

OS MODELOS DE FORMAÇÃO DESEJADOS E A VARIAÇÃO DA POTÊNCIA DE AGIR EM ESPINOSA¹

Marcio Francisco Teixeira de Oliveira^{2,3}

franciscomarciorj@gmail.com

Resumo: Na *Ética*, Espinosa afirma que “desejamos formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo da natureza humana” (Spinoza, 2008, p. 267). Em três seções, este trabalho discute o desejo de atingir modelos de formação humana, articulando os domínios ontológico, afetivo e gnosiológico do espinosismo. A primeira apresenta a ontologia de Espinosa, segundo a qual o ser humano não é um ser extraordinário, mas uma coisa finita vulnerável e com uma potência de agir limitada. Na segunda, os gêneros de conhecimento são vistos como maneiras de experimentação e compreensão do mundo que interferem na alteração da potência e no estabelecimento de modelos formativos desejados. Este tópico aborda a relação entre desejo e conhecimento, além dos modos de fruição da potência que se seguem da imaginação, da razão e da intuição. A terceira discute como o conhecimento inadequado leva à formulação de modelos que conduzem à fixação e à impotência. E que o conhecimento adequado não concorda com a imposição de um modelo universal supostamente extraído da razão e apresentado como necessariamente bom para todos, mas privilegia a busca pela *ratio*, pela proporção, mais compatível com as necessidades de indivíduos e grupos.

Palavras-chave: Espinosa, Formação Humana, Potência, Conhecimento, Modelo.

¹ Recebido: 15-08-2023/ Aceito: 04-12-2023/ Publicado on-line: 15-12-2023.

² É professor na Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ), Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

³ ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-6346-023X>.

Filosofia da Educação é o campo de reflexão que busca investigar conceitos e circunstâncias que movem o desejo – polissêmico e, por vezes, contraditório – de formar o humano, seja dentro ou fora do espaço formal de ensino denominado escola. Mesmo que nem todo processo educativo leve necessariamente a uma transformação que seja causa de maior satisfação, discute-se filosoficamente a educação em razão do desejo de conduzir indivíduos e sociedades a condições existenciais consideradas mais satisfatórias ou de evitar aquilo que pode tornar a vida ainda mais dolorosa. Mas é preciso tomar cuidado com o desejo de prescrição do modelo ideal. A polissemia do desejo traz consigo o desafio de questionar modelos de formação considerados únicos e universais, para evitar a imposição do que cada um considera ser o melhor.

Potência, desejo, conhecimento... A referência ao léxico espinosista não é despretensiosa. A partir de uma perspectiva imanentista que considera o humano como coisa finita e vulnerável diante das demais coisas finitas, isto é, sem qualquer privilégio ontológico diante do mundo, Espinosa produziu uma filosofia que tem como um dos principais objetivos pensar as condições políticas, afetivas e intelectuais que colaborariam para lidar com o desafio de gozar uma vida feliz. E, ao contrário do que a alcunha de maior racionalista dentre os modernos poderia indicar, para ele, os processos

formativos não podem ser encarados como mera operação intelectual para aquisição e uso de conhecimentos, mas como desejo que expressa o esforço a uma só vez cognitivo e afetivo de exercício da potência de agir.

Dividido em três seções, o presente trabalho procura discutir o desejo que se tem de atingir modelos de formação humana, pondo em convergência os domínios ontológico, afetivo e gnosiológico apresentados por Espinosa. Não se trata de discutir algum modelo em específico, mas a própria ideia de que “desejamos formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo da natureza humana” (Spinoza, 2008, p. 267). A primeira seção introduz elementos fundamentais da ontologia espinosista – como as noções de monismo, substância, atributo, modo e potência –, mostrando que a formação humana que pressupõe a existência das coisas finitas como marcadas pela variação da potência de agir deve admitir a condição de vulnerabilidade do humano a ser formado. A segunda trata dos gêneros de conhecimento como maneiras de experimentação e compreensão do mundo que interferem na formação da potência e no estabelecimento de modelos formativos desejados. Tal seção aborda a relação entre desejo e conhecimento, além dos efeitos do conhecimento inadequado (imaginação) e adequado (razão e intuição) para o exercício da potência. A terceira e última seção articula as duas primeiras, tratando mais diretamente

dos efeitos dos gêneros de conhecimento para a concepção dos modelos de formação humana desejados. O texto examina tanto os efeitos perniciosos do conhecimento inadequado, capaz de levar à fixação e à impotência, como os efeitos positivos do modelo racional, em que o desejo coincide com a *ratio* ou proporção mais compatível com as necessidades de indivíduos e grupos.

1. Formação humana como formação de seres finitos e vulneráveis

Toda variação da potência de agir do ser humano, tanto no aumento como na diminuição desta potência, pode ser chamada de “formação humana”. Então é importante lembrar que o termo “formação humana” também pode ser usado para expressar a alteração experimentada como perda de potência. Mas, em geral, preocupa-se com a formação humana no campo da Educação porque se quer refletir sobre aquilo que colabora para a preservação ou ampliação da potência de agir. De toda forma, seja considerando o aumento ou diminuição dessa potência, é preciso tomar como ponto de partida a finitude humana e reconhecer que o humano não pode ser plenamente autônomo, que não pode exercer uma potência ilimitada, mas está sempre submetido ao jogo de forças que constitui a existência. Jogo no qual todas as coisas existentes

participam, ainda que tenham capacidades de agir variadas⁴.

Se há variação da potência, há vulnerabilidade. Pode-se dizer que, na *Ética*, Espinosa está preocupado com a ampliação da potência do ser humano, mas não por acaso ele inicia seu trabalho pela construção de uma tese monista que leva a ver o humano não como um ser extraordinário, fora do nexo de causas que constitui todas os seres finitos, mas como ser que compartilha, em graus variados, de propriedades e circunstâncias que são comuns a outros seres. Isto quer dizer que pensar a formação humana requer considerar a condição, natural e inescapável, de sua vulnerabilidade e dependência em relação aos demais seres.

Diferentemente de Descartes, que defendia a existência de substâncias particulares (Gueroult, 1968, p. 121), Espinosa afirma na terceira definição da primeira

⁴Essa é, portanto, uma definição de “formação humana” que está fundamentada na ideia de alteração da potência de agir. Como se sabe, para Espinosa, potência é o mesmo que essência (EIIIP7). Não se pode dizer que toda e qualquer experiência seja causa imediata da alteração da potência de agir, e portanto, da essência dos indivíduos. Para Espinosa (EIIIPost1), “o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, enquanto outras tantas não tornam sua potência de agir nem maior nem menor” (Spinoza, 2008, p. 163). Neste sentido, formação não é toda e qualquer experiência, mas apenas aquelas que fazem variar a potência. Assim, de acordo com a interpretação defendida nesse parágrafo, toda experiência que faz alterar a potência de agir pode ser compreendida como um processo formativo. Como a formação humana acontece sempre que há variação da potência de agir, ela ocorre mesmo quando não se pensa intencionalmente sobre ela (ela independe da prática de reflexão do campo da Educação), ou mesmo quando estratégias teórico-metodológicas de formação, frequentemente presentes em espaços formais de educação, não são intencionalmente adotadas. Contudo, é verdade que as reflexões empreendidas no campo da Educação e, mais especificamente, no campo da Filosofia da Educação, podem vir a fornecer elementos teóricos e/ou práticas de formação que colaborem para a ampliação da potência de agir dentro e fora de espaços formais de educação.

parte da *Ética* que substância é “aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isso é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (Spinoza, 2008, p. 13). Para ele não poderiam existir várias substâncias, mas apenas uma. No monismo, a Natureza resulta da necessidade de sua própria existência, ao invés de resultar da vontade divina, como pensava Descartes (Descartes, 1997, p. 1).

O espinosismo integra metafísica, teoria do conhecimento, afetividade, ética e política. E a *Ética* é uma obra que expressa bem tal integração. Já na primeira parte desta obra, o filósofo constrói a tese do monismo, segundo a qual só pode existir uma substância absolutamente infinita, também chamada de Deus ou Natureza. A causação e a concepção da substância são imanentes, pois provêm dela própria. A causação e a concepção das coisas finitas, denominadas “modos”, dependem sempre da substância – já que há uma causalidade imanente – e de outros modos, que são causas transitórias que viabilizam e explicam parcialmente sua existência e concepção. Sendo assim, todas as coisas finitas dependem da potência causal imanente da substância.

Na proposição 6 da terceira parte da *Ética*, ao afirmar que “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (Spinoza, 2008, p. 175),

Espinosa introduz sua teoria do *conatus*, segundo a qual cada indivíduo realiza um esforço natural de autopreservação a fim de resistir às ameaças e expandir sua capacidade de agir. Como consequência desse esforço – que é expressão finita e determinada da potência de Deus –, independentemente do estado em que esteja, nenhuma coisa pode ser considerada autodestrutiva, porque todas as coisas guardam consigo uma positividade natural. Tal positividade natural é a própria essência da coisa, já que “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar no seu ser nada mais é do que a sua essência atual” (Spinoza, 2008, p. 175).

De acordo com a Proposição 34 da primeira parte da *Ética*, “a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas existem e agem, é a sua própria potência” (Spinoza, 2008, p. 63), isto é, os modos são a expressão finita da potência que constitui o real. Como coisa finita, os modos não podem ser causa de si mesmos, mas necessitam da causalidade externa de outros modos, que propiciarão seu surgimento, mas também limitarão sua própria potência até o ponto de sua destruição. Afinal, como pode ser lido no único axioma da quarta parte da *Ética*, sempre haverá “uma outra [coisa], mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída” (Spinoza, 2008, p. 269). A destruição de qualquer ser finito é efeito da dominação exercida por outro ser finito. O que corresponde, para o ser destruído, à incapacidade

de estar “sob seu próprio comando”, expressão que Espinosa usa para tratar da causa da “servidão humana” no prefácio antecedente ao axioma agora citado.

Resulta do monismo a posição de que a essência humana é naturalmente dependente, já que está submetida – assim como toda e qualquer coisa finita – ao jogo de potências finitas que constitui a Natureza Naturada. Além disso, como não há um dualismo de substâncias, resulta do monismo a impossibilidade de interação causal entre atributos. Consequentemente, entre os modos não pode existir prioridade ontológica ou qualquer interação causal entre mente e corpo, afinal “a ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas” (Spinoza, 2008, p. 87) e “a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir” (Spinoza, 2008, p. 87).

Explicando de modo sintético, os modos são produzidos em cada atributo de forma independente porque são expressões distintas de um mesmo princípio causal. De acordo com Deleuze (2017, p. 69-70), Espinosa recorre à distinção formal – proposta por Duns Scot – para sustentar que os atributos são realmente distintos, mas não expressam a substância por meio de uma pluralidade numérica. A compatibilidade entre a multiplicidade puramente qualitativa dos atributos e a unidade da substância é explicada pela distinção formal porque esta permite uma distinção real e não

numérica entre atributos formalmente distintos, mas ontologicamente idênticos. Como consequência, a igualdade de potência presente nos atributos distintos está presente nos modos, o que leva Espinosa a afirmar que o “esforço da mente, ou a sua potência de pensar, é, por natureza, igual e simultâneo ao esforço do corpo ou à sua potência de agir” (Spinoza, 2008, p. 197).

A Natureza é um ser infragmentável, com infinitos atributos e que produz em si uma infinidade de modificações naturais, finitas e distintas. A expressão “Natureza Naturante” costuma ser usada para falar da Natureza enquanto causa, ao passo que por “Natureza Naturada” entende-se a substância enquanto efeito, isto é, suas modificações enquanto efeitos finitos e dependentes entre si. A Natureza Naturante expressa a capacidade de produzir de forma infinita e ilimitada, por meio de seus atributos. A Natureza Naturada expressa tanto a limitação quanto a força de produção, por meio de causas parciais e finitas, das modificações finitas da substância. A compreensão da teoria do conhecimento, da afetividade humana, da política e da ética espinosistas dependem da compreensão desta metafísica segundo a qual tudo o que existe está numa mesma Natureza, seja pensada enquanto naturante ou naturada.

Do ponto de vista da formação humana, esta metafísica leva a ver que o ser humano não tem um status ontológico sobrenatural ou extraordinário quando

comparado às demais coisas finitas que constituem a realidade. Todos os modos, indistintamente, estão envolvidos no dinamismo causal da Natureza, isto é, na potência. Se cada indivíduo tem uma potência parcial ao se relacionar com outros seres (humanos ou não), é tarefa da formação humana tanto procurar admitir esta vulnerabilidade, como buscar condições de ampliação da própria potência nestas relações, seja pela aliança com aquilo que colabora para o exercício da própria potência e/ou pela resistência àquilo que oferece ameaça. Nessa busca, bom e mau é o que, respectivamente, amplia ou diminui a potência de agir, tendo relação direta com a capacidade de afetar e de ser afetado (EIVP39Dem.). Então, bom será tudo aquilo que permite que o indivíduo possa “ser afetado e que possa afetar os corpos exteriores de muitas maneiras” (Spinoza, 2008, p. 313); inversamente, mau será tudo que impedir esta afetação, sendo o maior mau de todos a destruição desta dinâmica, pois corresponde à destruição do indivíduo. Portanto, a formação humana que conduz à ampliação da potência propicia a múltipla afetação.

No prefácio da quarta parte da *Ética*, logo após dizer que os vocábulos bem e mal são apenas modos de pensar, já que não dizem respeito a algo inerente às coisas, tomadas isoladamente, mas às relações que são estabelecidas entre elas, Espinosa afirma que “desejamos

formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo de natureza humana” (Spinoza, 2008, p.267) e que esses vocábulos devem ser mantidos justamente na medida em que ajudam a realizar esse desejo. No mesmo trecho, o filósofo afirma que os vocábulos “perfeito” e “imperfeito” devem ser considerados em seu aspecto relativo diante de um modelo almejado. Então, antes de falar sobre o desejo de formar um modelo, Espinosa chama a atenção para o fato de que “uma única e mesma coisa pode ser boa e má ao mesmo tempo e ainda indiferente” (Spinoza, 2008, p. 267), pois, tal como a música pode ser boa para o melancólico, má para o aflito e indiferente para o surdo, cada circunstância vivida será determinante para qualificar o valor de uma experiência.

A reflexão aqui empreendida sobre educação e filosofia admite o pressuposto ontológico que considera a variação da potência de agir como consequência da relação de forças que todos os seres finitos exercem, seja quando concorrem ou concordam. E, ainda que se busque descobrir aquilo que leva à maior variação positiva da potência para vários indivíduos ao mesmo tempo, quase sempre a formação humana estará diante da falibilidade dos modelos que usa. Afinal, como todos os indivíduos – mesmo quando muito semelhantes – não são idênticos, é evidente que aquilo que causa o aumento da potência de um indivíduo não levará

necessariamente à causa de aumento para outros. Por isso a importância de valorizar a múltipla afetação, tanto para indivíduos como para a sociedade: mesmo que a multiplicidade também pressuponha o conflito, quanto mais o indivíduo for capaz de afetar e ser afetado, mais encontros que aumentam sua potência de agir podem ser experimentados. Nesse sentido, do ponto de vista ético-político, a multiplicidade de pensamentos e comportamentos em uma sociedade conflituosa, porém diversa, é mais conveniente para o exercício da potência, quando comparada com a imposição de modelos formativos realizada em uma sociedade aparentemente sem contendas, mas que constrange indivíduos e grupos a performar um ideal de sujeito (*Tratado Político*, VI, §4).

2. Gêneros de conhecimento e modelos formativos

Imaginação, razão e intuição constituem os gêneros de conhecimento apresentados por Espinosa. Como será desenvolvido mais a frente, a imaginação é a capacidade que se tem para formar ideias das imagens das coisas que marcam o próprio corpo. A razão é a capacidade de conhecer propriedades que são comuns ao próprio corpo e aos corpos externos. E a intuição é o conhecimento que o indivíduo pode ter da essência das coisas em virtude do conhecimento de sua essência singular.

Os gêneros de conhecimento são formas de abertura e de vinculação consigo e com o mundo e estão relacionados ao aumento ou diminuição da potência de agir. Além de determinar circunstâncias mais ou menos convenientes para o exercício da potência, a maneira de conhecer as coisas tem sempre um componente afetivo em que as experiências podem ser sentidas como variação do desejo, enquanto alegria e enquanto tristeza. A expansão da capacidade de agir é sentida como alegria e sua diminuição é sentida como tristeza. No espinosismo, conhecimento é uma questão de potência e de desejo, não podendo ser reduzido à operatividade do intelecto.

De acordo com Espinosa (Spinoza, 2008, pp. 175/177) “quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas”, o ser humano realiza um esforço, um *conatus*, para perseverar em seu ser. Este esforço também é chamado pelos seguintes nomes: “à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade”; “à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite”. Ele afirma que o apetite “nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação” e que “o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem”. O desejo é, portanto, a própria essência do indivíduo, de maneira que “não é por

julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa”. Para Espinosa, qualquer modelo vislumbrado, quer seja proveniente da imaginação ou da razão, expressa uma tomada de consciência da própria potência.

Considerando o monismo explicado anteriormente, todo ser existente tem alguma potência. Só aquilo que não existe não pode ter potência. Além disso, Espinosa diz no apêndice da quarta parte da *Ética* que as ações são “aqueles desejos que são definidos pela potência do homem, ou seja, pela razão” (Spinoza, 2008, p. 351) e que “o fim último do homem que se conduz pela razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio do qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber, adequadamente, a si mesmo e a todas as coisas que podem ser abrangidas sob seu intelecto” (Spinoza, 2008, p. 351). Disso resulta que todo processo de formação humana como cultivo da potência visa dar condições ao formando para que este perceba a própria potência e busque por sua ampliação.

Os capítulos 7 a 12 do apêndice da quarta parte da *Ética* são usados para apresentar o confronto e a associação de indivíduos como condições decorrentes do esforço natural de autopreservação de todos os seres. Como todo ser tem coisas em comum, distintas e até

mesmo contrárias em relação aos demais, a existência lança cada indivíduo em um jogo de forças natural e inescapável, melhor suportado ou aproveitado quando os indivíduos são capazes de constituir alianças e resistências que favoreçam o exercício da própria potência. Assim, os que mais concordarem entre si buscarão se associar, afinal tal associação será capaz de compor indivíduos mais complexos e, por isso, capazes de mais relações para exercer sua potência. Como se vê no prefácio da quarta parte da *Ética*, a passagem de uma potência menor para uma maior, ou o inverso, não corresponde à alteração *de* essência, mas à alteração *na* essência. Por isso, ter mais autonomia não passa por conhecer um modelo considerado melhor para destituir-se de si mesmo, mas pela compreensão de si ao ponto de buscar se desvincular ou se associar com o que é preciso para cuidar da própria potência a fim de preservá-la e ampliá-la.

No Espinosismo, conhecimento e desejo coincidem. A busca pelo conhecimento está sempre acompanhada de um desejo de satisfação. Assim, o conhecimento não combina com a esterilização dos impulsos, mas está sempre articulado com a busca pela maior potência possível, experimentada como alegria. E é evidente que nem sempre o que se imagina ser o mais útil para o cuidado de si, de fato o será, de modo que indivíduos e grupos também somam forças para se aliar

àquilo que pode vir a ser causa da própria destruição. Espinosa afirma que é lícito e natural que cada indivíduo se esforce para realizar aquilo que considera útil para alcançar uma vida racional, já que é esta vida que coincide com a vida mais potente, mas que “são raros os que vivem segundo os preceitos da razão” (Spinoza, 2008, p. 355).

A razão expressa a constituição ou a regra de proporção causal e conceptual das coisas. O conhecimento racional é chamado de adequado porque expressa a adequação entre o que se passa no intelecto e fora dele. Se, para Espinosa, raros são aqueles que vivem segundo a razão, as pessoas em geral sempre fazem uso da imaginação. Ele apresenta a imaginação nos seguintes termos:

[...] Daqui em diante, e para manter os termos habituais, *chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano*, cujas ideias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas. E quando a mente considera os corpos dessa maneira, diremos que ela os imagina. Aqui, para começar a indicar o que é o erro, gostaria que observassem que *as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, não contêm nenhum erro; ou seja, a mente não erra por imaginar*, mas apenas enquanto é considerada como privada da ideia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presentes. Pois, *se a mente, quando imagina coisas inexistentes como se lhe estivessem presentes, soubesse, ao mesmo tempo, que essas coisas realmente não existem, ela certamente atribuiria essa potência de imaginar não a um defeito de sua natureza, mas a uma virtude, sobretudo se essa faculdade de imaginar dependesse exclusivamente de sua natureza*, isto é (pela def. 7 da P. 1), se ela fosse livre. (Spinoza, 2008, p. 111) (grifo nosso)

Do ponto de vista da imanência, o humano não é um ser à parte da natureza. Desde o período gestacional, o pequeno humano se relaciona com outros seres e vai ampliando pouco a pouco o rol de coisas que conhece justamente porque seu corpo é afetado por elas. Para Espinosa, “tudo o que acontece no corpo humano deve ser percebido pela mente” (Spinoza, 2008, p. 107), então quanto mais o corpo for marcado pelas coisas exteriores, mais a mente poderá formar ideias de imagens das coisas. A imaginação é uma aptidão natural e, como tal, não deve ser vista como um problema.

A vida é constituída por uma multiplicidade de imagens que marcam o corpo. Quanto mais marcada por essas ideias, a mente passará a vincular impressões parecidas. Na vinculação promovida pela imaginação, a ideia da imagem concebida não condiz com as coisas singulares consideradas em si mesmas, mas resulta da combinação de eventos em que as coisas foram percebidas como presentes. Assim, a imaginação tem relação direta com a percepção da existência das coisas na duração (momento em que as imagens chegam ao corpo), com a memória (encadeamento, na mente, das ideias formadas na duração) e com o hábito (repetição de um mesmo encadeamento). A causa do erro da imaginação está na fixação às ideias que expressam um estado de afetação do corpo, mas que não necessariamente corresponde ao que efetivamente ocorre fora dele.

Por mais que o conhecimento imaginativo seja lembrado como primário e insuficiente, ele é um tipo de conhecimento fundamental, já que proporciona, por exemplo, a diversidade de experiências constitutivas da memória. A memória é definida como uma “concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano” (Spinoza, 2008, p. 111). Dessa forma, tudo o que é sentido pelo corpo se torna matéria-prima para que as ideias de si e do mundo sejam formadas.

A memória, unida ao hábito, seria instrumento importante para o exercício da potência de agir, ao facilitar a formação de disposições afetivas da imaginação que levariam à adoção de “regras seguras de vida” (Spinoza, 2008, p. 379) que estariam sempre à mão, mesmo quando não se consegue explicar adequadamente o fundamento das coisas. E tais regras também teriam utilidade no enfrentamento dos afetos tristes, pois por elas seria possível “enumerar e imaginar, com frequência, os perigos da vida e a melhor maneira de evitá-los e superá-los por meio da coragem e da fortaleza” (Spinoza, 2008, p. 381).

Por outro lado, a mesma capacidade mnemônica pode conduzir à fixação em determinadas ideias e comportamentos que diminuem a potência individual e

coletiva. Afinal, as ideias das imagens que expressam, na mente, a maneira como o corpo foi afetado indicam sobretudo a variação do próprio corpo – elas ajudam a perceber o que se passa no próprio corpo afetado, mas nunca explicam adequadamente as coisas conhecidas, podendo conduzir à falsidade e ao erro (Spinoza, 2008, pp. 107/127). Como se vê no documentário *Behind the curve* (2018), dirigido por Daniel J. Clark, os terraplanistas alegam que os sentidos levam à percepção comum de que o planeta é plano, mas governos e grupos poderosos querem impor goela abaixo fundamentos científicos difíceis de entender para enganar e controlar as pessoas. Este ideário negacionista mobiliza afetos e forças que têm a imaginação como fonte. Além do documentário, a história recente mostra o peso desastroso da confiança no conhecimento inadequado como fonte de inspiração para decisões políticas que foram feitas no Brasil e em outros países, como aconteceu com a adoção do movimento antivacina por integrantes do Governo Brasileiro durante a pandemia de COVID-19. Portanto, a imaginação é perigosa porque pode formar indivíduos e grupos obsessivos, tristes e impotentes.

A imaginação leva sempre a uma perspectiva parcial do conhecimento da realidade. E essa concepção espinosista de que pode haver parcialidade do conhecimento tem como pressuposto o fato de que o corpo

humano é um apenas um dos efeitos finitos da substância infinita, um modo finito do atributo extensão cuja expressão correspondente no atributo pensamento é a mente humana como ideia desse corpo. Enquanto parte do intelecto infinito de Deus, a finitude da mente explica sua dependência ontológica e gnosiológica em relação à substância: “a mente humana ignora tudo aquilo que Deus conhece não enquanto ele se explica pela natureza da mente humana, mas enquanto ele constitui somente a essência de outras mentes” (Gleizer, 2014, p. 56). Assim, conhecer inadequadamente é ter apenas um conhecimento parcial de algo que Deus conhece inteiramente porque constitui a ideia da mente humana e de todas as outras coisas. E conhecer adequadamente, por sua vez, significa ter um conhecimento total de alguma coisa porque Deus precisa apenas da mente humana para conhecê-la.

O conhecimento racional tem como pressuposto as noções comuns (universais ou próprias), que são ideias que expressam adequadamente a existência de propriedades comuns na parte e no todo, já que, sob o atributo da extensão, “todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos” (Spinoza, 2008, p. 99). Diferentemente das noções universais, isto é, das abstrações feitas pela imaginação para criar generalizações com base na percepção das coisas na duração e que irá variar entre os indivíduos em virtude da

maneira como cada um se deixa afetar (Spinoza, 2008, pp. 131/133), as noções comuns podem ser compartilhadas por todos. Assim, o conhecimento dessas noções permite encontrar pontos de concordância que não são apenas imagens das afecções no corpo, mas compatibilidades reais entre esse corpo e seu entorno. É essa compatibilidade real entre corpos que permite criar e desenvolver campos do saber que trabalhem com leis humanas e não humanas experimentadas pela razão como universais (Gleizer, 2014, p. 81).

Diferentemente das noções universais da imaginação, que são inadequadas e variam entre indivíduos, as noções comuns universais são ideias de propriedades que, por serem comuns a todos os corpos, são adequadas porque estão presentes na parte e no todo (Spinoza, 2008, 129). Ao ser afetado por um corpo qualquer, haveria, de pronto, propriedades compartilhadas que poderiam ser conhecidas adequadamente porque “estão inteiramente explicadas pela natureza de nossos corpos apenas (tal como, a propósito, estão inteiramente explicadas pela natureza do corpo que nos afeta), [e porque] suas ideias, também, estão explicadas pela natureza de nossas mentes apenas” (Matheron, 2020, p. 45).

E as noções comuns próprias são ideias adequadas de propriedades compartilhadas entre “o corpo humano e certos corpos exteriores pelos quais o corpo humano costuma ser afetado [, ideias de propriedades

que eles] têm de comum e próprio, e que existe em cada parte assim como no todo de cada um desses corpos exteriores” (Spinoza, 2008, 129). Como as noções comuns próprias são ideias de propriedades compartilhadas por alguns corpos, não por todos, quanto mais os corpos forem complexos, mais propriedades comuns terão com outros corpos. E é importante dizer que a capacidade de afecção de um corpo mais complexo também pode significar a capacidade desse corpo para ter mais afecções inadequadas.

Dada a força da imaginação, a formação humana deve ter, portanto, uma dupla preocupação: promover a ampliação da capacidade afetiva, isto é, criar condições para que os indivíduos estejam mais abertos às trocas possíveis que possam ser estabelecidas com as coisas e pessoas ao seu redor; mas também é necessário alertar aos formandos sobre os perigos da imaginação e, na medida do possível, combater esses perigos com base na razão, extraíndo da própria imaginação elementos que permitam chegar ao conhecimento adequado. Com base no *Tratado da emenda do intelecto*, Rezende (2013, p. 101-102) comenta que uma pedagogia espinozista deveria se valer da ideia de acompanhamento do erro, pois o esforço conjunto para que muitos adquiram juntos uma natureza mais potente e intelijam o mesmo (§14) – isto é, para compreender adequadamente – passa por um trabalho de emenda do intelecto

(§18) que, “para além da mera correção ou reforma deste último, é o restabelecimento de sua potência natural para o conhecimento verdadeiro” (Rezende, 2013, p. 98), recuperando o que há de positivo – de adequado – nas ideias das afecções inadequadas.

Para acompanhar o erro é preciso desejar sua identificação e sua emenda. Do ponto de vista cognitivo, a formação humana que visa a passagem de uma potência de agir menor para uma maior não deveria ignorar as limitações, mas reconhecê-las e trabalhar a partir delas. Afinal, o erro, entendido como “ato mental performed”, é tão real quanto o acerto e tem suas razões de existir, de modo que para emendá-lo convém compreender “as leis que presidem sua ocorrência (...) pois tudo, inclusive o erro, se faz segundo as leis e a ordem da natureza: o erro representa mal a natureza, mas ele próprio é parte dessa natureza que ele falha em representar” (Rezende, 2013, p. 98). Considerar o erro como natural no processo de formação – aceitar a inapetência como um estágio que não deve ser escondido ou execrado pelo formador e acompanhar os erros existentes – permite verificar o que fez a mente considerar algo falso como verdadeiro, explicitando as dificuldades que acompanham o formando e/ou as intervenções do formador que mais atrapalham em vez de contribuírem com o processo formativo.

Tarefa eminentemente filosófica, a abertura para

a reflexão e para a autocrítica são fundamentais para a correção progressiva da imaginação. No início do *Tra-
tado da Emenda do Intelecto*, Espinosa narra um per-
curso autobiográfico que o faz defender a reflexão filo-
sófica e o conhecimento que dela decorre como ferra-
mentas de cura, de cuidado de si, que tornam a vida
melhor, mais alegre. Para o autor, a cura de si é um
processo e não a expressão de uma situação estanque
ou de um momento de epifania experimentado pelo
sábio. Espinosa valoriza a reflexão assídua, a atenção
constante para as variações da vida afetiva, como forma
de lidar com os efeitos perniciosos de “tudo aquilo que
no mais das vezes ocorre na vida e que junto aos ho-
mens é estimado como sumo bem” (Espinosa, 2015, p.
27). Enquanto atividade constante de reflexão e aber-
tura para o contraditório, a filosofia tem muito a cola-
borar nas mais diversas iniciativas de formação hu-
mana pessoais e comunitárias, por isso a importância
de defender a presença desta atividade – inclusive
como disciplina curricular obrigatória – nas escolas e
universidades. Além de chegar às noções comuns da
razão, a reflexão filosófica colabora para alcançar o ter-
ceiro gênero de conhecimento. Do ponto de vista da
Natureza, todos os indivíduos, incluindo os humanos,
são semelhantes e não idênticos. Então, ainda que por
compartilharem propriedades comuns exista o desejo
de “conhecer junto”, há algo que cada ser possui e que

o distingue dos outros, algo pelo qual cada um expressa de maneira singular a potência da substância. O conhecimento que decorre desse laço singular é chamado de conhecimento intuitivo. Espinosa afirma no final de sua *Ética* que esta experiência é a causa da maior satisfação possível.

A unicidade inviabiliza a unificação. Por causa da singularidade, compreender junto não é necessariamente compreender sempre a mesma coisa. Como lembra Deleuze (2017, p. 341), “tudo o que compreendemos sob o terceiro gênero, inclusive a essência das outras coisas e a de Deus, compreendemos pelo fato de que concebemos nossa essência (a essência do nosso corpo) sob a espécie da eternidade”, isto é, fora da relação que se dá na duração com outras coisas finitas. Muito embora existam noções comuns que viabilizariam chegar a modelos de formação capazes de expressar desejos e necessidades compartilhados, sempre haverá em cada indivíduo uma composição corporal, mental e desiderativa única que impede a completa unificação. Então um dos maiores desafios para a formação humana é a admissão de que, mesmo que existam modelos de formação fundamentados e vivenciados em razão do compartilhamento de propriedades comuns, todo modelo universal será insuficiente, já que a autoformação é um cuidado de si que pressupõe descobrir e trabalhar sobre a própria unicidade.

3. O desejo de formar um modelo

Enquanto prática social, a formação humana não é necessariamente uma iniciativa que busca oferecer condições para que cada indivíduo possa exercer sua singularidade, valorizar o conhecimento racional a fim de promover acesso à saúde, segurança e bem-estar, ou cultivar os aspectos positivos da imaginação, como a criatividade, a memória e o hábito. Os processos formativos podem servir para a ampliação da autonomia, mas também são ferramentas de conformação: da criança aos interesses dos responsáveis; do trabalhador às funções requeridas pelo Estado (ou não seria melhor dizer pelo mercado?); do neófito ao conjunto de crenças de um grupo; do espectador às informações veiculadas pelas mídias; etc. Nem todo processo formativo colabora para a ampliação da potência de agir dos indivíduos, pois formação é sinônimo de alteração, não de aperfeiçoamento.

Para passar por um processo formativo, não é preciso estar na escola ou em outra instituição que informe oficialmente este propósito. Afinal, as alterações da potência de agir podem ser experimentadas ao longo da vida e em todas as circunstâncias, como no núcleo familiar, no convívio da cidade e no contato com o meio ambiente. Tais circunstâncias propiciam encontros que levam à instituição de hábitos e afetos que conduzem à adesão e reprodução de valores e

visões de mundo que constituem modelos a serem per-
formados e, no melhor dos casos, à construção de mo-
delos que melhor procurem atender aos desejos daque-
les que os estabelecem.

As instituições oficiais de formação também reali-
zam a imposição de modelos de formação, mas tendem
a informar e acompanhar explicitamente os percursos
formativos adotados. No melhor dos casos, isso per-
mite que mais pessoas tenham condições de participar
da elaboração dos percursos formativos com os quais
estão envolvidas. O que também irá depender das con-
dições políticas de participação na decisão. No campo
da educação básica, é o que acontece hoje em dia com
a discussão sobre o que se pretende com o novo ensino
médio. No ensino superior, a Associação Nacional de
Pós-graduação em Filosofia (ANPOF) tem promovido
discussões sobre o modelo de filósofo que se deseja for-
mar no Brasil. Ao que parece, essa questão ganhou
mais espaço com o fortalecimento da perspectiva que
inquire por que ainda hoje os cursos de graduação em
filosofia visam à formação do especialista capaz de re-
construir textos, por vezes de maneira anacrônica e eu-
rorreferenciada, e ignoram questões ligadas ao con-
texto brasileiro. Tais discussões são fundamentais e pre-
cisam ser feitas de modo contínuo, porque colaboram
para a formação e atuação de professores e pesquisado-
res e evitam que o campo da filosofia esteja submetido

à reprodução compulsória de modelos, sejam eles quais forem.

Fomentar a discussão sobre o desejo que se tem de alcançar um modelo de natureza humana permite questionar a utilidade e os limites do uso de modelos – já que esses modelos podem ser causa de maior autonomia, mas também de heteronomia:

Pois os homens têm o hábito de formar ideias universais tanto das coisas naturais quanto das artificiais, ideias que tomam como modelos das coisas, e acreditam que a natureza (que pensam nada fazer senão em função de algum fim) observa essas ideias e as estabelece para si própria como modelos. Quando, pois, veem que na natureza ocorre algo que esteja menos de acordo com o que concebem como modelo das coisas desse gênero, acreditam que a própria natureza fracassou ou errou e que deixou essa coisa imperfeita. (Spinoza, 2008, p. 263)

Depois de criticar aqueles que instituem modelos a partir da imaginação e os universalizam, determinando a seu bel-prazer o bem e o mal, o perfeito e o imperfeito, e esperando que o real coincida com suas conclusões inadequadas, Espinosa conclui o prefácio da quarta parte da *Ética* dizendo que, se utilizados de modo adequado, tais termos podem ser mantidos porque “desejamos formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo de natureza humana” (Spinoza, 2008, p. 267). Assim, bem é aquilo que “sabemos, com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do modelo de natureza humana que

estabelecemos” (Spinoza, 2008, p. 267); “mal” deve ser considerado “aquilo que, com certeza, sabemos que nos impede de atingir esse modelo” (Spinoza, 2008, p. 267); e, “perfeito” e “imperfeito” são formas de indicar o quão próximo ou não se está em relação ao modelo desejado. O uso desses termos não teria como intuito construir um modelo que dependesse de preferências particulares extraídas da parcialidade da imaginação, pois a pedra angular para a construção deste modelo seria a adequação das noções comuns.

Como citado acima, ao usar os termos bem e mal, Espinosa repete duas vezes, com uma pequena variação, a fórmula de que “com certeza, sabemos” que esses termos indicam aquilo que aproxima ou afasta do modelo desejado racionalmente. Esta fórmula põe em evidência duas características do modelo racional. A primeira é a objetividade ou “certeza”, garantida pela adequação da razão; a segunda característica evidencia a natureza intersubjetiva que a palavra “sabemos” expressa, afinal as noções comuns representam adequadamente propriedades que estão em todas as mentes. Portanto, o conhecimento adequado permitiria alcançar acordos sobre modelos de existência mais convenientes à preservação e aumento da potência de agir. A existência de propriedades comuns compartilhadas propiciaria conhecer desejos compartilhados e encontrar estratégias para sua satisfação (Gleizer, 2014, p.

106):

Como a razão não exige nada que seja contra a natureza, ela exige que cada qual ame a si próprio; que busque o que lhe seja efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição; e, mais geralmente, que cada qual se esforce por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser (...) se por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente. Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem (...) disso se segue que os homens que se regem pela razão, isto é, os homens que buscam, sob a condução da razão, o que lhes é útil, nada apetecem para si que não desejem também para os outros (Spinoza, 2008, p. 287; 289)

Em vez de imposições de projetos de vida, as práticas de formação humana que derivam do modelo racional devem colaborar para que cada um conheça o que é útil para si próprio, afinal a busca racional do útil próprio conduz à busca do útil comum. A afirmação, no §14 do *Tratado da Emenda do Intelecto*, de que o alcance da própria felicidade e a chegada a uma nova natureza envolve “trabalhar para que muitos outros inteliçam o mesmo que eu e para que o intelecto e o desejo deles convenham inteiramente com o meu intelecto e meu desejo” (Espinosa, 2015, p. 33) não combina com uma prática formativa orientada pela imposição da verdade, mas com o trabalho colaborativo que anseia que cada indivíduo seja capaz de conceber “adequadamente, a si mesmo e a todas as coisas que podem ser abrangidas sob seu intelecto” (Spinoza, 2008, p.

351). E essa concepção adequada à qual Espinosa se refere no capítulo 4 do apêndice da quarta parte da *Ética* inclui tanto descobrir as noções comuns como a própria singularidade, o que pressupõe que cada um conheça algo completamente singular em razão de sua unicidade:

A crítica da ‘ilusão finalista’ permite, portanto, que tomemos estes modelos pelo que eles realmente são, a saber, não supostos arquétipos divinos aos quais deveríamos nos conformar, mas ideais formados por nós e que influenciam o nosso esforço para dirigir nossas vidas à luz das interpretações que eles nos oferecem do que somos e do que desejamos. Esta capacidade de auto-representação e de auto-avaliação, essencial para a possibilidade de todo projeto ético e político, determina um desejo de autotransformação que torna possível que os homens, na medida de suas respectivas potências corporais e intelectuais, se esforcem por tornarem-se como que artesãos de sua própria existência. (Gleizer, 2011, p. 28-29)

No espinosismo, o modelo racional não concorda com a imposição de um modelo universal supostamente extraído da razão e apresentado como necessariamente bom para todos. Além de justificar a lei de produção necessária de todas as coisas segundo o nexo causal existente, a palavra “razão” tem em sua raiz etimológica latina *ratio* a noção de “proporção”. Dessa forma, a *ratio* pressupõe a proporção ideal, sempre considerando uma determinada relação estabelecida. Na proposição 13 da segunda parte da *Ética* (lemas 4 e 5), o que distingue os corpos não é a substância, mas as relações entre partes que instituem a proporção capaz

de conservar cada corpo, mesmo ao passarem por alterações (Spinoza, 2008, p. 103). Para cada relação, existirá sempre uma proporção conveniente.

Considerando as propriedades comuns compartilhadas, é possível que os indivíduos determinem aquilo que será mais ou menos conveniente para si próprios ao estabelecerem a razão ou grau de proporção apropriado para o exercício de própria potência. Da mesma forma, seria conveniente que as propriedades únicas fossem respeitadas para o exercício da potência singular, o que muitas vezes não acontece dada a ambição de controle proveniente da imaginação. O desejo narcísico de imposição de modelos de vida a serem reproduzidos oblitera o alcance de processos formativos que respeitam a proporção adequada para a conservação e ampliação da potência de agir dos indivíduos:

Pois deve-se observar, sobretudo, que é em função de um só e mesmo apetite que se diz que o homem age ou que ele padece. Por exemplo, demonstramos que a natureza humana está constituída de tal maneira que cada um deseja que os outros vivam segundo a inclinação que lhe é própria (veja-se o escol. da prop. 31 da P. 3). E que esse apetite, num homem que não se conduz pela razão, é uma paixão que se chama ambição, a qual não difere muito da soberba; e que, em troca, num homem que vive segundo o ditame da razão, é uma ação ou uma virtude que se chama piedade (vejam-se o esc. 1 da prop. 37 da P. 4 e a dem. 2 da mesma prop.). E, desta maneira, todos os apetites ou desejos são paixões apenas à medida que provêm de ideias inadequadas, enquanto os mesmos desejos são considerados virtudes quando são suscitados ou gerados por ideias adequadas. (Spinoza, 2008, p. 373)

Por estar fixado numa ideia que o leva a desconsiderar a necessidade do outro, e até a própria, o ambicioso se sente impelido a impor seu próprio modelo como se este fosse o que há de melhor. Mesmo os bem intencionados podem supor que os outros seriam mais felizes por atingirem os modelos que imaginam ser melhores, empenhando-se “para que os outros amem o que amam e para que vivam de acordo com a inclinação que lhe é própria” (Spinoza, 2008, p. 307). Diferentemente do modelo proporcional, que busca satisfazer as necessidades mais convenientes para o exercício da potência de si e daqueles com os quais constitui uma mesma relação, o modelo imposto pelo ambicioso é desproporcional e tende a conduzir à impotência:

Com efeito, todos os desejos que nos determinam a fazer algo podem provir tanto de ideias adequadas quanto de ideias inadequadas (veja-se a prop. 59 da P. 4). E, por isso (voltando ao ponto em que estávamos antes dessa digressão), não se pode imaginar nenhum outro remédio que dependa de nosso poder que seja melhor para os afetos do que aquele que consiste no verdadeiro conhecimento deles, pois não existe nenhuma outra potência da mente que não seja a de pensar e de formar ideias adequadas, tal como, anteriormente (pela prop. 3 da P. 3), demonstramos. (Spinoza, 2008, p. 373)

Espinosa propõe um remédio para os afetos que derivam da inadequação. Em *Espinosa e a Medicina Mentis*, Rezende (2020, pp. 49-53) argumenta que a terminologia farmacológica que o filósofo adota ao se referir ao conhecimento verdadeiro como um remédio

permite aproximá-lo da teleologia-nomológica da medicina hipocrática, segundo a qual o remédio a ser buscado está nos meios – variáveis – que melhor conduziriam à maior harmonia possível para aquele que busca se curar. Aqui a aceção de cura mais apropriada não é o alcance de uma resolução definitiva, mas o cuidado constante da proporção. Cura pressupõe a manutenção da harmonia na relação, tanto pelo combate à *monarchia* de uma parte sobre as demais, como pela promoção da igualdade proporcional das partes (*isomoiria*) e da igualdade das leis que presidem as relações entre essas mesmas partes (*isonomia*).

Os modelos de formação que se seguem da razão não estariam submetidos a um fim pré-determinado, mas dependeriam da reflexão e experimentação constantes. Assim, a proporção ideal não deveria ser concebida como se fosse uma “quantidade diretamente determinável, mas, por assim dizer, uma quantidade de segunda ordem [cujas relações] podem variar e até mesmo devem variar, mas de modo que a razão entre elas permaneça constante ou – no caso da cura – se restabeleça” (Rezende, 2020, p. 52-53).

Para Espinosa, as coisas não são em si mesmas boas ou más, perfeitas ou imperfeitas, esses termos não explicitam propriedades absolutas, mas relativas. Tal condicionalidade depende do desejo. Se desejadas, as coisas são julgadas como boas; se causam repulsa, são

más. E isso pode ser aplicado tanto para o conhecimento adequado como para o inadequado. Com a diferença de que o conhecimento inadequado dá margem para o erro, pois algo pode ser desejado porque é imaginado como bom, ainda que venha a ser a causa da diminuição da potência. Com a inadequação da imaginação, um modelo que leva à tristeza pode ser desejado como se fosse caminho para o estado de felicidade. O conhecimento adequado, por sua vez, garante a compatibilidade entre aquilo que é desejado e sua efetiva utilidade para o exercício da potência de agir, porque o modelo suscitado por ele resulta, na imanência, da compreensão dos desejos que conduzem à liberdade.

Por fim, é importante destacar que, por causa da singularidade, a concorrência entre seres finitos é natural, assim como também são naturais as alianças mais ou menos conflituosas criadas para manter a maior potência possível para os indivíduos que se vinculam. Mesmo que existam noções comuns e que o útil próprio concorde com o útil comum, isto não livra os indivíduos de uma tensão natural que os leva a exercer um esforço de autopreservação frente às imposições sociais. Espinosa não ignora que conflitos sejam naturais e que os modelos desejados sejam objeto de disputa. Inclusive, isto resulta em discussões sobre o aspecto sócio-político do desejo de formar um modelo, que

Espinosa realiza no *Tratado Teológico-político* e no *Tratado Político*.

Considerações finais

Pensar a formação humana com Espinosa passa pela recusa ao sonho da plena autonomia. Pois, com o monismo, só a Natureza é inteiramente livre. O humano será sempre vulnerável em razão de sua finitude. E pensar a formação humana com Espinosa passa, também, pela recusa ao pessimismo de que todo processo formativo levará à plena heteronomia. Afinal, toda coisa finita é constituída por um esforço natural que expressa, enquanto existe, a potência da substância. Assim, consideradas em si mesmas, todas as coisas exercem uma força e, do ponto de vista da Natureza, são perfeitas.

Bem e mal, perfeição e imperfeição, são termos usados para tentar lidar com as variações da potência de agir, que serão maiores ou menores sempre quando são comparadas duas ou mais coisas em relação. Os modelos de formação são desejados considerando o esforço que cada coisa realiza para resistir à força de um ou mais indivíduos, ou para preservar ou ampliar a própria força. Como foi visto, estes modelos podem resultar de um conhecimento adequado ou inadequado da realidade.

As práticas de formação humana podem se

beneficiar dos aspectos positivos da imaginação, pela abertura para a formação de novas imagens corporais (que ocorre com a ampliação de encontros) e pelo fortalecimento da memória e do hábito, pelos quais a repetição pode evitar circunstâncias desfavoráveis, ainda que não se tenha o conhecimento adequado das coisas. Por outro lado, a imaginação, justamente porque é uma forma inadequada de conhecimento, pode ser causa de infortúnios e da fixação a modelos que não são convenientes àqueles que os desejam, colaborando para que os indivíduos experimentem a diminuição da própria potência de agir e a tristeza a ela vinculada.

Como foi visto, o conhecimento adequado é constituído tanto pelo conhecimento das noções comuns compartilhadas como pelo conhecimento da própria singularidade. Os modelos de formação a ele vinculados são desejados porque conduzem à proporção mais conveniente, porque satisfazem os desejos que convergem em razão do compartilhamento de propriedades comuns, e porque respeitam e procuram propiciar a autoformação e o cuidado de si que privilegia os desejos singulares. É isto que Espinosa tem em mente quando afirma que “desejamos formar uma ideia de homem que seja visto como um modelo da natureza humana” (Spinoza, 2008, p. 267). Tais modelos não são compulsórios nem infalíveis, mas acompanham os caminhos do desejo e as transformações, muitas vezes

conflituosas, que ocorrem no seio das comunidades. Assim, as iniciativas de formação humana que não querem aprisionar o desejo, mas contribuir com a múltipla afetação, são convidadas a refletir ininterruptamente sobre os modelos estabelecidos.

Abstract: In *Ethics*, Spinoza states that “we desire to form an idea of man, as a model of human nature” (Spinoza, 2008, p. 267). In three sections, this work discusses the desire to achieve models of human formation, articulating the ontological, affective and gnosiological domains of Spinozism. The first presents Spinoza's ontology, according to which the human being is not an extraordinary being, but a finite vulnerable thing with a limited power to act. In the second, the kinds of knowledge are seen as ways of experiencing and understanding the world that interfere in the transformation of power and in the establishment of desired formative models. This topic addresses the relationship between desire and knowledge, in addition to the modes of fruition of power that follow from imagination, reason and intuition. The third discusses how inadequate knowledge leads to the formulation of models that lead to fixation and impotence. And that adequate knowledge does not agree with the imposition of a universal model supposedly extracted from reason and presented as necessarily good for everyone, but privileges the search for *ratio*, for proportion, more compatible with the needs of individuals and groups.

Keywords: Spinoza, Human Formation, Powerful, Knowledge, Model.

Referências bibliográficas

BOVE, L. *La Stratégie du Conatus. Affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris : Librairie Philosophique J. VRIN, 1996.

BOVE, L. Introduction. In: SPINOZA. *Traité Politique*. Collection Classiques de la Philosophie dirigée par Jaen-François Balaudé. Traduction d'É. Saisset, revue par Laurent Bove. Introduction et notes par Laurent Bove. Librairie Générale Française, 2002.

COSTA-PINTO, A. B.; RODRIGUES, L. Reflexões sobre a educação em Espinosa: a experiência do encontro como segundo nascimento. *Filosofia e Educação*, [S. l.], v. 5, n. 1, p. 111-129, 2013.

DESCARTES, R. *Princípios da filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*. Tradução do GT Deleuze. Coordenação de Luiz. B. L. Orlandi. São Paulo: Editora 34, 2017.

DO VALLE, L. É possível ensinar a ética? Reflexões a partir da filosofia de Hannah Arendt. *Polyphonia*, v. 23, p. 33-62, 2012.

DO VALLE, L. *Enigmas da educação - a paideia democrática entre Platão e Castoriadis*. Belo Horizonte:

Autêntica, 2002.

ESPINOSA, B. *Tratado da emenda do intelecto*. Ed. Latim-Português. Tradução Cristiano Novaes de Rezende. Campinas: Editora da Unicamp, 2015.

ESPINOSA, B. *Tratado Político*. São Paulo: Martins Fontes, 2017.

ESPINOSA, B. *Tratado Teológico-político*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FERREIRA, M. Spinoza como professor. In: TATIÁN, Diego (comp.). *Spinoza, Octavo colóquio*. Córdoba: Brujas, 2012, p. 13-22.

GLEIZER, M. A. *Lições introdutórias à ética de Espinosa*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2014.

GLEIZER, M. A. Modelo de natureza humana, universalismo ético e ideal democrático em Espinosa. *Webmosaica*, v. 3, p. 22-39, 2011.

JAEGER, W. *Paideia: a formação do homem grego*. Trad. Artur M. Parreira. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LLYOD, G. Spinoza and the education of the imagination. In: Rorty, A. O. (ed.). *Philosophers on Education*. New York: Routledge, 1998.

MARROU, H.-I. *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*. I – Le monde grec. Paris: Seuil, 1964.

MATHERON, A. Physics and Ontology in Spinoza: The Enigmatic Response to Tschirnhaus. In: *Politics, Ontology and Knowledge in Spinoza*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2020.

MERÇON, J. *Aprendizado ético-afetivo: uma leitura spinozana da educação*. Rio de Janeiro, UERJ, 2007. Tese (Doutorado em Educação).

OLIVEIRA, F. B. Educação e servidão em Espinosa. *Filosofia e Educação*, v. 5, n.1, p. 210-233, abr./set. 2013.

OLIVEIRA, F. B. Por que Espinosa recusou o convite para ser professor de Filosofia em Heidelberg? *Trilhas filosóficas*, Caicó-RN, n. 1, p. 101-112, jan./jun. 2008.

OLIVEIRA, F. B. Espinosa e a liberdade de ensinar. *Pró-Posições*, Campinas, v. 21, p. 197-212, 2010.

PLATÃO. *A república*. Tradução de Carlos Alberto Nunes. 3. ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PUOLIMATKA, T. Spinoza's theory of teaching and indoctrination. *Educational Philosophy and Theory*, v. 33, n. 3-4, p. 397-410, 2001.

RABENORT, W. *Spinoza as educator*. New York:

Columbia University, 1911.

REZENDE, C. A gênese textual da doutrina da educação das crianças no Tratado da Emenda do Intelecto de Espinosa. *Filosofia e Educação*, Campinas, v. 5, n. 1, p. 52-110, abr./set. 2013.

REZENDE, C. Espinosa e a Medicina Mentis: algumas notas históricas sobre as matrizes médicas da lógica espinosana e uma discussão sobre a crítica de Espinosa ao dualismo cartesiano. In: *Do mundo hierarquicamente ordenado à uniformidade material - Coleção de estudos sobre a história da filosofia da natureza*. Campinas: Editora Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH - Unicamp), 2020. v. 3, p. 29-76.

SÉVÉRAC, P. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris: Honoré Champion Éditeur, 2005.

SÉVÉRAC, P. *Renâître. Enfance et éducation à partir de Spinoza*. Paris: Hermann Éditeurs, 2021.

SPINOZA, B. *Breve tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Tradução de Emanuel da Rocha Fragozo e Luís César Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012

SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2008.

SPINOZA, B. *Spinoza: Correspondance*. Présentation et

traduction par Máxime Rovere. Paris: GF Flammarion, 2010.

SPINOZA, B. *Spinoza Opera*. Ed. Carl Gebhart, 4 vol. Heildelberg: Carl Winters, 1924.

SPINOZA, B. *Spinoza - Premiers Écrits, Œuvres complètes I*. F. Mignini (texte), J. Ganault et M. Beyssade (traduction). Paris: PUF, 2009.

SPINOZA, B. *Obra Completa II: Correspondência completa e vida*. Guinsburg, J; Cunha, N.; Romano, R. (orgs). São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, B. *Traité Politique*. Traduction d'É. Saisset, revue par Laurent Bove. Introduction et notes par Laurent Bove. Libraire Générale Française, 2002.