, não era sinceramente atendida por Blyenbergh, que na carta 20 já se apresenta não mais como puro amante da verdade, mas como filósofo cristão⁸. Isto limita uma correspondência que tinha tudo para ser prolífica, e nas poucas cartas que se sucedem não veremos mais o Espinosa de peito aberto da carta 19. Mesmo assim, ele confirma na carta 21 o que vimos a respeito do mal, explicitando mais uma vez as noções de negação e privação:

Digo, pois, em primeiro lugar, que privação não é o ato de privar, mas uma simples e mera carência, que em si não é nada; pois é somente um ente de razão ou um modo de pensar que forjamos quando comparamos as coisas entre si. Dizemos por exemplo, que um cego está privado da visão porque o imaginamos facilmente como vidente, seja que esta imaginação nasça da comparação com outros que veem ou de seu estado atual com o anterior, quando via. E quando consideramos este homem com este critério, a saber, comparando sua natureza com a de outros ou com a sua anterior, então afirmamos que a visão pertence à sua natureza e, por isso, dizemos que está privado dela. Mas quando se considera o decreto de Deus, e sua natureza, é-nos tão impossível afirmar deste homem quanto de uma pedra que está privado da visão; pois em tal caso, a este homem a visão pertence-lhe, sem contradição, tão pouco como à pedra; **porque a esse homem não lhe pertence e não é seu nada mais do que aquilo que o intelecto e a vontade**

8 Nas palavras de Blyenbergh: “Tenho duas regras gerais conforme as quais trato sempre de filosofar. A primeira regra é o conceito claro e distinto de meu intelecto; a segunda, o Verbo revelado de Deus ou a vontade de Deus. Segundo a primeira, esforço-me em ser um amante da verdade, mas segundo ambas, filósofo cristão. E quando, depois de um longo exame, sucede que meu conhecimento natural pareça chocar com este Verbo ou não concordar tão bem com ele, este Verbo tem sobre mim tanta autoridade que os conceitos que eu imaginava que eram claros, antes os coloco em dúvida do que os ponho acima e contra a verdade que, creio, foi-me prescrita nesse Livro”. (SPINOZA, 2007, p.89)

divinos lhe atribuíram. E, portanto, Deus não é mais causa do não-ver daquele quanto do não-ver da pedra, o qual é uma mera negação. (SPINOZA, 2007, p.109)⁹

Como vimos, a privação é um ente de razão que produzimos ao comparar imaginativamente as coisas com outras coisas ou com estados anteriores (ou mesmo hipotéticos) delas próprias. Dado que este ente de razão está em nós, isto é, fora da coisa à qual o atribuímos, torna-se irrelevante o fato de a comparação dar-se entre coisas diversas ou estados da mesma coisa. Daí a força do exemplo do cego e da pedra. Diferentemente do que se dava em Descartes, não podemos dizer que, em suas respectivas essências, o cego é privado de visão enquanto à pedra ela é apenas negada. Na singularidade de suas essências, ou, em outras palavras, do ponto de vista do decreto de Deus, a visão é contraditória com ambas. Deus produz o cego e a pedra, mas não é causa do não-ver do cego nem da pedra, porque em ambos se trata de pura negação. Sem o olhar que julga, ambos são o mesmo. Também por isso o apetite concupiscente de Adão só foi um mal para nosso intelecto, não para o de Deus:

“Pois ainda que deus conhecesse o estado pretérito e presente de Adão, nem por isso entendia que Adão estava privado de seu estado pretérito, isto é, que o estado pretérito pertenceria a sua natureza. Pois então Deus entenderia algo contrário à sua vontade, isto é, contrário a seu próprio intelecto”. (*ibidem*, p.109)¹⁰

Esta perspectiva talvez nos ajude a compreender outro exemplo, este bem mais complexo, que Espinosa traz na carta 23. Reforçando que Deus é causa de tudo que tem essência, e que por isso não pode ser causa dos males, erros e crimes enquanto maus, dado que estes não têm essência, Espinosa diz:

9 Negritos nossos.

10 Negritos nossos.

O matricídio de Nero, por exemplo, enquanto continha algo positivo, não era um crime. Com efeito, Orestes fez a mesma ação externa e teve a mesma intenção de assassinar sua mãe e, todavia, não é acusado tanto como Nero. Qual foi, então, o crime de Nero? Não outro senão que com sua ação mostrou que era ingrato, sem misericórdia e desobediente. Porém é certo que nada de tudo isso expressa alguma essência, e, portanto, tampouco foi Deus a causa disso, embora tenha sido causa do ato e da intenção de Nero. (SPINOZA, 2007, p. 123)

O texto é chocante para um leitor religioso como Blyenbergh: Deus causou o ato de Nero matar sua mãe, Agripina, e não apenas na sua exterioridade física, mas também na intenção de matar enquanto movimento anímico. Tudo isso é positivo, tem essência, foi necessariamente criado por Deus, logo não pode ser mau. Para chegar ao negativo, é preciso haver uma comparação, que por óbvio não é feita por Deus, e tampouco pelo próprio Espinosa, mas sim por aqueles que acusam o crime de Nero. Espinosa poderia ter levantado uma definição genérica do bom filho, mas usa um recurso mais simples e dramático: o assassinato de Clitemnestra por Orestes. Por que os mesmos que acusam Nero não acusam tão fortemente Orestes? O ato foi o mesmo, a intenção foi a mesma. Contudo, enquanto a mãe de Nero foi responsável por colocar e manter seu filho no poder, a mãe de Orestes assassinou seu pai, Agamênon, com ajuda do amante Egisto. Nesta comparação, a maldade de Nero se destaca na imaginação dos que o julgam, pois a ingratidão, a falta de misericórdia e a desobediência do romano se destacam em relação às do grego, para não falar em relação à gratidão, à misericórdia e à obediência que constituiriam a definição universal de bom filho. Não por acaso, o crime de Nero é expresso em atributos negativos (não grato, não misericordioso, não obediente), marcando a irrealidade do mal, que aparece como privação na mente dos julgadores. Em Nero, ele nada é, logo Deus não o criou.

Deleuze comenta este mesmo exemplo em uma direção diversa. Nossa interpretação separa-se da deleuziana, em parte porque Deleuze recorre à *Ética* para explicar o mal na correspondência, enquanto nós ficamos mais presos às cartas e ao texto que elas referem diretamente (os CM); e em parte porque, ao analisar a correspondência, Deleuze flui sem mediações da crítica do mal em si para a reflexão sobre o que é mau *para nós*, ou o que nos faz mal. A *Ética*, de certo modo, pressupõe o trabalho crítico (e mesmo polêmico) feito nas cartas, dando mais espaço, sobretudo na parte IV, ao que é mau ou nocivo para nós. Isto também está presente nas cartas, mas sobretudo no comentário à objeção de que as interdições divinas não fariam sentido, já que todas as ações humanas são perfeitas e necessárias. Mais precisamente, diz Espinosa na carta 19:

Portanto, o comando dado a Adão consistia somente nisto: Deus revelou a Adão que comer daquela árvore produziria a morte, do mesmo modo que nos revela, por meio do intelecto natural, que o veneno é mortífero. Mas se você me pergunta com que fim lhe revelou isso, respondo: para torná-lo muito mais perfeito em conhecimento. (SPINOZA, 2007, p.87)

Deste comentário, Deleuze extrai a ideia de que o mal é comparável ao veneno, isto é, àquilo que decompõe nossa relação constitutiva de movimento e repouso, e o relaciona diretamente à proposição 39 da parte IV da *Ética*¹¹. Isto é correto a respeito dos trechos das cartas em que Espinosa fala do que é mau para nós, mas não daqueles em que está fazendo a crítica do mal em si, ou como privação constitutiva das coisas e atos ditos maus. É neste contexto que Espinosa dá o exemplo de Nero e Orestes, mas Deleuze o desloca. Diz Deleuze:

11 A saber, “As coisas que fazem com que se conserve a proporção de movimento e repouso que as partes do Corpo humano têm entre si, são boas; e más, ao contrário, as que fazem com que as partes do Corpo humano tenham entre si outra proporção de movimento e repouso” (ESPINOSA, 2015a, p. 439)

Um ato é mau sempre que ele decompõe diretamente uma relação, ao passo que ele é bom quando compõe diretamente sua relação com outras relações. Objeta-se que, de todo modo, há simultaneamente composição e decomposição, decomposição de algumas relações e composição de outras. Porém, o que conta é saber se o ato está associado à imagem de uma coisa *enquanto* componível com ele, ou, ao contrário, *enquanto* decomposta por ele. Voltemos aos dois matricídios: Orestes mata Clitemnestra, mas esta matou Agamênon, seu marido, o pai de Orestes; de modo que o ato de Orestes é precisa e diretamente associado à imagem de Agamênon, à relação característica de Agamênon como verdade eterna com a qual ele se compõe. Ao passo que, quando Nero mata Agripina, seu ato só é associado a esta imagem de mãe que ele decompõe diretamente. É neste sentido que ele se mostra “íngrato, sem misericórdia e desobediente”. (DELEUZE, 1981, p.51)

Pela interpretação de Deleuze, Espinosa estaria dizendo que o ato de Orestes é bom, na medida em que a imagem que o move compõe com sua essência, ao passo que o de Nero seria mau, pela razão oposta. Ora, Espinosa nunca disse que Nero é mau, e muito menos que o assassinato perpetrado por Orestes é bom. Seu intento é apenas mostrar que o mal no ato de Nero se estabelece externamente a ele, na mente dos julgadores que o comparam a Orestes. Buscando mostrar como o exemplo já apontaria para a constituição de uma ética, Deleuze acaba, inadvertidamente, dando uma certa realidade ao mal, o que Espinosa não admitiria. Antes que possa estabelecer-se a verdadeira ética da virtude e da beatitude, Espinosa precisa demolir a moral da privação, o que ele nunca fez tão magistralmente quanto na correspondência com Blyenbergh.

EVIL AND PRIVATION IN SPINOZA

ABSTRACT: The article explores the notions of evil and privation in Spinoza, mostly based on his correspondence with Blyenbergh. I intend to show that Spinoza radicalizes Augustine and Descartes' solution to the same problem, refusing to give any kind of ontological consistency to privation. As much as the notion of evil, privation itself can only be thought of as the result of a merely imaginative comparison, without any bearing on reality.

KEYWORDS: Spinoza, evil, privation, modern ontology.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

AGOSTINHO (1984). *Confissões*. São Paulo: Paulus, 1984.

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

DELEUZE, G. (1981). *Spinoza, philosophie pratique*. Paris: Éditions de Minuit.

DESCARTES, R. (1988). *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Nova Cultural. (Col. Os Pensadores)

ESPINOSA, B. (2015a). *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos da USP. São Paulo: Edusp.

ESPINOSA, B. (2015b). *Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos*. Trad. Homero Santiago e Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica.

GUEROULT, M. (2016). *Descartes segundo a ordem das razões*. São Paulo: Discurso Editorial.

OLIVA, L.C. (2019). *O Mal*. São Paulo, Edições 70/Discurso Editorial.

SPINOZA, B. (2007). *Epistolario*. Trad. de Oscar Cohen. Buenos Aires: Ediciones Colihue.