



**Universidade Estadual do Ceará**

**Daniel Santos da Silva**

A necessidade absoluta e sua determinação da ética em Spinoza

Fortaleza- CE

2007

Universidade Estadual do Ceará

Daniel Santos da Silva

A Necessidade absoluta e sua determinação da ética em Spinoza

**Dissertação apresentada ao curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia, do Centro de Humanidades – CH – da Universidade Estadual do Ceará – UECE, como requisito à obtenção do título de Mestre em Filosofia.**

**Orientador: Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso**

**Fortaleza – 2007**

**Universidade Estadual do Ceará**

**Curso do Mestrado Acadêmico em Filosofia**

**Título do Trabalho:** A necessidade absoluta e sua determinação da ética em Spinoza

**Autor:** Daniel Santos da Silva

Qualificação em: 29/01/2007

Defesa em:

Nota Obtida:

**Banca Examinadora**

---

Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso, Prof. Dr.

Orientador

---

João Emiliano Aquino, Prof. Dr

---

Manfredo de Oliveira, Prof.Dr

## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>08</b>
<b>1 DA NECESSIDADE DO CONHECIMENTO.....</b>	<b>14</b>
1.1 DA ORDEM NECESSÁRIA.....	14
1.2 DAS IDÉIAS VERDADEIRAS E OUTROS TIPOS.....	22
1.3 A REALIDADE DAS DEFINIÇÕES.....	32
<b>2 UNIDADE E NECESSIDADE DA CAUSA PRIMEIRA</b> <b>.....</b>	<b>38</b>
<b>3 A NECESSIDADE FÍSICA E A NECESSIDADE DO PENSAMENTO.....</b>	<b>65</b>
<b>4 A ÉTICA DA NECESSIDADE.....</b>	<b>86</b>
4.1 AS PAIXÕES.....	86
4.2 AS AÇÕES HUMANAS OU A LIBERDADE COMO NECESSIDADE.....	99
<b>CONCLUSÃO.....</b>	<b>110</b>
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....</b>	<b>116</b>

## Agradecimentos

De que parte de minha vida resulta esta dissertação? Da vida completa, claramente, pois se a filosofia não penetra cada canto de minha vida, nem que seja em um combate íntimo com ela em momentos nos quais ela apenas atrapalha, não valeria a pena todo esforço, que é a parte boa, nem o convívio com idiossincrasias que às vezes temos que aturar, além do fato de se saber aturado muitas vezes, a parte ruim. Então, há muitos a quem agradecer, e a maioria nem será citada aqui.

Primeiramente, a minha mãe, Helena, de quem sou verdadeiramente discípulo, e a seu filho mais velho, criatura muitas vezes difícil e chata, mas que estou cada vez mais aprendendo a amar do jeito que é. E aos pais de minha mãe, Marlene e José Luís, por quem aprendi que ajudar pode ser muito prazeroso.

A Carla, minha namorada, grande força de energia e de renovação, muitas vezes única a me fazer ter clareza o suficiente para superar meu desânimo e meu orgulho: te amo. Sem esquecer Waneza, sua mãe, por tudo o que já me propiciou.

A Maria Teresa, obrigado por tudo mesmo, espero que tenha noção de sua importância.

Aos membros da banca, Emanuel, Emiliano e Manfredo, pela boa-fé que aplicaram ao meu trabalho. Sei que muitas vezes não é só trabalho, e essa é para mim a melhor parte.

A Jarbas e a Rebeca, faz tempo já, hein? Obrigado aos meus amigos, espero podermos nos encontrar depois dessa defesa e festejarmos sem limites.

A Maria Joana, grande tranquilizadora e companheira, mesma em vários momentos em que não estava presente. *“Para que fiquem prontas, paciência”* ...

## **Resumo**

Descobrir as causas do agir humano, para Spinoza, é a coisa mais útil a se fazer por um filósofo. Nossa intenção é, dentre todas as causas, discorrer sobre a principal e mais fundante, que é a necessidade absoluta da natureza toda, a qual chamaremos de substância, causa de si ou Deus. É preciso conhecer as propriedades humanas a partir de suas determinações ontológicas, e enxergar nelas toda a necessidade do conhecimento humano, da existência e da essência humanas, na esfera do corpo e da mente. Deus se manifesta e é inteligido por sua necessidade, pois sua essência é eterna e infinita, num caminho dedutivo que incidirá na unidade radical da totalidade: assim, o homem é desprovido de qualquer caráter substancial, e será estudado como um modo da substância, cuja essência é finita e não coincide com sua existência, produto de um nexo infinito de causas particulares.

Palavras chaves: Necessidade, Substância, Ética, Homem, Modo.

## Introdução

Uma pergunta persiste desde quando o homem iniciou seu questionamento pela razão da convivência entre seres humanos e sua relação com tudo aquilo que o cerca. Essa interrogação pode ser assim resumida: como age o homem e como *deve* ele agir? <sup>1</sup> A partir de que critérios podemos julgar as ações humanas como boas ou más? Essas interrogações trazem em seu bojo várias outras que, reunidas, aplicam um dos tons principais desta dissertação. Sob certa perspectiva, a filosofia apresentou esses questionamentos em cada frase que proferiu: a pergunta pelo saber, direta ou indiretamente, dependendo do autor, existe para que se possa saber o que é a verdade, e para que nos guiemos em sua direção. A pergunta pela essência do homem tenta delimitar a área de atuação humana nas coisas do mundo, sua potência de agir, de conhecer, de existir ou não para sempre. Em um campo mais específico, a pergunta por Deus é a pergunta por uma causa primeira que explique todas as coisas que são dadas ao conhecimento humano, além da tentativa de estabelecer critérios absolutos para a maneira de agir diante do mundo.

Nesse sentido, moral e ética foram tomando vários sentidos no correr das investigações filosóficas, a ponto de, ora serem tratadas como sinônimos, <sup>2</sup> ora como pólos opostos de determinação. De início, pensávamos estabelecer uma distinção desses termos que explicasse a natureza de cada uma dessas esferas, e que mostrasse as

---

<sup>1</sup> Esse “deve agir” aqui tem um sentido menos estrito que o puramente filosófico. Por exemplo, não podemos referir aos gregos tal pergunta se o significado dessa expressão liga-se a um conceito de vontade livre, ou mais especificamente de um livre arbítrio, no sentido adotado por Santo Agostinho. Refere-se principalmente aqui a uma pergunta que passa pela ciência de que estamos entre outros, e de que toda ação acarreta uma conseqüência, também política.

<sup>2</sup> Conferir por exemplo, *Escritos de Filosofia IV, Introdução à Ética Filosófica I*, de Henrique de Lima Vaz, introdução: “Considerados, porém, em sua procedência etimológica, os dois termos são praticamente sinônimos e dado seu uso indiscriminado na imensa maioria dos casos, talvez seja preferível manter essa sinonímia de origem e empregar indiferentemente os termos *Ética* e *Moral* para designar o mesmo objeto.” , p. 12.

determinações fundantes do agir humano, tendo como perspectiva adotada a filosofia de Spinoza, autor que viveu e criou sua filosofia no século XVII.

Embora indiscutivelmente marcado por seu tempo, esse autor holandês propiciou à história da filosofia novos argumentos que renovam a semântica de vários conceitos fundamentais, além de, naturalmente, recolocar a interconexão desses termos em um sistema absolutamente novo, do ponto de vista da totalidade sistemática. Em sua discussão com o passado, implícita ou explícita, principalmente com Descartes, ele renova conceitualmente os princípios que possibilitam a investigação filosófica, ao mesmo tempo em que isso já não pode ser claramente discernido da investigação filosófica propriamente dita. O exemplo primeiro mais claro disso é a feitura do *Tratado de Correção do Intelecto* (o qual abreviaremos por TIE); embora Spinoza aparentemente distinga tal obra de sua filosofia real, os pressupostos e as teses aí lançadas desafiam um novo entendimento de várias noções, como sujeito epistêmico, idéia, vontade, definição, entre outros.

Contudo, percebemos, com o aprofundamento que tivemos em tal filosofia, que a possível distinção entre moral e ética é uma questão secundária no que diz respeito ao agir humano: bastava a nós caracterizar a ética em sua mais profunda determinação para que qualquer distinção fosse aplicada mais seguramente, a partir da gênese. Distinguir moral e ética passou a significar conhecer as determinações da ética.

Em outros termos, essa procura se expressa na tentativa de distinguir uma visão de mundo que se baseasse em determinações transcendentais, caracterizadas pela voluntariedade divina e seu desgarramento substancial da esfera extensiva, e, de certa forma, da natureza; e outra que utilizasse uma análise da natureza divina do ponto de vista da imanência, no qual Deus se identificasse com a natureza e não possuísse essencialmente vontade e intelecto, e que esses conceitos fossem revistos na sua relação

com a natureza humana, enfim, determinar uma concepção peculiar das liberdades divina e humana. A segunda visão seria a spinozista.

A nossa pretensão não mudou radicalmente, mas a análise da ética, e foi o que notamos, por si só descarta a possibilidade de existência de uma liberdade equivalente ao livre-arbítrio,<sup>3</sup> na qual a vontade teria a potência de autodeterminação. Essa ética seria, automaticamente, antinormativa, suas regras de conduta partiriam de uma análise metodológica das estruturas componentes do real enquanto totalidade, e a seguinte subsunção da potência humana à potência divina, da qual seria uma parte, ou mais rigorosamente, uma modalidade de existência. Além disso, tal determinação teria como aditivo teórico fundamental uma teoria do conhecimento nova, mesclada à ética e à ontologia, o que formaria o conjunto teórico base de Spinoza e de nossa investigação em particular.

Das vezes em que citarmos a moral nesse trabalho, estaremos a tratar de algo cujas determinações se dêem de uma instância qualitativamente diversa daquela da natureza humana. Na análise da ética spinozista, percebemos a homogeneidade existente entre a substância tomada em si e os modos dela tomados como manifestações certas e determinadas da sua essência. Nesse aspecto, um estudo da forma do conhecimento humano se faz necessária num trabalho da amplitude presente pelo entendimento que a partir daí podemos possuir referente à realidade das coisas concebidas por nossa inteligência. Embora o principal dado fornecido pela análise epistemológica de Spinoza seja a caracterização do intelecto como um “autômato espiritual”, a importância disso, para nós, é a implicação realista das idéias enquanto realidades que se afirmam essencialmente nesse intelecto, ou seja, a percepção de que a inteligência humana é uma potência de afirmação das essências das idéias ou modos do

---

<sup>3</sup> No sentido agostiniano, em *O Livre Arbítrio*, e também no sentido da faculdade absoluta da vontade, como se encontra em Descartes.

pensamento, e que o conhecimento verdadeiro nada mais é que a completude de tal afirmação. Poderemos assim entender melhor o porquê das definições e do método geométrico, a determinação necessária de sua ordem e sua univocidade com a realidade das coisas fora do intelecto, com a ordem da natureza. Nesse aspecto, realiza-se uma análise detalhada dos tipos de idéias, no que concerne à manifestação de sua essência ao intelecto humano, e a forma como tal idéia é percebida, estrutura que funda as definições referentes aos modos ou gêneros do conhecimento.

A partir de então teremos melhores condições de avaliar a realidade das definições dadas pela *Ética* e sua importância em relação à descrição da essência das coisas, de tal modo que a definição inicial desse livro, a de causa de si, seja encarada desde o começo dentro de seu devido estatuto ontológico, melhor dizendo, de sua existência necessária. Numa aparente definição simples, abrimos as portas para a compreensão da infinitude da potência da causa primeira de todas as coisas, prosseguindo pela conseqüente unidade radical desse ser cuja marca principal é sua absoluta autodeterminação. Sem uma compreensão adequada do caráter da definição, o prosseguimento trava e nada mais pode ser compreendido em sua estrutura dedutiva. O que é claro por si, como a causa de si (causa sui), pode não ser tão claro para todos.

Após o conhecimento da natureza da causa primeira, teremos condições de adentrar no conhecimento do modo singular que mais nos interessa, o homem, fazendo assim o percurso que para Spinoza era necessário, que é proceder sempre da causa para o efeito. Nessa parte, investigaremos a natureza do corpo e da alma (a qual chamaremos de mente) do homem, ao mesmo tempo em que definimos o estatuto da relação entre esses dois modos. E aqui encontramos uma reviravolta histórico-conceitual dessas entidades, distinta não só pelo caráter mesmo da relação entre os dois, contudo pela forma como ela decorre de uma necessidade ontológica extrema, que diz respeito ao ser

como tal. Trata-se de uma relação baseada na independência absoluta dos atributos entre si e de sua univocidade, pois que se encontram na ontologia do ser absoluto. Simultaneamente a isso, descobrimos com mais detalhes a gênese do conhecimento imaginativo e suas limitações no conhecimento da verdade, ao passo que também conhecemos melhor a natureza do conhecimento racional, fornecedor de idéias verdadeiras.

Nesse ponto já é sensível como toda a rede afetiva que determina o comportamento humano está sob o “jugo” das leis eternas da substância, o que igualmente significa dizer que Deus, que é a causa de todas as coisas, é causa também desse agir humano. Torna-se clara então a inexistência, enquanto realidades substanciais, de noções qualitativas como o bem e o mal, pecado e virtude, recompensa e castigo. O que transparece é a ligação de todos esses termos à necessidade absoluta que rege a natureza, ou melhor, que é a natureza, e que na forma humana se coagula no conceito de *conatus*, ou esforço de perseverança na existência. Essa seria a real marca de Deus em nós, seres humanos, pois é o reflexo da eternidade das essências compreendidas em Deus.

As paixões e as ações humanas são vistas sob esse ângulo, o da determinação eterna, atemporal e independente da potência da vontade humana, na medida em que esta mesma é um modo de existir do pensamento. Mesmo assim, sob tal análise, deixar-se-á manifestar a superioridade das ações em relação às paixões, tendo como critério a necessidade da essência humana e sua potência, ou melhor, na medida em que a ação se define pela potência: não podemos falar de bem e mal absolutos, mas podemos fazê-lo atentando para o fato de que a potência do homem pode diminuir e aumentar, e de que a relação dessa potência com a necessidade do ser é indissociável da beatitude ou felicidade suprema, enfim, com a liberdade do homem. Liberdade essa que se dá pelo

conhecimento, mais especificamente pela consciência que se toma da natureza divina e da natureza humana e da necessidade que tudo abarca.

Então, pois, temos a necessidade como conceito principal no norte de nossa proposta argumentativa, e ela vai perpassar esse trabalho até nos detalhes, mesmo quando não for expressamente proferida. Esperamos com isso ser claros e coerentes, conosco e com o pensamento do autor que dita as regras conceituais aqui regentes, numa pesquisa que tem clara a sua acepção teórica, mas que abarca a prática em seus pontos mais estratégicos e críticos, conforme acreditamos que seja a intenção da filosofia. Por isso mesmo pretendemos, mesmo que aos poucos e às vezes discretamente demais, devido à nossa muito limitada capacidade, inserir a política, enquanto forma de manifestação coletiva e individual de poder, dentro dos parâmetros indicados pela análise ontológica.

No trabalho presente, utilizamos praticamente todas as obras de Spinoza, embora seja a *Ética* o nosso principal alimento argumentativo; isso porque o próprio autor confere tal peso a ela, e verificamos que em suas páginas discorre-se não apenas sobre a ontologia e a ética, mas também sobre a teoria do conhecimento e a política. Quando for o caso, abreviaremos o *Tratado Político* por TP, e o *Tratado Teológico-Político* por TTP. Além disso, o *Breve Tratado* será visto como BT, e os *Pensamentos Metafísicos* como CM. As citações de Spinoza em português acompanharão, em nota, os textos originais, tirados da Obra Completa editada por C. Gebhardt e a que nós temos acesso por CD ROM, que traz um programa específico (Philosophica – 2. Spinoza) para a leitura dessas obras.

## **Capítulo 1. Da necessidade do conhecimento.**

### **1.1 Da ordem necessária**

Se se pretende negar a possibilidade de uma ontologia moral na filosofia de Spinoza e caracterizar a ética como a análise da natureza humana atual em contraposição à formulação de princípios de comportamento potenciais e, principalmente, ideais, tem-se de trabalhar um conceito fundamental, o de *necessidade*. Desde a necessidade do conhecimento à necessidade da natureza como um todo, passando pela necessidade dos modos humanos, sua mente e seu corpo. A ética de Spinoza não escapa à pretensão de salvação, contudo é delimitada pela organização eterna e irreparável do real. A liberdade, outro conceito fundamental no estudo filosófico da moral, encontra nessa ética uma ligação estrutural com o conhecimento da necessidade das leis que ordenam a natureza, e que são a própria natureza, não ocorrendo abertura alguma para a positividade de categorias como livre-arbítrio ou vontade absoluta, independentes do entendimento.

Por algumas razões com as quais lidaremos aqui, perceber-se-á a inexistência da possibilidade de uma liberdade que não convenha com a necessidade absoluta. O alcance genético do conhecimento reflete a necessidade da ordem da razão e das coisas, da univocidade das esferas atributivas, da unidade radical de tudo e da eternidade dessa totalidade. A eternidade é a ausência total de duração, é a forma pela qual se concebe a natureza toda, e nela não há distinção entre o que é ou o que será, ou o que foi, ou o que deveria ser. Por razões que se completam, percebe-se como não poderia haver outra realidade senão a atual, que, mesmo na duração, mantém um vínculo essencial com a eternidade.

Como se objetiva, de certa forma, caracterizar a necessidade dos afetos que movem o ser humano, far-se-á a ligação entre estes e suas causas, e a qualidade dos afetos, indicativo da liberdade humana, será determinada a partir de suas especificidades constitutivas, relacionadas ao conhecimento, mas também à ontologia e à física. Na obra de Spinoza existe um método, mas ele só se sustenta com uma base ontológica, determinante da ordem da natureza. Nesse sentido, há um entrelaçamento da ontologia com o método. A *Ética* fundamenta o *Tratado de Correção do Intelecto*, mas ao mesmo tempo é sustentada por ele. Há, de fato, um sistema<sup>4</sup> em Spinoza, e sua pretensão é, por meio de seu método, seguir a ordem das coisas mesmas. Procurando por exemplos que clarifiquem essa afirmativa, para nós fundamental, encontramos algo que julgamos ser importante; na página 115 da nossa edição do *T.I.E.*, na transição do parágrafo 32 para o 33 (a partir do parágrafo 30 Spinoza disserta a respeito de como seu processo de conhecimento não é *ad infinitum*, pressupondo algum instrumento intelectual inato, que ao fim não é nada além da potência que é o intelecto), mostra-se que o intelecto pode, para atingir o verdadeiro conhecimento, utilizar uma idéia verdadeira, certamente presente em nós. Embora esta obra por si, em conjunto, pareça satisfazer as exigências dessa pressuposição, o próprio autor, em nota, esclarece que não se indaga, aqui, “*como essa essência objetiva é inata em nós*” (nt. 06), o que deixa para a investigação da Natureza, ou para o que nós conhecemos como *Ética*.

Mas um dos aspectos que torna muito importante a anterioridade cronológica do *Tratado da Correção do Intelecto* é que nele há a pesquisa que antecipa a escolha do

---

<sup>4</sup> Por sistema entendemos o conjunto no qual a parte depende do todo e o todo depende da parte. Há num sistema uma interdependência entre as obras e os conceitos: a anterioridade lógica de uma obra sobre a outra ou de um conceito sobre o outro, mesmo que discernível quando se tem um objeto fixo em mente, o que é nosso caso, que trabalhamos a necessidade da ética, não pode ser tomada absolutamente; ou seja, do ponto de vista da totalidade, não se pode determinar um ponto fixo como início de tudo: o autor o faz, segue uma necessidade expositiva, mas para além disso, quando já se tem o conjunto, é clara a interdependência mútua das obras e dos conceitos. Essa ordem, vale salientar, não é cronológica, na qual apenas podemos dizer que Deus é simultâneo a seus efeitos, sim a ordem lógica, na qual o efeito é sempre posterior à causa.

método, e as constatações que legitimam o procedimento adotado pelo autor. Há a constatação de como se desenvolve a relação intelecto-realidade, mais ainda, o que é o intelecto e por que há um método que corresponde mais satisfatoriamente à ordenação de seu conteúdo, e qual é seu conteúdo. Há uma análise dos dados da consciência e uma seguinte valoração desses dados com os critérios da verdade e da verdade como norma de si mesma e do falso.

Por essa razão vamos proceder a um exame mais detido da referida obra, que é basicamente de caráter epistêmico, mas que traz à luz aspectos que prenunciam as verdades das coisas enunciadas nas definições e proposições da *Ética*. Como a própria noção de definição, essencial para o acompanhamento rigoroso da cadeia dedutiva spinozana<sup>5</sup>.

A obra tenta apresentar num primeiro momento um caráter prático, o que Spinoza faz atestando a fragilidade qualitativa da maioria das coisas às quais se apega por amor o ser humano. A felicidade dependerá da qualidade do objeto a que se ama, o que quer dizer que, se se pretende uma felicidade duradoura<sup>6</sup>, duradouro também há de ser o objeto. O sumo bem, nessa obra, representa aquilo que é capaz de, se desfrutado por alguém, proporcionar-lhe a maior das felicidades, uma felicidade eterna.

Qual a ligação disso com o problema propriamente gnosiológico? Não é difícil vislumbrar a ligação quando pensamos na necessidade de se conhecer o objeto que em si pode acarretar uma felicidade duradoura; para Spinoza, a pergunta é: dentre as formas que tenho para conhecer as coisas, qual a melhor para este fim determinado, qual seja,

---

<sup>5</sup> É só lembrarmos que a *Ética* se inicia com uma definição, a de causa de si (*causa sui*).

<sup>6</sup> “... mais ainda, se existia algo que, achado e adquirido, me desse para sempre o gozo de uma alegria contínua e suprema.” T.R.E., p. 107. Colocaremos, em nota, as citações de Spinoza no original em latim, para um acompanhamento mais rigoroso. Assim, temos: *imo an aliquid daretur, quo invento et acquisito continua ac summa in aeternum fruere laetitia*

conhecer aquilo que, do ponto de vista aqui tratado, pode ser chamado de *sumo bem*<sup>7</sup>? O que o autor faz então é enumerar as formas que ele percebe ser as constituintes da nossa capacidade intelectual, para, a partir de um exame criterioso dessas formas, poder discernir a de fato mais útil para o fim proposto. Enfim, tentar descobrir a melhor forma de perceber a realidade e assim “*corrigir o intelecto, tornando-o apto a conhecer as coisas do modo que é preciso a fim de conseguir nosso intento*” (T.I.E., [18]).<sup>8</sup>

Essa análise das formas de conhecimento corresponde a um aprofundamento de Spinoza em sua natureza, na autoreflexão do intelecto. Faz parte do procedimento aprofundar o conhecimento da inteligência a respeito de si mesma. A tese defendida por Lívio Teixeira diz que se deve fazer isso justamente por não se possuir sempre, de fato poucas vezes, a ordem certa das coisas presentes ao intelecto. O que importa, de certa forma, é, a partir do que a consciência pode apresentar mais imediatamente sobre si mesma, chegar-se à ordem direita e definitiva, aquela capaz de fornecer a verdade das conexões entre as idéias. ( Cf. nt.03, p. 114).

Assim, Spinoza chega à distinção de quatro formas de conhecimento, ou *modos de conhecimento*<sup>9</sup>: *o primeiro* se dá por ouvir falar, ou seja, é um conhecimento que não se aproxima da causa determinante do objeto, pois se sustenta em convenções ou arbitrariedades. *O segundo*, por experiência vaga, tampouco se aproxima do conhecimento da causa, e se ampara na assunção de uma experiência singular como verdadeira, no caso de não haver outra que a contradiga. *O terceiro* entende a causa a partir do efeito ou de uma propriedade qualquer, agindo de forma muito geral e não

---

<sup>7</sup> Já nessa obra e nessa altura da argumentação Spinoza salienta a relatividade das noções de *bem* e *mal*. Aqui no nosso trabalho, a questão, por ser mais fundamental, será abordada em algum momento mais oportuno, conforme nosso sentido de coerência ache mais sensato.

<sup>8</sup> *...a d e m e n d a n d u m scilicet i n t e l l e c t u m , eumque aptum reddendum ad res tali modo intelligendas, quo opus est, ut nostrum finem assequamur.*

<sup>9</sup> Nas obras em que esse assunto é tratado, há variações entre o número e a designação exata dessas formas. Contudo, o conjunto das obras atesta bem a delimitação de cada uma, a qual permanece *essencialmente* intacta. Levaremos em conta a distinção, a ponto de descrevermos uma por uma as descrições referentes aos modos de conhecer na obra T.I.E, salientando que essa caracterização é refeita na *Ética* com os *gêneros do conhecimento*, três, mas que correspondem aos descritos acima.

obedecendo à ordem da natureza. Não há conhecimento da essência, o que apenas sucede no *quarto* modo, quando uma coisa é inteligida por sua própria essência ou por sua causa próxima.

Para se escolher o modo mais conveniente para o fim proposto, ou seja, a consecução do sumo bem, Spinoza enumera os meios necessários para tal fim. É preciso conhecer a nossa natureza e a natureza das coisas o melhor possível, para então deduzir as relações constituintes das coisas e saber o que mais convém ao quê, o que menos convém e as que não podem relacionar-se<sup>10</sup>. Conceber de maneira clara as potencialidades afetivas das coisas, o que podem ou não sofrer e aplicar esse conhecimento diretamente ao homem, de modo que a natureza humana seja percebida em sua potencialidade e assim se possa vislumbrar o ápice de sua perfeição.

Então, dados os fins<sup>11</sup>, qual o melhor meio ou modo de conhecer a ser aplicado? O fato é que nenhuma das formas, exceto a última, fornece o conhecimento exato requerido para tal. O conhecimento verdadeiro da essência de uma coisa exige o conhecimento da causa, a definição de uma coisa não reflete a verdade se não estiver conforme sua essência, e a essência de uma coisa criada depende de sua causa, ao passo que de uma coisa incriada apenas de si própria. Essa é a ordem das coisas fora do intelecto, e a seqüência das idéias que constituem o intelecto só é verdadeira se equivale a essa ordem, cabendo ao intelecto sua simples afirmação. O intelecto é a capacidade da afirmação das idéias.

A possibilidade do método aqui procurado tem uma particularidade que vale ser ressaltada: de certa forma semelhantemente a Spinoza, Descartes utiliza um dado interior para conseguir chegar às verdades mais claras. Esse dado é o pensamento,

---

<sup>10</sup> Como coisas de naturezas distintas, isso será visto melhor na parte concernente à ontologia.

<sup>11</sup> Esta nota é apenas para salientar que não se trata de uma finalidade natural, senão uma finalidade deliberadamente escolhida. Mais tarde, a questão da finalidade será abordada.

alcançado através da dúvida metódica <sup>12</sup>, pois se duvido de tudo, posso salvaguardar a existência certa da dúvida e, conseqüentemente, do pensamento, do qual a dúvida é um modo. Para o autor holandês, entretanto, a dúvida é notadamente dispensável. Para o francês, o *cogito* implica então a consciência de si: não somente existo porque penso, mas existo, enquanto pensamento, no exato momento em que penso meu pensamento. Sem esse fundamento assegurado puramente, a princípio, no sujeito, não seria possível iniciar a reflexão filosófica a respeito da verdade do mundo. Enquanto para Spinoza: “... não é necessário, para que eu saiba, que saiba que sei, e muito menos ser necessário que saiba que sei que sei...” (T.I.E., [34]. P. 115)<sup>13</sup>. Em que esses dois passos rumo à verdade são diferentes?

O que é um pré-requisito para Descartes, a consciência, para Spinoza se dá naturalmente pela formalidade da idéia, mas como veremos, é parte de um processo que passa pelas afecções do corpo e seu conhecimento. Para este, há duas facetas de uma idéia: a representativa, a que tem um conteúdo devido ao objeto ao qual representa, e que é chamado de conteúdo objetivo da idéia; e a formal, que toma a idéia como existente por si própria. Assim, a coisa e a idéia dessa coisa diferem em natureza, uma não podendo ser a causa da outra, como veremos mais propriamente na ontologia, e da idéia mesma posso formar uma segunda idéia, com sua essência objetiva e com sua essência formal, o que por sua vez possibilita uma outra idéia sobre esta, assim infinitamente<sup>14</sup>. “*Donde se segue, de novo, que para a certeza da verdade não*

---

<sup>12</sup> Na ordem das razões, ao menos, a dúvida deve ser levada a sério, sob o risco de cair-se na superficialidade ao tentar entender Descartes. Que ele já saiba que há verdades é, para nós, muito subjetivo para ser levado em conta aqui especificamente.

<sup>13</sup> ...*quod idem est, ac si dicerem, non esse opus, ut sciam, quod sciam me scire, et multo minus esse opus scire, quod sciam me scire;*

<sup>14</sup> Em uma passagem como essa, é bem notável a impregnação da metafísica spinozista já nessa etapa, a qual ele não considera como sua filosofia ainda. Referimo-nos à incomunicabilidade dos atributos e sua univocidade, os quais retiram da filosofia a causalidade entre objeto exterior e idéia. Uma idéia só pode ter como causa outra idéia. Simultaneamente, a univocidade garante a correspondência, não como critério de verdade, mas como atribuição a uma mesma realidade substancial.

*precisamos de nenhum outro sinal senão ter uma idéia verdadeira”*( T.R.E., [35], p. 116).<sup>15</sup>

Neste caso, a consciência é garantida pela formalidade da idéia. A certeza não é mais uma propriedade do intelecto, sim das idéias em si, ou melhor, a certeza é a própria essência objetiva da idéia, refletida e sentida como verdadeira (devido a isso, Spinoza, adiante, escreve sobre a idéia *reflexiva* do ser perfeitíssimo enquanto idéia mais verdadeira). Por isso a relevância de discernir a idéia verdadeira das de outro tipo, além de distinguir definitivamente entendimento e imaginação. A certeza plena não depende do sujeito que se reconhece como sujeito, pois este apenas irá percebê-la quando alguma idéia adequada estiver presente em seu intelecto, devido à essência objetiva. O que falta para Spinoza, após a constatação de que a certeza se apresenta por si mesma, sem necessidade de nenhum critério exterior, é o estabelecimento da ordem a ser seguida. Em posse de uma idéia verdadeira e levando em conta a capacidade do intelecto, que como veremos mais detalhadamente, consiste em afirmar as idéias das coisas, o método estabelece a ordem necessária para o conhecimento da verdade.

A pergunta seguinte é: de qual idéia verdadeira devo partir? Pelo que foi dito acima, já podemos perceber que a ordem das idéias, quando adequada, corresponde à ordem das coisas fora do intelecto, conforme estas se apresentem, *na ordem*, ao intelecto. O conteúdo objetivo das idéias é determinado pela realidade do que representam, e mesmo que a idéia tenha sua realidade formal, corresponde representativamente a um objeto<sup>16</sup>. Quanto mais realidade<sup>17</sup> uma coisa possui, mais realidade possui sua representação.

---

<sup>15</sup> *Unde iterum patet, quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam.*

<sup>16</sup> “A idéia não é outra coisa senão uma sensação” (T.I.E, 130), uma sensação que se destaca por seu caráter representativo.

<sup>17</sup> Ou perfeição. Identidade anterior a Spinoza, da qual Descartes se utiliza, e mais anteriormente os escolásticos.

O método só é possível a partir de uma idéia verdadeira. Uma idéia que derive de outra verdadeira, de forma necessária, será necessariamente verdadeira. O encadeamento entre as idéias deve reproduzir o encadeamento das coisas mesmo. E como tudo deriva de uma causa, toda idéia deve proceder de forma semelhante, cada uma com sua causa, mesmo que não se possa conhecer todas as causas de todas as coisas.

Assim, o conhecimento mais claro será aquele que represente o mais perfeito dos seres, o de maior realidade, ou seja, o conhecimento *reflexivo* desse ser é o mais perfeito. Conforme seu objeto, essa idéia será a mais real, ou perfeita, e é dela que se deve partir, em respeito ao método como sendo guiado pela norma de uma idéia verdadeira existente. Saliente-se mais uma vez: essa idéia deve ser o ponto de partida do método, e ele deve refletir o encadeamento real das coisas, reproduzindo *reflexivamente* a causalidade presente na natureza. O conhecimento adequado é genético, ou seja, procede da causa para o efeito, da mesma forma que Aristóteles<sup>18</sup> coloca na sua *Metafísica*, e grande parte da tradição ocidental admite. Para Spinoza, um dos fundamentos dessa doutrina é o que Descartes já antevira em forma de princípio: tudo o que existe tem uma causa, e nunca há mais perfeição no efeito que na causa. Toda a realidade de uma coisa, conseqüentemente de sua representação intelectual, advém da sua causa<sup>19</sup>, e a causa primeira é a que mais possui realidade, conferindo realidade,

---

<sup>18</sup> “Ora, maximamente cognoscíveis são os primeiros princípios e as causas; de fato, por eles e a partir deles se conhecem todas as outras coisas, enquanto, ao contrário, eles não se conhecem por meio das coisas que lhes estão sujeitas.” *Metafísica*, p. 11.

<sup>19</sup> Maria Luísa Ribeiro sintetiza bem a ligação necessária entre causa e efeito numa esfera de imanência com as seguintes palavras: “Nós próprios, enquanto constituintes desse atributo (o pensamento), mediatamente, através de nossa participação no entendimento divino que é uma sua afecção, nós próprios somos obrigados a pensar segundo uma certa ordem. A sua descoberta dá-nos a posse do real. A gnosiologia leva a uma ontologia”. In AAV, *Ao encontro da Palavra. Homenagem a Manuel Antunes*, Lisboa, Faculdade de Letras, 1986. Além disso, é perceptível também a fundamentação imanentista da ordem necessária do conhecimento verdadeiro, assim como a ligação estrutural da teoria do conhecimento e a ontologia.

essencial e existencialmente, a tudo. Isso prova a necessidade do método, mas, não ainda, a absoluta necessidade da natureza. Mas por enquanto é o que nos interessa.

## **1.2. Das idéias verdadeiras e outros tipos**

Neste ponto, já devemos saber em que consiste o método procurado por Spinoza. Mais uma vez: a importância desse estudo se deve ao fato de que o conhecimento, como seu procedimento, é fundamento da realidade afetiva e de seus graus de perfeição. Da forma como são abordadas no *Tratado Breve*, e já de acordo com a necessidade de se conhecer pela causa, as paixões são derivadas conceitualmente das formas do conhecimento. Proporcionalmente ao grau de realidade que uma determinada percepção alcance (para prosseguir com o vocabulário do T.I.E), os afetos serão ativos ou passivos, seguindo um caminho que a natureza humana, parte da natureza toda ( mais adiante, Deus), trilha pela necessidade de sua existência e de sua essência, orientada pelo *desejo*, essência do homem.

Com a consciência de que o método se guia pela norma de uma idéia verdadeira existente, a qual dará origem a outras idéias verdadeiras, e que a melhor idéia para se iniciar o método é a mais perfeita de todas, ou a que representa o mais real e o mais simples (uma idéia simples não pode ser falsa) dos seres, partimos para a distinção entre idéia verdadeira ou ficção, ou entre aquela e a falsa, ou as duvidosas. Reproduzo um trecho em que Spinoza, após ter fincado a base do método, antecede o rumo da investigação a partir de agora:

Para fazê-lo bem, o método deve fornecer o seguinte: primeiramente, distinguir a verdadeira idéia de todas as outras percepções, coibindo a

mente para que não se ocupe com estas. Em segundo lugar, dar as regras para que percebamos segundo tal norma as coisas desconhecidas. Em terceiro lugar, estabelecer uma ordem a fim de não nos cansarmos com inutilidades.<sup>20</sup>

Então se mostra fundamental saber reconhecer uma idéia verdadeira, ao mesmo tempo em que se a distingue das fictícias, falsas ou duvidosas. Conforme avancemos nesta exposição, entenderemos que, em posse de uma idéia verdadeira, não há realmente como a supor falsa, ou fictícia, pois a verdade é norma de si mesma. Por isso Spinoza se limita a descrever o que são essas outras idéias,

A idéia fictícia refere-se a algo que existe ou a alguma essência, e em primeiro lugar tratamos da que se relaciona com a existência. A idéia fictícia versa sobre o que é possível, ou seja, o que para um homem não é tido nem como necessário, aquilo cuja essência envolve o existir, nem como impossível, aquilo cuja essência contradiz a existência. Isso porque não se pode fingir acerca do que é necessário ou impossível, pois a ficção monta suas idéias aleatoriamente, com elementos que apenas se concatenam quando um homem os junta deliberadamente.

Quando alguma coisa é possível para o entendimento, significa que se desconhece a necessidade, ou a causalidade eficiente que torna impossível ou necessária a existência dessa coisa. Para Spinoza, de acordo com seu necessitarismo, não pode haver, de fato, o possível, termo que apenas designa a ignorância em relação à causa ou à essência. Se o conhecimento segue a cadeia na qual as coisas estão imersas, a necessidade de algo ser causado, ou sua impossibilidade, é concebido conforme sua situação ontológica, o que implica que entre o ser e o não ser não há meio termo.

---

<sup>20</sup> CF.T.R.E., [49], p. 120. *Quod ut recte fiat, haec debet methodus praestare: primo veram ideam a ceteris omnibus perceptionibus distinguere, et mentem a ceteris perceptionibus cohibere; secundo tradere regulas, ut res incognitae ad talem normam percipiantur; tertio ordinem constituere, ne inutilibus defatigemur.*

Essa situação de ignorância sobre algo se dá muito, pois se liga à possibilidade, quando se concebe muito geralmente o objeto. Quando se procura conhecer através de conceitos abstratos, foge-se das idéias, sempre singulares, pois que representam algo existente singularmente. Assim, não se pode fingir, em posse da verdadeira natureza de Deus, que ele não existe.

Agora das ficções que versam sobre a essência. Quanto menos se entende, pelo que ficou demonstrado aqui, mais se pode fingir sobre algo. A partir do instante em que se entende, não se pode mais fingir. Uma idéia simplíssima, como a de Deus, por exemplo, não pode ser objeto de ficção, visto que dela se tem sempre uma concepção clara e distinta e não é nunca concebida por partes, senão inteiramente. Quando ocorre então de ser uma idéia composta, conseqüentemente podemos separar seus elementos, simples, e analisá-los separadamente, obtendo de cada elemento a clareza e a distinção necessárias para a formação de uma idéia adequada. Uma idéia só não é verdadeira quando não é simples e sua essência não é concebida por inteiro no entendimento. A ficção, então, não tem como referir-se a uma idéia simples, verdadeira sempre.<sup>21</sup>

Quanto à essência, basta então olhar para a ordem da natureza. Enquanto a existência é ligada à duração, e só nesse sentido se pode falar de contingência, a essência liga-se à eternidade, que é a ausência de duração, e que envolve coisas que não são percebidas através do tempo. Toda essência é eterna. Por isso que a única existência necessária é a da causa de si, cuja essência identifica-se com a existência. Mas se conseguimos conceber a ordem eterna da natureza, reiteramos o que foi afirmado acima, de que não existe contingência ou possibilidade na natureza, mesmo que nas coisas

---

<sup>21</sup> Mais uma vez salientamos uma semelhança e uma diferença essenciais entre Descartes e Spinoza: a idéia simples, para o primeiro, sempre é verdadeira, mas num primeiro momento, antes da demonstração efetiva da existência de Deus e a determinação de suas propriedades (bondade, veracidade, etc), não passa de uma verdade subjetiva, já que Deus é uma ponte correspondencial entre o pensamento e a verdade. Não que Spinoza não precise de Deus, mas sua metafísica exclui a verdade como correspondência, e a consciência de uma idéia, acompanhada da afirmação de sua essência no intelecto, já fornece toda a certeza necessária para o prosseguimento da investigação, como argumentado acima.

singulares a existência não coincida com a essência. Pois se tudo é necessário, como pode ser que não exista essa identificação (entre essência e existência)? Porque essas coisas não existem por si, e sim por alguma causa fora de si.<sup>22</sup> Aqui recorreremos à explicação dos *Pensamentos Metafísicos*, para nós uma das mais claras em relação ao assunto.<sup>23</sup>

É no capítulo III dessa obra que é discutida a possibilidade, a contingência e a necessidade. Percebemos por aqui, também, como Deus é a causa de tudo e como tudo, em essência e em existência, depende de Deus. Diz-se, então, que somente Deus tem a *existência* necessária, independente de causas exteriores. O que não é Deus, ou seja, as coisas criadas, dependem ontologicamente dele. Só se pode falar em contingência das coisas criadas se não se olha para suas essências, que dependem das leis eternas da natureza, enquanto suas existências dependem da série e da ordem das causas (C.M., 41).

Do ponto de vista da essência, a necessidade é absolutamente compreensível. Elas são eternas, não estão no tempo, e mais tarde, veremos como a razão concebe as coisas sob um aspecto de eternidade (*sub specie aeternitatis*). Desde sempre, para falar de forma pouco rigorosa conceitualmente, as leis da natureza estão formuladas, todas as suas manifestações, expressões que se desenrolam na existência, percebidas por nós causalmente, embora sejam distintas das essências, não existem sem elas. Enfim, só há contingência ou possibilidade se se desconhece a necessidade da essência ou a necessidade da causa.

---

<sup>22</sup> Palavreado perigoso, pois separa Deus de suas afecções. Contudo, temos em mente o primeiro axioma da primeira parte da *Ética*: “*Tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa*”. No texto original: *Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt*.

<sup>23</sup> Posso me sustentar com essa obra? Cremos que sim. Embora seja uma obra dirigida ao pensamento de Descartes (apêndice aos comentários que faz Spinoza da filosofia cartesiana, *Princípios da Filosofia Cartesiana*), não se pode desdenhar que Spinoza compartilha muitos conceitos com ele. Além disso, a própria tradutora, Marilena Chauí, admite haver pensamento (ao menos uma tendência, podemos notar) spinozista no meio disso tudo. Outra: se em nada uma tese dessa obra contradiz a “obra” spinozista propriamente dita, por que não as assumir, nem que temporariamente?

Assim, não se tem como confundir uma idéia verdadeira com uma fictícia quando se tem em vista que a primeira, quando se deduz dela outras idéias, dá origem a outras idéias verdadeiras, conforme a ordem real das coisas. O que não ocorre com as ficções. Além disso, podemos sempre prestar atenção às idéias simples, aos elementos componentes (quando se trata de uma idéia composta, como são as ficções) dessa idéia e então não será possível tal confusão, pois que uma idéia simples é sempre verdadeira, sempre se apresenta de forma íntegra ao intelecto, e reflexivamente seu conteúdo objetivo atesta toda sua veracidade.

Podemos agora trabalhar as idéias falsas. Isso para que nunca se caia no erro de se tomar uma idéia falsa como verdade, impedindo dessa forma que a ordem necessária das coisas, um dos fundamentos do método, seja violada. As idéias falsas, diferentemente das ficções, supõem o assentimento da vontade. Não são concatenações feitas deliberadamente por um sujeito pensante, sim idéias mutiladas que são tomadas como verdadeiras, completas, sem o serem de fato. É nas próprias idéias que existe a diferença entre a verdade e o erro, e a percepção disso depende unicamente da *ação* do intelecto. Ação, porque na filosofia de Spinoza não há intelecto passivo, aquele que apenas concebe, como em Descartes.

Um parêntesis em relação, mais uma vez, à filosofia cartesiana. Na quarta meditação, Descartes tem como objetivo encontrar as causas do erro, questão fundamental, visto que a essa altura Deus já está demonstrado com todas as suas propriedades. E uma delas é a bondade absoluta. Surge então a pergunta: se Deus é perfeito e bom, e ao mesmo tempo é causa de tudo, como podemos errar? Deus é causa do erro? Semelhantemente à questão da teodicéia, o problema está em que isso feriria a dignidade divina, fazendo-o causa erro (mal). E semelhantemente também à solução da

teodicéia, Descartes toma como função de sua filosofia<sup>24</sup>, nessa quarta meditação, salvaguardar Deus do erro, o que faz, principalmente, da seguinte forma.

Há duas faculdades distintas do pensamento, a vontade e o intelecto; a primeira com a capacidade de afirmar ou negar aquilo que é dado ao pensamento pela segunda. O que quer dizer que o intelecto só concebe os objetos, não cabendo a ele nenhum juízo<sup>25</sup>. Ao contrário, a vontade é a faculdade do juízo, e para que ela possa formular alguma afirmação ou negação a respeito de um dado objeto, antes o intelecto tem de perceber o objeto. Perceber, somente. Dessa perspectiva, a verdade ou o erro dependerá de como se dá o conhecimento da idéia, clara ou não, e da vontade, na medida em que pode suspender seus juízos, o que deve ser feito quando o intelecto não concebe a coisa de forma clara e distinta, o que acontece às vezes porque, ao contrário da vontade, o intelecto não é uma faculdade que se estende infinitamente. O erro depende da relação entre essas duas faculdades. A partir disso, compreende-se como muitas vezes ajuizamos acerca de coisas que não concebemos claramente, ou que nem podemos conceber dessa forma. A vontade é uma faculdade absoluta. Pode afirmar ou negar independente de ser clara ou não a concepção do entendimento, que tem seus limites demarcados, sua potência definida. O erro é possível devido a essa diferença entre as duas faculdades, à passividade do intelecto<sup>26</sup>, à atividade da vontade, e a maior extensão da vontade em relação ao intelecto. Ela pode se estender para além da capacidade compreensiva do entendimento, e, nesse ponto, seus juízos podem ser falhos, ou melhor, falsos.

A falsidade, então, para Descartes, tem seu fundamento nessa distinção real entre as duas faculdades mencionadas. Sutilmente, dada toda a diferença entre as

---

<sup>24</sup> Teoria que também se encontra nos *Princípios da Filosofia*, art. 29.

<sup>25</sup> Para Spinoza a idéia em si já envolve o juízo. Cf. (EII49, esc.)

<sup>26</sup> Para Marilena Chauí, "... Descartes deixa toda a atividade de afirmação ou de negação por conta da vontade, no juízo." *A Nervura do Real*, p. 547.

perspectivas desses dois autores, podemos vislumbrar algo semelhante. Para Descartes, o intelecto, mesmo passivo, e aí consiste a principal diferença, não fornece idéias falsas. Nessa teoria, basta que sempre ajuizemos somente sobre o que é claro e distinto. Com esses critérios preenchidos, a idéia necessariamente será verdadeira. Tal qual para Spinoza, porque para ele também, mais uma vez, toda idéia clara e distinta é verdadeira, embora as razões fundantes sejam outras. Ou seja, não existe falsidade do ponto de vista ontológico. A falsidade, para nós, é uma idéia mutilada, confusa, que não se apresenta na íntegra ao intelecto. Dentro da cadeia que constitui a ordem necessária das coisas, a falsidade é um entrave nessa ordem. Demarca a potência do intelecto, que em si apenas concebe verdades. Nesse ponto, errar provém do fato de tomarmos <sup>27</sup> (imaginarmos) como verdadeira uma idéia que não é simples e nem composta de idéias simples, cujo entendimento se dá sempre afirmativamente. Para Spinoza, “... o que constitui a forma do conhecimento verdadeiro há de procurar-se no próprio conhecimento e deduzir-se da natureza do intelecto.” (TIE [71]).<sup>28</sup>

Em outras palavras, tomar como verdadeiro o que não o é significa afirmar sobre algo alguma coisa fora do conceito formado por nós do objeto. Dentro da área que marca o conceito formado de alguma coisa, compreendido conforme sua idéia clara e distinta, tudo o que for afirmado é necessariamente verdadeiro, ou seja, o conteúdo objetivo da idéia, se refletido, conforme as prerrogativas desse método que é reflexivo,

---

<sup>27</sup> Tal maneira de expressar-se pode parecer confusa. Não queremos significar com isso uma tomada no sentido puramente volitivo, distinto da pura concepção da idéia, que é a tese contrária à qual nos apegamos. Queremos significar a ausência de uma outra idéia que mostre a parcialidade da primeira. Com um exemplo tão simples quanto eficaz, Boutroux explica a situação: “*Supõe-se por exemplo, uma criança que represente um cavalo e nada mais. Como poderia ela não concluir que o cavalo está presente? Evidentemente, para que possa conceber alguma dúvida sobre a existência desse cavalo, é necessário que ela percebesse outras coisas cuja existência não lhe pareça compatível com a do cavalo. Mas se nada vier adverti-la de que a idéia que ela tem do cavalo não é uma idéia adequada, ela não saberia duvidar que o objeto dessa idéia esteja realmente presente.*” P. 103.

<sup>28</sup> *Quare id, quod formam verae cogitationis constituit, in ipsa eadem cogitatione est quaerendum, et ab intellectus natura deducendum*

afirma toda sua realidade formal, e, conforme mais realidade tenha o objeto, mais real será seu conteúdo objetivo presente no entendimento humano.

Se afirmamos, pois, algo mais do que o contido no conceito da coisa, indicamos os limites de nossa percepção: temos em mãos, nesse caso, não mais idéias claras, simples, contudo idéias mutiladas, provenientes de percepções menos perfeitas do ponto de vista da realidade formal refletida na realidade objetiva, o que acentua a necessidade da distinção entre os modos de percepção, e principalmente entre o entendimento e a imaginação. A idéia falsa, assim como a ficção e, mais adiante, a idéia duvidosa, provém da ação imaginativa, mesmo que o intelecto também aja no mesmo objeto. Se aplicamos a imaginação sobre algo e daí concluimos que há verdade, temos então uma idéia falsa, pertencente a uma ordem que não é a do intelecto e das coisas na natureza, mas a da imaginação, enfim, uma outra ordem, que segue as vicissitudes dos elementos corporais, pois são provindos da imaginação.

Ainda dentro do que queremos mostrar sobre a necessidade do intelecto e de sua potência, e que estamos chamando de necessidade do conhecimento, discutiremos agora um pouco a respeito das idéias duvidosas. A princípio, Spinoza afirma não haver na própria idéia nada que justifique uma dúvida a seu respeito. Como por exemplo, podemos duvidar do tamanho do sol visto pelos nossos sentidos enquanto não sabemos *como* os sentidos podem enganar, ou seja, não temos um conhecimento exato da natureza de nossas sensações. Caso contrário, caso tenhamos um conhecimento adequado de como agem nossos sentidos, e em que medida eles podem nos enganar, não teremos dúvida nenhuma a respeito das dimensões do sol. O que lembra a hipótese do Deus enganador de Descartes, lembrança que o próprio Spinoza ressalta. Se voltarmos ao autor francês, veremos que ele lança mão dessa hipótese num momento em que tenta tornar a dúvida de fato hiperbólica; já abrangendo os sentidos, que em si já

são motivos de dúvida, e depois do argumento do sonho, algo sobra que ainda não pode ser posto em xeque por esses critérios, que sejam, as figuras matemáticas, os elementos que constituem a realidade sensível. É aí que Descartes lança mão do argumento do deus enganador, que nos enganaria a respeito daquelas coisas que temos como certas, dado seu poder infinito. Semelhante ao exemplo fornecido acima a respeito do sol, presente na página 130 da nossa edição do T.I.E., Spinoza pensa solucionar o problema com a clareza de uma idéia: quem tem uma verdadeira idéia de Deus não pode em hipótese nenhuma crer na possibilidade de um deus enganador. Assim, nenhuma dúvida pode surgir devido a essa possibilidade de sempre estarmos sendo enganados por um ser onipotente e malicioso.

No que concerne à dúvida então, a análise da ordem certa das coisas impede sua emersão na mente humana. Da mesma forma que a idéia falsa, a dúvida surge de uma incompletude da idéia; e, em vez de tomar como verdadeiro o que não o é, suspendemos o juízo diante da imperfeição desse conhecimento. Aqui podemos reafirmar que todas essas idéias investigadas, contrariamente à idéia verdadeira, quais sejam, a ficção, a falsa e a duvidosa, têm sua origem na imaginação, ou na mescla entre imaginação e entendimento, quando a alma é passiva, sendo determinada total ou parcialmente por elementos exteriores, enquanto a idéia verdadeira é determinada completamente pela potência interna do intelecto, caso em que a alma é completamente ativa, agindo de forma necessária, conforme a ordem incoercível das coisas fora dele, agindo como um “*autômato espiritual*”.<sup>29</sup>

A importância da distinção entre entender e imaginar vai percorrer toda a *Ética*, não se resume à questão de formulação do método; encontramos um exemplo mais claro disso nas palavras de Paul Wienphal<sup>30</sup>, em um capítulo dedicado à servidão humana. Ele

---

<sup>29</sup> No texto original: *automatum spirituale*, [85].

<sup>30</sup> *Por um Spinoza Radical*, p. 123.

faz uma diferença que mais tarde se tornará basilar para nós, entre afetos<sup>31</sup> passivos e afetos ativos. A seguir afirma: "A distinção entre os dois é comparável à existente entre imaginação e entendimento"<sup>32</sup>. Citar essa distinção a uma altura em que são abordadas as paixões humanas para nós é exemplar em relação à ligação estrutural entre a epistemologia e a ética spinozistas, e, especificamente, entre as formas de entendimento e o caráter mais ou menos necessário, *do ponto de vista da razão*, dos afetos que constituem a ética propriamente dita. Como salientamos, as idéias fictícias, falsas e duvidosas se originam na imaginação, o que não implica necessariamente um não ser, mas implica que se toma como inteligido algo apreendido pela imaginação. No caso da falsidade, Spinoza defende a não existência do falso enquanto ser, somente enquanto privação. Em Deus, como mais tarde poderemos entender melhor, todas as idéias são adequadas, não havendo uma sequer que em sua natureza seja imperfeita. Para nós reside aí um nó que é muito interessante, não só para o que pretendemos demonstrar, mas para o sistema de Spinoza: um nó que une a teoria do conhecimento e a ontologia, com seus desdobramentos teóricos na análise dos afetos. Assim, o escopo principal dessa parte foi o reconhecimento das idéias que em nós provêm unicamente do intelecto, diferenciando-as das oriundas da imaginação, ao mesmo tempo em que se fornece as propriedades dessas duas esferas cognitivas, realizando assim uma distinção que é o cerne do desse nó acima mencionado.

---

<sup>31</sup> O autor usa, no texto, o termo *afecção*. É uma recorrência quando se trata de Spinoza a confusão entre *afecções* e *afetos*, o que, de certa forma, é ininteligível, já que a *Ética* utiliza dois termos latinos diferentes para essas formas (*affectio* e *affectus*). Como esse assunto, sem embargo, mantém uma relevante importância, tratá-lá-emos com mais esmero quando assim for exigido.

"La distinción entre las dos es comparable a la existente entre imaginación y entendimiento" (Tradução nossa). Nas palavras de Spinoza: "O escopo, pois, é ter idéias claras e distintas, tais, a saber, que provenham da pura mente e não de movimentos fortuitos do corpo". (TIE [91], p. 133). *Scopus itaque est claras et distinctas habere ideas, tales videlicet, quae ex pura mente, et non ex fortuitis motibus corporis factae sint.*

### 1.3. A realidade das definições

Sob certo ângulo, no que se resume à continuidade teórica, podemos encarar a *Ética* como uma obra conjunta ao T.I.E. Embora a necessidade, conceito ao redor do qual sustentamos grande parte de nossa argumentação, seja mais propriamente trabalhada na metafísica, não há a possibilidade de se desprezar suas manifestações epistemológicas. Basta que tomemos como exemplo a forma em que foi produzida a *Ética*; para sua construção, não podemos prescindir do que já sabemos a respeito da realidade formal de uma idéia, ou de sua existência independente do intelecto. E de sua representação objetiva no entendimento. E da relação entre essas duas instâncias.

O que isso tem a ver com a estrutura da *Ética*? Um dos elementos ao qual nos referimos é a própria definição, por enquanto independente do conteúdo aplicado. Acima, de passagem, mencionamos que a *Ética* inicia com uma definição, no caso a de *causa sui*. Não é desproposital essa forma, e se a definição não exige uma demonstração, ao contrário do que se verifica com uma proposição<sup>33</sup>, é porque toda sua carga ontológica já foi traçada anteriormente, no TIE, e só se é permitido prosseguir nas conclusões que se sucedem devido à realização prévia de uma investigação sobre as condições da definição, sua formulação e seu alcance.

Enfim, quando pegamos a *Ética* e pretendemos, sob algum motivo, compreender a pretensão de realidade presente nesse escrito, temos de recorrer a alguns pressupostos fora dela, e que tem sua importância manifesta na grande nota primeira feita pelo tradutor de nossa edição portuguesa desse livro, Joaquim de Carvalho, que tenta detalhar o que é uma definição, quais as suas facetas e porque Spinoza lança mão delas na execução de seu trabalho. Sem esse apelo às condições da definição torna-se mais

---

<sup>33</sup> Cf. Pascal, *De L'esprit géométrique*, p. 349, onde ele explica o que entende por definição e de como ela não necessita de demonstração, diferentemente de uma proposição.

improficua a leitura dessa obra, tanto como seu comentário, sob o risco de cairmos em contradições insolúveis ou de não darmos conta do peso de sua teoria, conforme uma noção sistemática (embora, infelizmente, isso seja mais natural do que desejamos, principalmente pela densidade do autor, como também por suas inovações relativas às metafísicas anteriores).

Essa pequena investigação é uma continuação natural do que vimos até aqui, e é um desenvolvimento do que podemos entender por idéia na filosofia de Spinoza, também como se dá a idéia quando verdadeira, tanto em relação à essência, como em relação à existência, no caso da *causa sui*, cuja essência se identifica com a existência. Veremos também, já apoiados na *Ética*, a relação entre a realidade objetiva de uma idéia e sua realidade formal, e como uma definição é mais real quando se aplica a uma maior realidade formal.

Conhecer as condições de uma definição é um passo fundamental para se adentrar na ontologia propriamente dita. Para o conhecimento de alguma coisa, é necessário que se a conheça por sua essência simplesmente ou por sua causa próxima, no primeiro caso quando se tratar da causa de si, cuja essência envolve a existência e que exclui qualquer causalidade exterior, e no segundo caso quando se tratar de algo criado, cuja concepção e existência não dependem unicamente de si, mas de uma causa exterior. É pela causa que conheceremos verdadeiramente as coisas.

Outro fator importante nesse aspecto, é que não se defina com vistas a um conceito universal, uma abstração, pois uma definição deve se referir a uma essência particular afirmativa, condição indispensável para uma verdadeira definição. Quando acompanhamos as definições dadas pela *Ética*, podemos perceber que esses são os critérios utilizados por Spinoza. Por exemplo, adiantemos a primeira definição, a da já citada causa de si: “*Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve a existência;*

*ou por outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.*”(EI,def.I).<sup>34</sup>

Agora analisemos essa definição e concomitantemente vejamos os requisitos dados por Spinoza para uma boa definição de uma coisa criada. Num primeiro momento, essa definição exclui toda causa, a não ser aquela que se explica pela própria natureza desse ser, o que significa que para existir e para ser concebido a causa de si não necessita de nada além de sua natureza, de seu ser. A causa de si é inteligível por si mesma. Num segundo momento, contínuo ao primeiro, a pergunta pela existência da coisa já deve ser respondida na definição, de forma que não possa, a causa de si, ser concebida senão como existente. Há também o relevante fato de que Spinoza não usou aí termos abstratos para definir a coisa criada, o que em suas palavras foi expresso na proibição do uso de substantivos que possam ser adjetivados. Por último, dessa definição devemos poder concluir as propriedades dessa coisa, que notaremos como necessidade absoluta, eternidade, e outros próprios.<sup>35</sup>

Agora analisemos uma definição de uma coisa criada: “*Por modo entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido*”(EI, def. V).<sup>36</sup> Nesse caso, a definição abarca a causa próxima da coisa, ou seja, a gênese da coisa. Um segundo requisito, presente nessa definição, e também na primeira vista acima por nós, é que todas as propriedades dessa coisa possam ser deduzidas a partir da definição dada.

Vale mais uma vez frisar: quanto mais distinta e simples a idéia, mais inteligível, ou melhor, verdadeira, ela será. Em outros termos isso significa procurar sempre

---

<sup>34</sup> No texto original: *Per causa sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi, nisi existens.*

<sup>35</sup> Ao contrário dos atributos, que expressam a essência da substância, os próprios podem ser ditas propriedades, mas não essenciais. A distinção é feita no B.T., Cap. 3 da primeira parte, p. 79.

<sup>36</sup> No texto original: *Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.*

trabalhar com definições de coisas particulares<sup>37</sup>, evitando ao máximo abstrações. Contudo, isso não implica que se trabalhará com os seres móveis, pois, em se tratando de definição, deve-se aplicá-la às essências, que são eternas e fixas.

Levando em conta que a série correta das coisas do intelecto deve reproduzir a ordem da natureza fora do intelecto, é de extrema importância, para o prosseguimento da investigação filosófica, e aqui o método já se encaminha mais diretamente com o que Spinoza, no TIE chama de sua filosofia, que a primeira idéia a ser investigada seja a que é causa de todas as outras, ou a que contém mais realidade objetiva, conforme sua realidade formal. Dessa forma, a união entre as idéias se dará de forma clara, e também se fará a conexão entre seres reais, que não advém de um processo abstrativo. Assim, podemos compreender como na *Ética* Spinoza afirma que podemos ter idéias verdadeiras sobre modos que não existem, já que, mesmo sem ter uma existência fora do intelecto, suas essências são eternas, e estas são envolvidas por outras coisas as quais podem ser compreendidas pelo entendimento.

É a partir daqui que podemos conceber como se dá a ordem de exposição da *Ética*, que se pretende a reprodução da ordem real das coisas fora do entendimento, ou seja, reproduzindo a necessidade real da natureza, desde sua causa primeira até os modos particulares que são as modificações da substância única, como veremos. Desde seu início até o fim, tal obra apenas trabalha com a necessidade, e desde sempre essa necessidade está determinada pela atualidade infinita de Deus ou Substância, concebido sempre na eternidade. Mesmo que Spinoza tematize os seres modais, ele o faz dentro da perspectiva da eternidade, afirmando as essências particulares em detrimento das imagens e das existências, que não dependem exclusivamente de si.

---

<sup>37</sup> Assim como para Aristóteles, a realidade se encontra nos seres particulares, só os indivíduos são reais. Aqui, a substância é também, do ponto de vista das idéias, um indivíduo. Um todo individual e eterno.

O próprio tempo é um ente de razão, ou seja, uma abstração fabricada pela razão para medir a duração, que é a forma pela qual percebemos os modos da substância. Todos esses temas são tratados de forma direta nos *Pensamentos Metafísicos*. Se desenvolvermos diretamente essa temática, que não é nossa intenção, chegaremos à impossibilidade de um conhecimento direto das coisas através das palavras. Seria como que adentrar, de forma mais profunda, no que é a fruição imediata de um objeto, mesmo que formalmente não haja divisão entre sujeito e objeto na filosofia spinozista. Seria adentrar no modo de conhecimento chamado de intuição, que é a forma pela qual conhecemos Deus. No *Breve Tratado*, daqui para frente B.T., Spinoza argumenta que a razão procede da causa para o efeito: o conhecimento de algo se dá pelo conhecimento de sua causa. Mas, e vale lembrar que na *Ética* esse argumento não existe, se Deus não tem causa externa, apenas podemos conhecê-lo de maneira imediata, sem nenhum meio pelo qual possamos apreendê-lo.<sup>38</sup>

Como já avisamos acima, não vamos tratar diretamente dos temas da eternidade e da duração, o que por si só daria uma dissertação, mas não podemos prescindir do significado dessas esferas no que se refere à inteligibilidade do real, e mais ainda quando falamos de uma realidade que é conhecida por diversos meios (os gêneros ou modos do conhecimento), e que intelectivamente dissocia a Substância de suas modificações. Afirmamos intelectivamente porque é um pressuposto fundamental para o que pretendemos a unidade radical do todo, da substância, de Deus, da Natureza.

A unidade, já pressentida pelo T.I.E, mas não aprofundada porque não se trata de uma obra sobre ontologia, merece uma atenção muito especial, visto estar esse conceito imbricado ao conceito de necessidade, e a primeira parte da *Ética* tem como uma de suas funções primordiais justamente a demonstração da unidade e da necessidade

---

<sup>38</sup> “Ahora bien, dado que Dios es causa primera de todas las otras cosas, el conocimiento de Dios está, por su propia naturaleza, antes del conocimiento de las otras cosas, puesto que el conocimiento de todas éstas debe derivarse del conocimiento de la causa primera.” BT, II, cap. 5, p.113.

divinas, ponte indispensável para um tratamento coerente das paixões que afetam o homem e determinam seu modo de agir. Epistemologia e ética são inseparáveis para Spinoza, o que é atestado pelo fato de, na segunda parte da *Ética*, serem retomados os tipos existentes de conhecimento, ou melhor, as formas por que se dá o conhecimento. É marcante aqui justamente como o *conhecer* é determinante do *agir*.<sup>39</sup> Essa primeira parte do nosso escrito teve essa função. Além de tentar fundamentar o que virá sob o manto da ontologia, e que veremos não ser separada da ética por uma fronteira que seja clara, discernível a ponto de poderem vir em obras distintas.

Não queremos, de forma alguma, delinear um caminho que seja único para a abordagem dos temas spinozistas, em particular o de nossa atenção neste trabalho, mas simplesmente justificamos um dos caminhos que podem ser adotados para a penetração no sistema. De fato, nossa abordagem não pode ser limitada em termos antropológicos, porque para nós o próprio Spinoza imbricou tanto suas temáticas que em um trabalho mais amplo só encontramos uma fundamentação razoável quando notamos a interconexão de todas as camadas disciplinares do estudo spinozista. Além disso, uma moral, no sentido em que será determinada no desenrolar deste trabalho, faz parte de uma análise ontológica, assim como também a ética. Isso afirmado, podemos adentrar na ontologia propriamente dita.

---

<sup>39</sup> Paul Wienpahl escreveu: “*Las ideas verdaderas son Afecciones o modos de comporta-se*”p. 133.

## Cap. 2. Unidade e Necessidade da Causa Primeira

O *Tratado da Correção do Intelecto* é uma obra inacabada. Em suas últimas linhas, Spinoza tenta chegar a uma definição de intelecto, dentro dos critérios expostos de uma definição. Para o tradutor e comentador de nossa edição dessa obra, Carlos de Lopes Matos, após alcançar esse objetivo, o autor estaria finalmente em posse da idéia do ser perfeitíssimo e a *Ética* daria seu prosseguimento natural na forma da exposição geométrica. De certa forma, torna-se desnecessária essa suposição na medida em que o ponto principal já fora tocado quando se discutiu a realidade da idéia e as condições para a verdadeira definição. Desse ponto de vista, podemos considerar o T.I.E. como uma obra logicamente concluída.

E é pela definição de *causa sui* que encontramos a manifestação da idéia do ser perfeitíssimo como idéia primeira no entendimento, causa de todas as outras idéias, pelo viés lógico; e pela correspondência lógico-ontológica que estrutura a filosofia aqui estudada, esse ser também é, pela sua definição dada, o primeiro em termos de causalidade. A demonstração, pois, da necessidade interna desse ser, e, depois disso, sua imposição como causa imanente, em detrimento de uma causalidade transitiva, vai culminar, na área que demarca e caracteriza nossa investigação, na necessidade de tudo aquilo que existe, mesmo em formas particulares de existência<sup>40</sup>.

Dessa necessidade interna da definição da *causa sui* decorrerá também sua unidade. Na verdade, não se trata bem de uma anterioridade lógica do conceito de necessidade. Os dois conceitos se complementam, e assim a necessidade absoluta da

---

<sup>40</sup> Ao fim da primeira parte da *Ética*, na tradução portuguesa, Joaquim de Carvalho acrescenta algumas notas complementares. Aqui nos interessa o primeiro parágrafo da primeira nota, o qual reproduziremos, pois tem um poder de síntese que expressa muito daquilo que queremos dizer: “*Esta definição (a de causa de si), ..., tem na Ética função capital, designadamente na prova ontológica da existência de Deus...se porventura não for preferível dizer-se com mais alcance e profundidade, que é uma das noções primárias e fundamentais inerentes à própria estrutura do sistema.*” P. 207.

existência e da essência da causa primeira decorre também de sua unidade, ou seja, da impossibilidade de qualquer determinação exterior em relação à causa primeira, já que, pelo que veremos, inexistente qualquer exterior.

Pelo que já expusemos, podemos saber que a definição não explica em si as propriedades da coisa definida, mas que tem de abrir o caminho para a conclusão de todas essas propriedades. Na primeira definição da *Ética*, que transcrevemos acima quando tratávamos das condições de definição de uma coisa criada, temos diante dos olhos a descrição da essência daquilo que é chamado de causa de si, e que por essência existe. Na verdade, se pensarmos mais rigorosamente, a existência equivale, nesse ser, à essência, pois na causa de si a essência envolve (*involvit*) a existência, e sua natureza não pode ser concebida de outra forma senão como existente. Porque ela apenas depende de si própria para existir. Ela é causa de si mesma. É o único ser que tem sua existência decorrente diretamente de sua definição.

Outra definição fundante é a de substância<sup>41</sup>. Nos *Princípios da Filosofia*, Descartes dá uma definição similar da substância<sup>42</sup>, salientando sua independência ontológica, pois ela não depende de nada para existir, a não ser de si mesma. *Em si*, a substância já encontra sua razão de ser, além de seu conceito ser independente também em relação a causas externas, o que quer dizer que para sua concepção não se tem necessidade de nenhum outro conceito. Dentro da perspectiva que levantamos aqui, da ordem a ser seguida no pensamento, a substância se insere no início da investigação: ela corresponde ao primeiro ser existente, à causa de si. Na *Ética*, é a terceira definição do livro.

---

<sup>41</sup> No texto original, a substância é definida da seguinte forma: *Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptus alterius rei, à quo formari debeat.*

<sup>42</sup> “Quando concebemos a substância, concebemos somente uma coisa que existe de tal maneira que si tem necessidade de si própria para existir”, p. 96.

A sexta definição dentre as oito apresentadas na primeira parte é a de Deus<sup>43</sup>. Nela, percebemos a convergência de outras definições para a formação desse conceito, sem que com isso a idéia de Deus seja tida como causada por outra idéia. Trata-se quase da identificação entre causa de si, substância e Deus. Ao contrário do que é infinito em gênero, o que é tema por oposição da segunda definição, que discorre sobre o que é finito em seu gênero, e que significa poder ser limitado por algo da mesma natureza (logo, infinito em seu gênero é aquilo que não pode ser limitado por nada de natureza semelhante, e que é mesmo a causa próxima das coisas que são finitas em seu gênero: por exemplo, as idéias são finitas em seu gênero, fazem parte do atributo pensamento, que é infinito em gênero e causa das idéias), Deus é absolutamente infinito. Vimos então uma primeira definição que converge nessa.

Deus também é uma substância que consta de infinitos atributos, estes por sua vez são definidos como aquilo que o intelecto percebe como constituinte da essência da substância. Quando se fala de algo infinito em gênero, fala-se dos atributos.<sup>44</sup> A única coisa absolutamente infinita é Deus, que é uma substância que consta de infinitos atributos. E aqui uma segunda e uma terceira definições convergem em Deus. A de atributos e a de substância.

Eis um segundo ponto de partida para nossa investigação. Essas definições acima são o aparato conceitual com o qual trabalharemos, pelo menos nessa segunda parte. Outro aspecto relevante da forma da *Ética* é a exposição de alguns axiomas a que recorreremos conforme haja a necessidade.

Uma primeira relação que se pode delinear é a da substância com seus modos. Estes, modificações daquela, podem ser entendidos também como ações que expressam

---

<sup>43</sup> Que no original é definido assim: *Per Deum intelligo id Ens absolutè infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit.*

<sup>44</sup> Que são definidos assim: *Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantia percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.*

o seu ser, e, do ponto de vista da causalidade, a substância é sempre anterior aos seus modos. Em termos de deduções lógicas, o conceito de substância não necessita do conceito de modo para ser concebida, enquanto que o contrário não é verdadeiro. Redirecionando essa afirmação, teremos em vista que o estudo dos modos, e conseqüentemente das relações entre diversos modos, só pode ser concretizado mediante uma metafísica que pressupõe a noção de totalidade.

Não há nada estabelecido epistemologicamente para além da própria idéia do ser mais real, e que confere realidade a todos os outros seres, que seja o núcleo de verificação da realidade dessa idéia. O que significa, em outras palavras, que não são as propriedades do intelecto humano que servirão de instrumento verificador da forma da natureza, mas antes a natureza em suas determinações mais íntimas é que fomentarão os elementos dos quais concluiremos as propriedades do intelecto humano. Contudo, já estamos a falar do homem, e ainda nem entendemos de forma clara a natureza dos modos em geral.

É importante notar que só existem as substâncias<sup>45</sup> e seus modos, e aqui recorreremos a um axioma, o primeiro: “*tudo o que existe, existe em si ou noutra coisa*”<sup>46</sup>. Essas duas possibilidades ontológicas refletem bem o que tínhamos em vista quando delineamos a relação entre a substância e os modos. Pelo que já patenteamos deles, afirmamos naturalmente a primeira posição, *o que existe em si*, como sendo relativa à primeira, e a outra posição, *ou noutra coisa*, como sendo relativa ao segundo termo da relação. Existir em outro é equivalente a dizer que a causa de sua existência, e de sua essência também, está em outra coisa, não em si. Um modo é aquilo que não é causa de si, e sim uma modificação dessa causa, dita como substância. Esse axioma, em termos da ontologia spinozista, poderia ser o seguinte, afirmado pelo autor mesmo ainda nas

---

<sup>45</sup> Adotaremos o plural ( as substâncias ) porque ainda não conseguimos nosso intuito, que é demonstrar a unidade desse ser. Assim faz o próprio Spinoza, nas primeiras proposições da primeira parte.

<sup>46</sup> *Omnia, quae sunt, vel in se, vel in alio sunt.*

primeiras demonstrações: fora do intelecto nada existe além das substâncias e de suas afecções (EI, P4, Dem.).

A causalidade é a pedra fundamental, pelo menos para nós, do entendimento da unidade e da necessidade da causa de si. Primeiramente, nada exterior a ela a causou; depois, ela é causa de todas as coisas. Assim é com as substâncias, pela definição 3. A percepção que podemos concluir dessa definição é a incomunicabilidade das substâncias: uma substância não poderia ser causa de outra, caso tenham atributos diversos. Uma não pode ser entendida pela outra. Exponhamos dois axiomas dessa primeira parte da *Ética*, que são fundamentos dessa afirmação (EI, P2), respectivamente o quarto e o quinto: “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve-o”<sup>47</sup> e “coisas que nada tenham de comum entre si também não podem ser entendidas umas pelas outras, ou, por palavras diversas, o conceito de uma não envolve o conceito da outra”<sup>48</sup>. Assim para qualquer coisa que não tenha nada de comum entre si, ou que não sejam compreendidas pelo mesmo atributo.

A tendência inicial da demonstração da infinitude da substância é identificar o que não pode ser distinguido por seus atributos ou os seus modos, únicas coisas concebidas fora do intelecto. Atributos iguais (aqui atributo já é a expressão da essência da substância ao intelecto humano), substâncias iguais. Por isso duas substâncias teriam de ter atributos diversos, pois, em relação aos modos, a substância é concebida necessariamente antes deles, e por si, então não se diferenciariam. Com a natureza incomum, tais substâncias diversas não poderiam intercambiar. Uma substância não pode ser causa de outra. Não sendo produzida por outra ou por um modo logicamente posterior (tudo o que existe), ela é obrigada a ser causa de si. O existir é intrínseco à sua natureza.

---

<sup>47</sup> *Effectus cognitio à cognitione causae dependet, & eandem involvit.*

<sup>48</sup> *Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.*

O não poder ser causa significa também que uma coisa que não tem nada de comum com a outra não pode agir *sobre* esta, ou seja, não pode manter uma relação causal aquilo que não compartilha a natureza. Se instaurarmos mais uma vez um diálogo com Descartes (e junto com ele toda a tradição dualista), tocaremos no ponto da filosofia cartesiana que talvez mais tenha lhe causado problemas. A interação entre a alma e o corpo. De forma mais geral, a inter-relação entre as diversas substâncias. O que está sendo demonstrado aqui é justamente a impossibilidade de comunicação entre essas esferas, a que Descartes chama substâncias e a que Spinoza chama atributos. Essa divergência não é apenas nominal. Significa que são duas visões diferentes acerca do ser e de suas determinações. Para o autor francês, embora pela definição de substância só se pudesse admitir uma propriamente dita, pela sua concepção pluralista ele abriu uma margem de transcendência entre Deus e a extensão e o pensamento, principalmente em relação à primeira, que contém propriedades que não podem ser reconhecidas em Deus, tal como a divisibilidade. Dessa forma, Deus daria a um efeito seu uma propriedade que não lhe pertence, estaria qualitativamente separado da extensão.

Contudo, por si só, a incomunicabilidade dos atributos não adianta Spinoza em relação à unidade da substância. Pelo contrário, se sua ontologia fosse vista como um desdobramento imediato da ontologia cartesiana, o problema da comunicação extensão-pensamento continuaria existindo, e então não teríamos nenhuma solução para as incongruências racional-afetivas presentes na filosofia cartesiana. Ou seja, mesmo se admitindo que os atributos sejam concebidos por si, como explicar a relação que há entre vontade e corpo, ou o conhecimento e o corpo? Ou mesmo o conhecimento do corpo? Pelos pressupostos epistêmicos já lançados aqui, o pensamento segue uma ordem que é similar à da extensão, e é a partir disso que podemos compreender a

importância da unidade última da causa de si. É a partir disso que percebemos a univocidade dos atributos.

Como expressões da essência divina, e causa de todos os modos da substância, os atributos só podem concernir a uma substância, ou melhor, cada atributo só pode concernir a uma substância. Duas substâncias não poderiam expressar-se pelos mesmos atributos, senão teriam sua marca de identidade selada.<sup>49</sup> Ou as substâncias distinguem-se essencialmente (em natureza), ou não se distinguem. E, caso sejam distintas, não podem ser causa uma da outra, visto (pelo que foi dado acima) não terem uma natureza comum. Aplicada aos moldes da filosofia cartesiana, essa afirmação implica que Deus nunca poderia ser causa da extensão, que não compõe sua natureza<sup>50</sup>. E, se apenas existem a substância e suas afecções, então nada pode ser causa de uma substância.

Algumas propriedades da substância já se delimitam a partir do que entendemos até agora. Como por exemplo, existência necessária, infinitude, constituída de infinitos atributos, indivisível, e, finalmente, unidade e necessidade interna. É da essência da substância existir, pois sua causa não pode ser nada além de sua própria essência. Além disso, como cada atributo só diz respeito a uma única substância, e como ela existe de forma necessária, sua finitude ou infinitude provêm exclusivamente de sua essência. Mesmo se ela, a substância, fosse finita por sua própria natureza, o que a limitaria, pois que acabamos de concluir que não há naturezas semelhantes entre substâncias? Vê-se daí como a infinitude decorre necessariamente da existência da substância. É uma

---

<sup>49</sup> Na tradução da proposição V da primeira parte, encontramos: *Na natureza não podem ser dadas duas ou mais substâncias com a mesma propriedade ou atributo*. No original, onde se encontra propriedade, temos *naturae*, o que abre espaço para confusão. Propriedade sem dúvida é um termo que deixa o entendimento da proposição frouxo, com um entendimento mais difícil. Se pensarmos em natureza, podemos entender mais facilmente a relação direta entre a substância e seus atributos, além de termos uma maior determinação conceitual, ainda mais quando sabemos que toda essência é singular.

<sup>50</sup> Cf. Princípios da Filosofia, art. 23: *“Assim, visto que a extensão constitui a natureza do corpo, e que o que é extenso pode ser dividido em várias partes, e que uma tal coisa mostra imperfeição, concluímos que Deus não é um corpo”*.

verdade eterna que não se concebe a partir da duração, como nos modos. A infinitude da substância é uma das propriedades que decorrem necessariamente de sua definição.

O que sabemos até agora, de fato, em relação aos atributos, é que são expressões da essência da substância, ou melhor, são formas de expressão do *ser* da substância. Sabemos também que, como tal, o atributo só pode concernir a uma única substância, sendo uma marca expressiva particular de uma determinada substância, sua determinação intrínseca. Deduzimos daí como duas substâncias não podem compartilhar a natureza e conseqüentemente não podem se relacionar. O que não temos até agora muito claramente, só em vislumbres, é a unidade da substância e a univocidade de todos os atributos existentes. O que se consegue da seguinte maneira: é da substância o ser infinito, o que decorre diretamente de sua essência, que é infinita, e que necessariamente tem infinitas formas de se expressar. Pela definição de atributo, sabemos que a constituição essencial da substância é determinada pelos atributos, e uma essência infinita só pode expressar-se através de infinitos atributos. Pela proposição nove da primeira parte da *Ética*, vemos essa afirmação exposta da seguinte forma: “*Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe são próprios*”<sup>51</sup>, o que, para Spinoza, dispensa explicação devido à definição de atributo, e que nós aqui tentamos explicar de forma coerente.

Além disso, e ainda em relação direta com os atributos, e mais especificamente à sua univocidade, um dos pontos fulcrais da unidade da substância, se retornarmos à discussão de alguns parágrafos acima, sobre a incomunicabilidade das substâncias, ou dos atributos, encontramos a independência lógica dos atributos. O que quer dizer que eles só podem ser concebidos por si mesmos. Se eles são a expressão essencial da substância, existem necessariamente desde sempre, ou seja, não tem uma causa exterior,

---

<sup>51</sup> No original: *Quò plus realitas, aut esse unaquaeque res habet, eò plura attributa ipsi competunt.*

o que implica que um atributo não pode ser entendido por nenhuma outra causa que não seja por si mesmo, nem por outro atributo, nem por nada. Nenhum atributo é anterior a outro, todos coexistem desde a eternidade. Notar como a definição VI, de Deus, o ser absolutamente perfeito, expõe que ele deva constar de infinitos atributos.

Chegamos ao ponto de inflexão no qual a substância é identificada a Deus, ou melhor, Deus é identificado ao ser que existe necessariamente e à substância que consta de infinitos atributos. É o momento da proposição XI, cuja demonstração equivale à demonstração do argumento ontológico da existência de Deus. Além dessa demonstração, seguem-se outras que são provas *a posteriori*, como, por exemplo, a partir da potência de Deus, que é infinita, e que logo não tem empecilhos à sua existência. Ao falar de substâncias, devemos atentar sempre para o fato de que não podem ser produzidas por algo externo (conferir novamente as definições de substância e de Deus, já comentadas acima).

Outra propriedade marcante da substância é a sua indivisibilidade, pois suas partes, caso fossem concebidas, ou seriam infinitas, conservando assim a natureza do todo, ou não; no primeiro caso, várias substâncias da mesma natureza existiriam, o que já foi demonstrado ser incoerente. No segundo caso, se as partes não conservassem a natureza do todo, este deixaria de existir, o que também é incoerente do ponto de vista do que já fundamentamos até agora. Esse argumento culmina na afirmação da proposição XIII: “*A substância absolutamente infinita é indivisível*”.<sup>52</sup> Sua essência não pode ser concebida em partes, tampouco a extensão. Uma “parte da substância” é “uma substância finita”, o que claramente guarda em seu seio uma contradição, dados os nossos pressupostos.

---

<sup>52</sup> *Substantia absolutè infinita est indivisibilis.*

Uma das considerações atributivas acerca da substância é a de que ela possui infinitos atributos, devido a seu grau extremo de realidade, que a qualifica como o mais perfeito dos seres. Se existisse alguma substância que não fosse Deus, ela deveria ser explicada por algum dos atributos dele, e ocorreria então de uma substância ser explicada por outra, e, então, alguma delas seria essencialmente finita, o que contradiz a definição de substância. Essa consideração é talvez a mais importante a ser feita nesse capítulo, e, com certeza, uma das mais importantes de todo o trabalho, pois é o passo teórico imediato que nos permite vislumbrar o que estamos chamando de unidade da substância, de onde vai decorrer, sob certa perspectiva dedutiva, a extrema necessidade que tanto permeia nosso estudo e nossas pretensões argumentativas.

Enfim, a partir disso podemos concluir pela unidade da substância que é Deus, que ele é único (*unicum*), e que não pode existir outra substância absolutamente infinita que não seja Deus. Deus é único porque não há outras substâncias, o que ainda não equivale dizer que não haja uma ruptura entre Deus e as coisas criadas por ele. Rigorosamente, chegamos ao momento em que se demonstra que apenas existe uma única substância, e que ela é absolutamente infinita.

Qualquer coisa que exista terá necessariamente que existir na substância que é Deus (só existem Deus e suas afecções), ou seja, qualquer coisa extensa ou pensante ou é atributo de Deus, ou é uma afecção desses atributos, extensão e pensamento. Aos poucos, adentramos num aspecto de suma importância em relação à causalidade: já expusemos como a causalidade é uma pedra fundamental no entendimento das noções de unidade e necessidade da substância, e afirmar o que afirmamos agora, que qualquer que seja o ser, pensante ou extenso, ou é uma manifestação da essência divina, ou decorre causalmente dessa essência, é reflexo disso. Mais ainda, implica afirmar que tudo, tudo o que não é propriamente a substância, é efeito de sua ação. Em outras

palavras, nada existe que não seja criado e mantido por Deus, e nada existe que possa ser concebido sem Deus. A ontologia de Spinoza inicia aqui uma etapa de transição com a qual podemos forjar uma comparação com a feitura de uma chave, uma chave que seria da porta de entrada do nosso assunto mais específico, que se remete à antropologia e à ética; para sermos mais claros, determina-se aqui, de forma definitiva, que tudo o que existe na natureza, que tudo aquilo que é ou pode ser objeto de nosso conhecimento ou relação afetiva, tem sua determinação causal na substância ou Deus, e é a partir de suas leis e determinações que tudo aquilo que existe vai ser determinado a agir e a existir. É o instante em que se aclara uma noção fundamental para nós: a de causalidade única, quando se tem em vista a causa primeira, elemento determinante de toda a realidade.

Ainda não é agora que nos confrontaremos com o modo singular homem, pelo menos não enquanto ser ético, pois o fizemos já enquanto ser pensante e dotado de um intelecto com uma determinada potência. Mas é agora que garimpamos argumentos que serão pressupostos quando finalmente o fizermos. Pois toda relação afetiva do homem, que marca sua existência, seja no âmbito da imaginação ou da razão, sem esquecer a intuição, está selada pela unidade da substância, o que equivale afirmar, talvez até com mais propriedade, que todas as leis que regem a realidade, seja qual for o aspecto determinante de sua expressão (por exemplo, os aspectos extensivo e pensante), são as mesmas. A matéria e o pensamento estão submetidos às mesmas leis, e são essas leis que de certa forma caracterizam a parte ontológica de nossa investigação.

O encadeamento analítico que vai da definição à conclusão das propriedades intenta estruturar os princípios de qualquer essência, não de maneira discriminatória, formando distinções entre naturezas diversas (Deus e os homens, por exemplo), mas de maneira geral, pelo menos no que diz respeito ao estudo do Ser, ajuntando a isso que

tudo faz parte, ou integra essencialmente esse Ser. O que perceberemos com mais nitidez quando tratarmos da natureza ou potência humana, que, embora seja uma essência específica, só pode ser entendida quando se tem em mente todas as propriedades de Deus.

De forma ampla, podemos afirmar, junto a Spinoza, que nada pode existir nem ser concebido sem Deus, e que tudo o que existe, existe em Deus.<sup>53</sup> É a repetição mais fundamentada, uma explicitação, já que um caminho de proposições e demonstrações já foi percorrido, do axioma que diz só haver a substância e seus modos, ou suas afecções. Enfim, tudo o que existe, é ação de Deus.

Conforme a univocidade dos atributos, admitir que Deus seja causa de tudo quer também significar que há em Deus uma idéia adequada de tudo o que existe. E pela definição de substância, sabemos que não existe nada fora de Deus que possa coagi-lo a agir. Qualquer ação divina é proporcionada pela única e exclusiva necessidade da sua natureza. Este parágrafo apresenta duas noções que, a partir desse conteúdo já explicitado, terão sentidos ou abrangência bem diversos do que se tem quando se admite uma ação finalista em Deus. Essas duas noções são o intelecto (há em Deus uma idéia adequada de tudo o que existe) e a vontade (nada existe fora de Deus que possa coagi-lo a agir)<sup>54</sup>. Perguntar-se quais os significados de tais conceitos na filosofia de Spinoza é perguntar, também, qual a razão de tudo, em outros termos, o que leva a Deus criar as coisas. O surgimento dessa pergunta se dá tão naturalmente que o próprio Spinoza dedica uma parte considerável de seus esforços em relação ao primeiro livro a explicar o

---

<sup>53</sup> EIP15.

<sup>54</sup> O desdobramento dessa tese encontra antecedentes em G. Bruno, que, pela voz de Fracastório, afirma: *“o primeiro eficiente não pode fazer senão aquilo que quer fazer; não quer fazer nada além daquilo que faz; logo, não pode fazer nada além daquilo que faz. Portanto, aquele que nega o efeito infinito nega a potência infinita”*, p. 22. Por aí já se vê a identidade entre poder, querer e fazer em Deus, ou a *“absoluta identidade entre o intelecto e a ação divina”*, p. 7.

que são inteligência e vontade em Deus e a rechaçar qualquer tipo de finalismo referente à ação divina.

Da necessidade decorrente das definições de causa de si, substância e Deus, concluiu-se pela infinitude absoluta da causa primeira. Seus atributos serão infinitos, dada a realidade infinita de Deus. Daí decorrerão infinitas coisas, ou nas palavras do autor, tudo aquilo que cair sob o intelecto divino. Infinitas modificações têm de existir em um atributo para que ele possa ser dito infinito, já que só há as modificações (fora esses atributos). Ou seja: tudo o que estiver contido essencialmente, o que equivale a dizer eternamente, em Deus (enquanto idéia está contida no intelecto divino) deve existir necessariamente (o que já notamos quando falamos da contingência e da possibilidade, no primeiro capítulo), pois quanto mais realidade tiver o objeto da definição dada, mais propriedades lhe serão extraídas<sup>55</sup>.

Resulta que Deus é causa eficiente de tudo o que cai em seu intelecto e que sua causalidade é essencial, decorre diretamente da necessidade de sua essência, e não se pode nunca dizer que é acidental aquilo que é efeito da ação divina, além de que nada pode ser dito anterior a Deus em termos de causa<sup>56</sup>.

Assim se torna mais evidente como nada pode constranger Deus a agir, pois que nada existe fora dele. Trata-se de autodeterminação absoluta, o que nos remete à definição sétima dessa primeira parte da *Ética*, sobre o que é ser livre. A partir dela e do exposto acima, torna-se claro como apenas Deus pode ser considerado livre em suas ações, já que em nenhum outro ser existe a absoluta determinação interna que existe em Deus, já que é causa de si mesmo, além de absolutamente infinito. Se apenas Deus é absolutamente livre, ao tratarmos da ética humana teremos de lidar com uma liberdade

---

<sup>55</sup> EIP16Cor.

<sup>56</sup> Nem em termos de concepção, para isto basta ver as definições relevantes nesse caso. Em relação à de substância especificamente, essa primariedade conceitual é o que marca a originalidade de Spinoza em relação a Descartes.

que de forma alguma se assemelha ao livre-arbítrio, ou seja, o que nos permite destacar a ética da moral, aqui, é essa suprema necessidade que abrange todas as coisas. A perfeição (realidade, essência, natureza) de Deus é sua única determinação; não há condições extrínsecas ou limitações intrínsecas que incitem Deus a uma ação, o que limita a ele a denominação de causa livre. Não há resquício de passividade em Deus, o que em outros termos poderia significar que não há intelecção que também não seja em Deus uma ação. Aqui, a peculiaridade da concepção de vontade e intelecto que foi mencionada acima se apresenta. Intelecto e vontade se equivalem.

Por razão disso vamos dar uma atenção especial ao escólio da proposição XVII da primeira parte, polêmico não só por sua tese, mas principalmente pelo seu entendimento. No parágrafo anterior citamos o fato de que somente Deus é causa livre, e justificamos isso pela constatação de sua absoluta autodeterminação. Spinoza vai então refutar as razões que sustentam a liberdade criativa de Deus a partir de teses que, para ele, são totalmente infundadas. Uma dessas teses é a de que Deus poderia não realizar o que está em seu poder realizar, a ponto de modificar verdades que são eternas<sup>57</sup>. Confrontando essa tese poderemos perceber melhor o que é a verdadeira liberdade para Spinoza. Para combater essa tese, Spinoza pretende demonstrar que intelecto e vontade não são essenciais em Deus. Um intelecto perfeito e uma vontade absoluta seriam propriedades atribuídas a Deus a partir de uma potencialização do que para nós constitui a perfeição. Mesmo Deus possuindo uma inteligência suprema, diz Spinoza, acredita-se que nem tudo o que cai sob seu intelecto é passível de ser efetivado na existência, pois tal seria a própria anulação da onipotência divina. Tornando existente tudo aquilo que estaria em seu poder tornar, nada mais poderia ser criado, o que é contraditório à onipotência divina para aqueles a quem tal argumento é válido. Deus

---

<sup>57</sup> *Sed hoc idem est ac si dicerent quod Deus potest efficere ut ex natura trianguli non sequatur ejus tres angulos æquales esse duobus rectis sive ut ex data causa non sequatur effectus, quod est absurdum.* EIP17Esc.

criaria então apenas aquilo que sua livre vontade quisesse, de certa forma a seu bel prazer.

Na proposição anterior, a décima sexta, encontra-se claramente, ao menos para Spinoza, a refutação dessa tese. Nela, é demonstrado como tudo “*dimana necessariamente*”(EIP17Esc.) da infinita potência de Deus, “*uma infinidade de coisas numa infinidade de modos*” (idem), enfim, tudo. Nessa perspectiva, a onipotência divina recebe um novo aparato conceitual, uma nova base demonstrativa, o que resulta na sua atualidade eterna.

Nessa perspectiva, a tese a ser combatida em vez de preservar a onipotência de Deus antes a desvirtua, pois afirma que Deus não pode criar tudo aquilo que concebe com seu intelecto, já que isso implicaria o fim da sua onipotência. Para preservar o poder infinito de Deus, limita-se-o.

Para tratar da vontade e do intelecto de Deus, o autor lança mão de uma hipótese, quer dizer, abre uma especulação sobre o que seriam tais faculdades em Deus se estas lha fossem essenciais.<sup>58</sup> A princípio, precisa-se que se deveria entender por intelecto e vontade divinos algo totalmente diverso daquilo que entendemos comumente como sendo o nosso intelecto ou nossa vontade.<sup>59</sup> De fato, suas naturezas deveriam diferir drasticamente daquilo que concebemos no mais das vezes pelos termos aqui discutidos.

Notadamente, com nosso intelecto ocorre algo que nunca poderia ser atribuído ao intelecto divino, caso pertencesse à natureza de Deus: a posteridade em relação aos objetos aos quais ele concebe. Pela causalidade, Deus é anterior a tudo o que existe, é a razão de tudo o que existe. No caso de um intelecto divino, a realidade formal das coisas

---

<sup>59</sup> EIP17Esc., p. 175. *Nam intellectus et voluntas qui Dei essentiam constituerent, a nostro intellectu et voluntate toto caelo differre deberent nec in ulla re praeterquam in nomine convenire possent; non aliter scilicet quam inter se conveniunt canis, signum caeleste et canis, animal latrans*

deve-se já às suas essências objetivas presentes nesse entendimento, qual seja, o divino. Ainda no campo hipotético, o entendimento divino é causa de todas as coisas, absolutamente ativo em relação a seus objetos, e, ressalte-se, isso tanto em relação às essências como em relação às suas existências.

A respeito da vontade pode-se dizer o mesmo. De fato, por essa tese não há diferença entre intelecto e vontade divinos, ou seja, qualquer simples concepção de Deus é concomitantemente uma volição; entender e querer constituem o mesmo simples ato de Deus, a partir do qual todas as essências e todas as existências são causadas. Dessa forma, uma volição divina não pode ser posterior à intelecção de qualquer objeto, como se Deus quisesse algo após conhecê-lo, o que de certa forma atenta também contra a onisciência divina, já que pressuporia algo que em um momento não está sob o conhecimento divino, para depois ser incorporado intelectualmente por ele. Esse escólio é um espelho da necessidade divina, pois, em seu caráter polêmico e hipotético, procura combater teses que justamente se contrapõem à necessidade causal de tudo o que é concebido pelo intelecto infinito de Deus.

Um ponto peculiar e que de certa forma condiciona a *Ética* à necessidade absoluta é o caráter da causalidade divina. Tendo em mente alguns dos pressupostos levantados até aqui podemos especificar qual seja essa peculiaridade tão essencial à formação estrutural do sistema como um sistema necessário: a imanência da causalidade divina.<sup>60</sup>

Que Deus é causa de todas as coisas já é um argumento estabelecido. Também já está patente o fato de Deus ser a única substância, em outras palavras, nada existe exterior a Deus; logo, qualquer efeito advindo de Deus só pode ser produzido nele mesmo, nunca fora dele. É essa especificidade, que nos termos postos deve mais ser

---

<sup>60</sup> Cf. EIP18: *Deus est omnium rerum causa immanens, non vero transiens.*

visto como uma assertiva conclusiva, muito mais do que uma tética, que melhor resume as conexões feitas entre as definições e os desdobramentos das propriedades das coisas definidas. É uma propriedade de Deus que ele só possa ser causa imanente das coisas, nunca transitiva.

Então tudo o que existe, existe em Deus. Se dividirmos em dois grandes grupos a matéria do real investigada até aqui, colocaremos a causa de si no primeiro, um grupo que inclui o que por si só existe, sem nenhuma necessidade de alguma determinação exterior que efetive ou forneça a potência de atualização de sua existência. Em outro grupo, englobamos tudo aquilo que por natureza não tem sua existência determinada apenas por si; são elementos que necessitam de uma razão exterior, tanto em matéria de existência como em matéria de essência. No primeiro grupo há apenas um elemento devido à razão de que a causa de si é necessariamente (essencialmente) infinita, o que impede, por motivos vários que já enumeramos aqui, que alguma outra substância, afora Deus (Deus é a substância absolutamente infinita dotada de infinitos atributos), exista.

O segundo grupo deriva causalmente da causa de si. Se apenas ela tem potência suficiente para ser existente a partir de sua própria essência, não fica difícil concluir daí que tudo o mais que existe (além de Deus, somente suas modificações) é uma ação dela, salientando que todas as ações, que correspondem a todos os modos existentes na eternidade (infinitos modos de expressão) são autodeterminações essenciais da substância, sempre imanentes a ela.

Apesar disso, essa separação serve também para salientar outro aspecto fundamental: a distinção entre a natureza naturante e a natureza naturada<sup>61</sup>. Esses termos designam justamente os elementos postos nesses dois grupos, a causa de si, que

---

<sup>61</sup> *Natura naturans et natura naturata*. Para Olga Weijers, o nascimento desses termos está nas traduções latinas dos comentadores árabes de Aristóteles, particularmente em Averróis. *Contribution à l'histoire des termes 'natura naturans' et 'natura naturata' jusqu'à Spinoza*, p.70.

é a natureza naturante, ou seja, produtora última, e as modificações dela, a natureza naturada, ou aquilo que tem sua produção devida à substância.

Outro fato a ser destacado é o *status* dessa distinção. Já nos *Princípios de Filosofia*<sup>62</sup>, Descartes mostra a diferença entre as distinções substanciais, de razão e modais, uma distinção adotada por Spinoza, que nos *Pensamentos Metafísicos* discerne a distinção real da distinção de razão. O que ocorre na *Ética* em relação à substância e aos modos não se trata de uma distinção real, mas de uma distinção de razão, sem correspondente ontológico, ou uma distinção modal. Deus não se diferencia substancialmente (só há uma substância) de seus modos, a natureza naturante e a natureza naturada são todas natureza, antes de tudo.

Ao trabalhar a razão como segundo gênero de conhecimento, a comentadora Sylvain Zac dá relevância ao fato com as seguintes palavras: “Assim como só se pode separar por abstração a ‘*natura naturans*’ da ‘*natura naturata*’, também a razão é imanente ao conhecimento verdadeiro e constitui seu dinamismo interno”.<sup>63</sup> O contexto dessa frase é a inserção da razão nas leis eternas da substância. Um pouco mais adiante ela prossegue o tema com os seguintes termos: “A natureza, em sua totalidade, é um si indivíduo, composto por sua vez por uma infinidade de modos ligados uns aos outros, mas também distintos uns dos outros pelo grau de sua complexidade e pela riqueza de suas aptidões.”<sup>64</sup> Mais tarde, em relação mais específica ao corpo, isso vai ser dito em termos de capacidade de ser afetado. Distinguir a natureza entre naturante e naturada não pode ser tomado senão como uma forma de a razão melhor compreender a hierarquia de potências, levando em conta que alguns seres têm potência superior se

---

<sup>62</sup> Sobre a vontade e o entendimento como únicas espécies do pensamento, cf. p. 81-82, e sobre as espécies de distinção, cf. ps. 103-106.

<sup>63</sup> *La Morale de Spinoza*, p. 20. “De même qu’on ne peut séparer que par abstraction la *natura naturans* de la *natura naturata*, de même la raison est immanente à la connaissance vraie et en constitue le dynamisme interne.” (Tradução nossa).

<sup>64</sup> “La nature, dans sa totalité, est un seul individu, composé à son tour d’une infinité de modes liés les uns aux autres, mais aussi distincts les uns des autres par le degré de leur complexité et par la richesse de leurs aptitudes.” (Tradução nossa).

comparados a outros, ou perfeição. A distinção releva um ser que tem potência infinita de um lado e os que têm potência finita do outro. É uma questão de graus de realidade.

Por isso mesmo parece às vezes que a *Ética* é um livro sobre potência, tanto sobre o que é a potência absolutamente infinita, que junto a tal razão é causa de tudo o que existe, como da potência do homem, de sua alma e de seu corpo. Às vezes parece que toda investigação acerca de Deus não tem outro objetivo senão o de demarcar sua potência (como infinita e sempre em ato) e a partir dela analisar a potência de suas afecções, mais especificamente a do homem, sujeito propriamente ético, mesmo assim submetido sempre à potência da substância. Investigar os limites da potência do homem é a determinação de sua capacidade cognitiva, também de sua capacidade afetiva (o que, de certa forma é a mesma coisa), para se poder dizer o que pode ou não pode o homem em virtude unicamente de sua potência (o que conheceremos por liberdade humana), longe de atribuir faculdades absolutas aos homens que sirvam de sustentáculo para o erguimento de um dever-ser possível, enfim, de uma ação que seja determinada simplesmente por uma espécie de suspensão causal da natureza frente à vontade como faculdade absoluta. Todo o esforço em explicar Deus é esforço em demonstrar sua potência, e o mesmo vale em relação ao homem; a antropologia de Spinoza tenta descrever as causas da negatividade, ou determinação, impostas à potência humana a partir do exterior, para logo após determinar até onde se estende a potência interna do homem, sem relação aos modos exteriores a si. Sem um entendimento claro do abismo que separa essas duas potências, cai-se em erros como o antropomorfismo de Deus, por exemplo. Mais uma vez, trata-se de distinguir elementos da imaginação e elementos do entendimento. Tomar a potência divina como similar à potência humana é ter uma idéia equívoca da essência de Deus como o atesta o escólio da terceira proposição da parte 2: *“Com efeito, ninguém poderá compreender perfeitamente o que quero dizer, se não*

*toma muito seriamente cuidado em não confundir a potência de Deus com a potência humana ou com o direito dos reis.”<sup>65</sup>*

A essência de uma coisa é sua potência. De um ponto de vista amplo, cada potência individual é uma manifestação da potência de Deus, de sua essência. Os modos são expressões determinadas da essência divina; por serem determinadas não por suas próprias potências individuais, mas pelo conjunto da natureza, não refletem aquilo que demarca a causa de si: a identidade entre essência e existência. Em Deus, que é *causa sui*, há essa identidade, o que implica na eternidade da existência divina; Deus não existe no tempo, apenas suas modificações que são percebidas sob a duração, pois que não têm a existência como diretamente associada às suas essências particulares. Deus é causa então tanto das existências como das essências, que é também dizer que toda a manutenção do ser das coisas também é devida a Deus. A potência de criar, aqui mais uma vez<sup>66</sup>, é a potência de manter, por isso somente a existência de Deus é eterna, e não a dos modos particulares, que têm potência finita. Para além disso, essa manutenção implica também em outra coisa: que cada modo mantido por Deus é por ele determinado a agir e a existir, pois já é em si uma ação divina, ato livre (sem determinação externa) de Deus, ou como queremos exprimir de fato, qualquer coisa é levada a agir de uma forma absolutamente determinada por Deus, que exprime assim sua essência, de forma certa e determinada.

A ação de qualquer coisa é assim determinada por Deus. Sem ele, nenhum modo determina-se a si mesmo para efetivar qualquer coisa que seja, como também não pode não ser determinado. Por si mesma nenhuma potência particular pode escapar a essa determinação, tampouco a humana. As leis que seguem a ação humana são as mesmas leis

---

<sup>65</sup> P. 226: *Nam nemo ea quae volo percipere recte poterit nisi magnopere caveat ne Dei potentiam cum humana regum potentia vel jure confundat.*

<sup>66</sup> Essa demarcação vai ser essencial à noção de *conatus*, que é o esforço realizado pelo ser para manter-se existente, que é a potência de qualquer coisa.

que envolvem toda a natureza em uma teia causal que se estende infinitamente, onde tudo convém, onde todas as potências são dependentes entre si, do ponto de vista da totalidade. Mesmo que Deus não seja causa imediata de um modo<sup>67</sup> (em contraposição à causa remota), essa teia causal, em sua totalidade, manifesta sempre a ação divina. Retornamos à recusa total da contingência enquanto propriedade real das coisas. A potência de uma modificação é parte da potência da substância, então ela é sempre determinada a agir de modo certo, pois, do ponto de vista da eternidade, Deus é quem sempre age.<sup>68</sup>

Pois o que é um modo é causado por algum atributo de Deus, é a modificação de algum dos atributos que se referem a Deus, então toda a sua existência e sua essência são determinadas sempre pela causa que é a razão de sua existência e de sua essência. No que se refere propriamente à ação da vontade, há de perceber-se que ela, a vontade, é um modo do atributo pensamento, e como tal, deve ser determinada por alguma causa, que por sua vez vai ser determinada por outra, assim ao infinito. A vontade é sempre coagida, nunca livre. Ela é uma determinação do pensamento. Por definição<sup>69</sup>, a vontade existe em outra coisa, refere-se à natureza naturada, ou seja, necessita de algo externo que a mova e determine. No que se refere à vontade divina, também ela não pode ser considerada livre, pois ainda é parte de Deus, e como tal determinada pela totalidade. Mas a respeito da vontade divina já demonstramos como ela não é essencial a Deus.

A vontade se relaciona com Deus da mesma maneira que o movimento e o repouso, que são modos do atributo extensão. Por aqui podemos melhor compreender

---

<sup>67</sup> As proposições 21, 22 e 23 da primeira parte dissertam a respeito do que causalmente deriva de forma imediata dos atributos divinos, os chamados modos infinitos, imediatos e mediatos. Não há claridade no desenvolvimento dessas esferas, contudo não há também nada que fortemente comprometa o resto do desenvolvimento de Spinoza. Essa nota serve para marcar a existência desses modos e salientar o que dissemos acima sobre Deus não ser causa imediata de um modo finito, pois tudo o que deriva imediatamente de Deus necessariamente tem de ser infinito.

<sup>68</sup> Cf. EIP29, *In rerum natura nullum datur contingens sed omnia ex necessitate divinæ naturæ determinata sunt ad certo modo existendum et operandum.*

<sup>69</sup> Cf. a definição V, parte I.

como a vontade nunca pode se autodeterminar (o que significa ser livre), pois o movimento e o repouso também não são causas de si próprios nem de suas ações. Enquanto modalidade do ser, a vontade nunca é livre. Mesmo Deus não age conforme a liberdade de sua vontade, criando aquilo que mais lhe daria satisfação ou prazer, conforme o que lhe faltasse. Sua ação só pode ser entendida como livre justamente por sua absoluta autodeterminação<sup>70</sup>, e não pela liberdade de sua vontade. Sua potência infinita é sempre em ato pela eternidade.

Por isso “*A vontade não pode ser chamada causa livre, mas somente causa necessária*”<sup>71</sup>. Deus não age como um legislador humano, e mais uma vez notamos como um grande esforço teórico foi feito pela *Ética* a fim de tornar bem clara a verdadeira essência de Deus, que infinitamente difere da essência de um modo singular em potência. A infinitude da potência divina marca sua independência ontológica, pois sua única razão de existência é sua própria essência. Já o homem depende totalmente de uma força extrínseca para existir, além de realizar um comércio afetivo com toda a realidade que o cerca, o que veremos bem ao tratar diretamente a afetividade humana. O que pode ser adiantado é que essa dependência do modo de ser homem (e de qualquer outro modo singular da substância) em relação à existência, e também à essência, dá-se muitas vezes de forma negativa, em outras palavras, a potência humana se vê limitada por alguma potência externa, a potência do homem se vê então decrescida.

Então, mais uma vez para retomar, a vontade não se determina a partir de si mesma, ou seja, não se trata de uma faculdade absoluta com o poder de agir indiferentemente, sem conexão necessária com o entendimento. Se pensarmos nas coisas como uma interconexão de causas que se seguem no tempo (no caso das existências singulares), veremos que nunca seria possível qualquer outra ordem na

---

<sup>70</sup> Cf. a definição VII, idem.

<sup>71</sup> EIP32. No original: *Voluntas non potest vocari causa libera sed tantum necessaria.*

composição da tessitura do real, quer dizer, as coisas não poderiam seguir uma ordem diversa da que seguiram em ato. É outra forma de afirmar que nada existe de contingente na realidade, nem um ser nem uma ação, que não deixa de ser um ser. O mundo nunca poderia ter outra conformação senão a atual, sob a perspectiva ontológica, longe de uma apreciação axiológica humanista.

Além disso, Spinoza também argumenta da seguinte forma: tudo o que existe é expressão necessária da natureza de Deus. Se o que existe pudesse existir de uma maneira diferente, conceber-se-ia então uma outra natureza divina, que, por ser divina, deveria igualmente existir, concluindo-se daí que, se se pudesse conceber (pelo entendimento, claro) uma realidade outra que não esta, dever-se-ia então conceber a existência de outro Deus, ou Deuses, concepção que já teve seu espaço quanto à refutação que lhe é dirigida por Spinoza.

A contingência e a possibilidade são expressamente, na concepção de Spinoza, deficiências do nosso conhecimento. Algo é contingente ou por sua própria essência ou por sua causa. Em ambos os casos, há uma falta no conhecimento do homem que o impossibilita em determinado instante de saber se a existência de algo é necessária ou impossível (aquilo cuja existência contradiz as leis da natureza). Porém, do ponto de vista da realidade total, o que se segue de uma causa é sempre um determinado efeito, determinado desde a eternidade.

Desse ponto de vista, tudo o que existe deveria existir. O todo é sumamente perfeito, não há maior realidade. Querer afirmar o contrário, aqui, é atribuir uma liberdade a Deus que em nada condiz com a sua definição de livre, exposta em forma de definição na primeira parte da *Ética*. Uma liberdade que concerne à vontade como faculdade absoluta, essencial a Deus. Outra noção que é desconsiderada quando se afirma a contingência do mundo é a de eternidade; por ela, sabemos que Deus não é

determinado nem pelo passado nem pelo futuro, que não há para Deus nem antes nem depois, suas decisões são tomadas, por assim dizer, simultaneamente a sua existência. Não há tensão de vontade em Deus, tampouco algo que, determinando-o, fizesse com que suas decisões pudessem ser modificadas conforme exigisse a ocasião.

Além do mais, crer que possa haver uma relação entre o desenrolar das coisas e a vontade de Deus, tal qual sugeriria uma das concepções que permitem a Deus mudar de vontade no tempo, é atestar que Deus age ou ao menos agiu em vistas de um fim. Atestar isso é entender que algo fora de Deus pode determiná-lo a agir, e que, mesmo se esse algo fosse sumamente bom, estaria fora ou acima de Deus, a ponto de coagi-lo com a visão de algo perfeito. A finalidade é mais um elemento instantaneamente refutado pela ontologia spinozista, e a necessidade do real que aqui se costura é diretamente contrária à possibilidade de qualquer finalismo em Deus, ou na realidade enquanto tal, não enquanto compreendida pela imaginação humana. Esse preconceito é tão fundamental na sustentação dessas noções equívocas que Spinoza o coloca como aquele de que dependem todos os prejuízos.<sup>72</sup> A idéia da finalidade é um obstáculo à compreensão devida da necessidade essencial da substância. Sem a consciência plena do que determina seu apetite, o homem, que é cômico de suas volições, crê-se livre justamente por saber o que quer, mesmo que não saiba o porquê de seu querer.

A partir disso, pode-se tomar como marco para a realidade a ação do homem, que geralmente tem em vistas um fim quando age. De certa forma, a causa final passa a ter na cabeça desses homens a que se refere aqui uma força maior do que a causa eficiente, quando se trata de explicar alguma coisa. Outro aspecto marcante que advém do finalismo é o fato de que o homem encontra a seu dispor uma série de coisas que lhe são úteis, crendo a partir daí que tudo aquilo lhe foi concedido o foi de forma planejada,

---

<sup>72</sup> EI apêndice, p. 197.

senão por si, pois até o mais ignorante dos homens sabe que não é em si uma substância infinita (Deus), por outrem, de potência superior. Os meios utilizados pelo homem são então tomados como fim, e a ordem causal das coisas não é compreendida em sua devida ordem, a ordem real. Deus, quem haveria disposto as coisas como são, teria em vistas a utilidade do homem antes de qualquer outra coisa.<sup>73</sup>

Também as coisas prejudiciais, como haveria de ser, foram atestadas como atos livres de Deus que têm um fim bem próprio, o de castigar o homem. As tragédias naturais que abarcam muitas vítimas, ou mesmo uma infelicidade particular ganharam *status* de atos punitivos, como se Deus observasse e agisse como um juiz e carrasco diante das ações consideradas livres do homem. Essa concepção se agarra à visão dualista da realidade e seus preconceitos, já que haveria uma norma de comportamento que se caracterizaria pela liberdade absoluta das ações e a existência real de noções abstratas como bem e mal, mérito e pecado. Esse é um aspecto que, no nosso trabalho, caracteriza a moral, e que a cada instante é repelida pela ética enquanto tal, já assumida a uma altura dessas como a compreensão da absoluta necessidade de todas as coisas.

Combater o antropomorfismo de Deus equivale a diferenciar as potências de Deus e do homem, defini-las conforme suas essências e delas derivar todas as propriedades plausíveis de serem deduzidas a partir de suas essências. As propriedades que derivamos da essência da substância única refletem sempre a potência infinita da causa de si, capaz, por sua própria essência, ou seja, a partir de sua própria potência, de existir e de manter-se existente. O que deriva da potência de Deus deriva igualmente de

---

<sup>73</sup> Para nós, o livro do Gênesis é um texto claro no que diz respeito a essa concepção do real. Não é à toa que nesse mesmo livro, para ser mais exato no Antigo Testamento, Deus é um ser que reflete as propriedades humanas, a liberdade de Deus é a liberdade humana, e seu poder se traduz de forma humana, tal como os homens que escreveram o texto bíblico entendiam o poder infinito de Deus. Outro aspecto interessante é a mutabilidade, presente ainda nesse livro, da vontade de Deus, que chega a se arrepender de seus atos. Cf., por exemplo, Gn 6,5, “*e o senhor arrependeu-se de ter feito o homem sobre a terra*”.

sua essência. “*A potência de Deus é sua própria essência*”.<sup>74</sup> É por ela que se explica a auto-causação da substância e a causalidade infinita de Deus. E o que está em seu poder está compreendido em sua essência, logo deve existir necessariamente. Compreender assim as potências humanas e divinas, mesmo que ainda não se tenha definido propriamente o que é a potência humana, enfim, compreender que a potência de Deus é infinita enquanto a humana é limitada, é conceber a potência humana como parte da potência divina, não parte realmente destacada, pois vimos que Deus é indivisível, mas como um modo que expressa a potência divina de maneira certa e determinada, em outras palavras, é uma forma de expressão da essência de Deus, que por ser uma modificação caracteriza-se pela limitação dessa expressão. Sem embargo, da potência de Deus sempre decorre algum efeito, e da potência humana particular também necessariamente decorrerá algum efeito.

Poderíamos tentar resumir o que vimos aqui de várias formas. Poderíamos dizer que o que fizemos foi demonstrar a existência de Deus, ou simplesmente demonstrar a necessidade de Deus, e claro, o que é essa necessidade e o que ela abrange. De qualquer modo, há um intento principal na formulação do que já foi escrito até aqui: investigar o homem pela sua causa, o que implica saber a que leis o homem está submetido (às leis da substância ou natureza), e o que podemos entender por sua potência, entendendo-a a partir também de sua causa, que sempre é Deus. Compreender o todo para compreender o particular.

Nada mais apropriado se pensamos na exigência spinozista de se conhecer pela causa. Podemos mesmo afirmar que, de uma forma ou de outra, sempre teríamos que recorrer a Deus para explicar o homem, pois as propriedades deste são determinadas pelas daquele. Por essa razão parte-se na *Ética* da definição da causa de si, ser cuja

---

<sup>74</sup> EIP34. : *Dei potentia est ipsa ipsius essentia.*

potência é a única capaz de envolver a existência, e que por si mesmo se explica. O que tentamos mostrar é já repetido: se para concebermos Deus não necessitamos de nenhuma outra idéia ou conceito, ele é o primeiro na ordem do entendimento e das coisas, para compreendermos o homem só podemos fazê-lo se por meio de alguma outra idéia ou conceito, que seja razão da essência humana.

### Cap 3. A necessidade física e a necessidade do pensamento

Deus possui infinitos atributos, o que equivale a dizer que ele se expressa de infinitas formas. Em alguns aspectos, a teoria dos atributos de Spinoza apresenta originalidade, pois sua principal marca é a univocidade desses atributos, que, mesmo independentes uns dos outros, remetem a uma mesma ordem e a uma mesma substância. Tal univocidade existe pelo que já foi demonstrado na primeira parte da *Ética*, pelo fato de só poder haver uma substância, indivisível, sempre. Contudo, ainda não saímos da guarda conceitual de Deus e da substância, a ponto de investigarmos a necessidade de um ponto de vista mais interno em relação aos seres modais.

Alguns dos problemas que foram contestados a Spinoza concernente à relação entre Deus e seus atributos é que assim se admitia a extensão como atributo divino, posição complicada devido à divisibilidade natural da extensão, tomada por muitos como sua marca característica <sup>75</sup>. A divisibilidade não pode ser da essência de Deus, o que chega a ser lugar comum na filosofia. Contudo, a teoria spinozista admite a extensão como uma forma de constituição da essência divina, sem precisar admitir ao mesmo tempo a divisibilidade da extensão, antes pelo contrário.

O caminho pelo qual percorre Spinoza é o da inserção da extensão como essencial a Deus e também sua indivisibilidade. Em primeiro lugar, conceder que não haja uma ligação imanente entre Deus e a extensão, ou seja, afirmar que Deus *criou* a extensão é assumir uma tese que já foi refutada anteriormente. A prova da unidade da

---

<sup>75</sup> Resposta às segundas objeções, p. 171. “Por exemplo, porque na natureza do triângulo retilíneo está contido que seus três ângulos são iguais a dois retos, e porque na natureza do corpo ou de uma coisa extensa a divisibilidade acha-se compreendida (pois não concebemos a coisa extensa tão pequena que não possamos dividi-la ao menos pelo pensamento), é certo dizer que os três ângulos de um triângulo retilíneo são iguais a dois retos, e que todo corpo é divisível.

substância diz que não pode haver nada além da substância e de suas modificações; além de que nenhuma substância poderia criar outra, e, se a extensão não corresponde em nada à essência divina, não teria como ser Deus sua causa, então Deus não seria causa de tudo... muito do que já foi explicado até aqui veria sua ruína com a admissão de que a extensão não é essencial a Deus. Por isso mesmo Spinoza empreende demonstrar o contrário.

O problema essencial para Spinoza consiste em se conceber a extensão como uma substância corpórea <sup>76</sup> mensurável e divisível. Ou melhor, o erro consistiria em conceber “*a quantidade infinita mensurável e composta de partes finitas*” <sup>77</sup>. Para Spinoza, a existência do vácuo é inadmissível, o que pode ser visto como a indivisibilidade real da extensão. Não haveria descontinuidade ontológica entre uma parte da extensão e outra, de tal forma que uma parte pudesse ser concebida sem a outra, ou um corpo pudesse se desligar ontologicamente de sua causa extensiva, sendo assim independente em sua constituição daquilo que lhe forneceu existência. É dessa maneira que, para Spinoza, as coisas materiais se conformam de um jeito que não permite a existência do vazio, do não ser, ou da determinação real de um atributo infinito.

Claramente é uma física que deriva dos princípios cartesianos acerca da extensão, os quais também negam o vácuo, mas que em momento nenhum foram usados por Descartes para demonstrar a indivisibilidade absoluta da extensão e sua conseqüente inserção na constituição da essência da substância. De fato, é da essência do cartesianismo e de seu pluralismo substancial a distinção real entre a extensão e as outras substâncias.

---

<sup>76</sup> EIP15Esc.; *Substantia corpórea*.

<sup>77</sup> Idem: *Deinde si quis rem recte perpendere velit, videbit omnia illa absurda (siquidem omnia absurda sunt, de quo non jam disputo) ex quibus concludere volunt substantiam extensam finitam esse, minime ex eo sequi quod quantitas infinita supponatur sed quod quantitatem infinitam mensurabilem et ex partibus finitis conflari supponunt.*

Um dos instrumentos de que se serve Spinoza para manter sua posição é o mesmo que em várias outras ocasiões, e que torna bem perceptível a verdadeira importância desse instrumento, qual seja, a distinção entre imaginação e entendimento. Há, para ele, duas maneiras de se conceber a quantidade, uma delas a partir da imagem que formamos de quantidade, uma abstração, e a outra a partir do entendimento, na qual concebemos a quantidade como substância.<sup>78</sup> Tendo como perspectiva o primeiro desses modos perceptivos, concebe-se a extensão finita, composta por partes independentes e também divisível. Tendo o entendimento como modo de referência, perceberemos as propriedades que caracterizam a extensão enquanto substância, em suas palavras neste escólio, e enquanto atributo pelo que já sabemos da nomenclatura spinozista. Ou seja, concebê-la-emos “*infinita, única e indivisível*”. A matéria é em qualquer canto a mesma matéria, ocorrendo apenas as modificações dessa matéria, suas partes não são senão afecções, e sua distinção é modal, não substancial ou real.<sup>79</sup>

Agora podemos trabalhar a natureza do corpo humano e da alma humana a partir de pressupostos já estabelecidos conforme a ordem expositiva aqui manuseada. Poderemos entender a relação específica dessas duas modalidades, e perceberemos que a necessidade, mais uma vez, é o determinante dessas naturezas, e que qualquer ato

---

<sup>78</sup> EIP15Esc. . *Si quis tamen jam quærat cur nos ex natura ita propensi simus ad dividendam quantitatem? ei respondeo quod quantitas duobus modis a nobis concipitur, abstracte scilicet sive superficialiter prout nempe ipsam imaginamur vel ut substantia, quod a solo intellectu fit. Si itaque ad quantitatem attendimus prout in imaginatione est, quod sæpe et facilius a nobis fit, reperietur finita, divisibilis et partibus conflata; si autem ad ipsam prout in intellectu est, attendimus et eam quatenus substantia est, concipimus, quod difficillime fit, tum ut jam satis demonstravimus, infinita, unica et indivisibilis reperietur.* Essa questão sem dúvida é instigante, embora não possamos nos deter muito nela, pois o que nos interessa aqui é firmar a extensão como atributo da substância, para que não fique uma lacuna na cadeia dedutiva que vai da caracterização da natureza divina enquanto necessidade ao passo próximo, que é a caracterização da natureza dos modos desses atributos também como necessidade. Por isso, apenas indicamos um artigo interessante sobre o assunto, de Leiser Madanes, no qual ele aplica às filosofias de Descartes e Spinoza uma distinção forjada na teoria da linguagem contemporânea, que sejam, entre termos de massa e termos de número, onde os primeiros não podem ser mensurados, e é justamente aí que ele insere a noção de substância, principalmente a spinozista. Cf. *Substancia clásica e moderna: los casos de Descartes y Spinoza*.

<sup>79</sup> Além de tudo, a matéria é ativa, pois é uma expressão da atividade divina. Em relação a isso, G. Bruno diz: “... o espaço, de certa forma, é matéria; se é matéria, possui aptidões. Se possui aptidões por qual razão haveis de negar-lhe o ato?”, p. 28.

humano que seja praticado tem, sob essa perspectiva, que subsumir essa determinação, a partir das propriedades que decorrem de suas essências.

Veremos em que consiste a natureza da alma e do corpo de forma geral e especificamente relacionados ao ser humano. Pretendemos, a partir daqui, aprofundar mais a caracterização da ética enquanto disciplina, e enquanto modo de viver, seja passiva ou ativamente. Perceber mais detidamente tais naturezas implica discernir melhor as determinações do agir humano, de sua potência e de sua liberdade.

Esse discernimento do que venha a ser a liberdade humana envolve o conhecimento da causalidade divina, e da liberdade divina, a qual já delimitamos conceitualmente. Consiste em ter na mente que Deus é o agente de todas as coisas, se se tem consciência da totalidade, ponto de partida das determinações existenciais e essenciais dos modos singulares. Dos atributos deduziremos as essências dos corpos e das almas, a partir de sua gênese, ou seja, de suas definições tendo em vista as suas causas, conforme se prescreve no quarto axioma da primeira parte da *Ética*.

O que envolve ação, ou melhor, o que envolve uma afecção qualquer envolve necessariamente algumas faculdades da alma, a vontade, a capacidade de julgar, etc., o que torna imprescindível a essa investigação o estudo da gênese da mente, o que a constitui e o que a determina. Trata-se de uma tentativa de conhecer as causas do agir humano, antes de tudo, sem que com isso esteja necessariamente implicada uma prescrição do agir que tenha como base os ideais superlativos, como, por exemplo, a imperturbabilidade da alma, uma vida eterna após a morte física ou um castigo divino devido a falhas do comportamento. Tudo o que aqui é conhecido em relação a esse aspecto tem em vista a necessidade absoluta que expressa a essência da substância única em seus infinitos modos de expressão.

Ao saber que a extensão é uma forma de expressão da essência divina, interna, imanente, nunca exterior e qualitativamente diversa da substância, enfim, que Deus é extenso,<sup>80</sup> temos material para examinar as propriedades do corpo pelas determinações de sua essência a partir de sua causa, o que segue o método aplicado até aqui.

Por isso, comecemos com a definição de corpo: “*Por corpo entendo um modo que exprime, de uma maneira certa e determinada, a essência de Deus, enquanto esta é considerada como coisa extensa.*”<sup>81</sup> Quando Spinoza afirma de um modo que ele é uma expressão certa e determinada, ele quer com isso dizer que aquele modo não poderia ter outra conformação senão a que tem, que ele é uma forma certa e delimitada de Deus; concernente à definição anterior, acrescentamos que um corpo só pode ser concebido sob a noção de extensão, que um corpo é uma expressão certa e determinada do atributo extensão.

Esse corpo é finito. Necessariamente realiza comércio com várias outras formas determinadas da extensão, e somente com formas que sejam compreendidas sob esse atributo. Para Spinoza é um axioma o fato de sabermos que o corpo é afetado das mais diversas maneiras.<sup>82</sup> E podemos também compreender isso tendo como formulada a noção de que o corpo é uma expressão essencialmente finita da substância, que não existe só e que necessita de corpos exteriores com quem efetivar comércio.

E como Deus também é uma *res extensa*, igualmente se pode dizer que ele é uma coisa pensante. Como existem corpos que remetem a um mesmo atributo, qual seja, a extensão, os pensamentos singulares também remetem a uma origem comum, a partir da qual todos esses pensamentos singulares podem existir e serem concebidos.

---

<sup>80</sup> EIIP2. *Extensio attributum Dei est sive Deus est res extensa.*

<sup>81</sup> EIIDef.I. I. *Per corpus intelligo modum qui Dei essentiam quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinato modo exprimit.*

<sup>82</sup> EIIAx.IV. *Nos corpus quoddam multis modis affici sentimus.*

Deus é uma *res cogitans*.<sup>83</sup> Um ser infinito que pensa, conforme a necessidade expressa desse atributo. Dois são então os atributos de Deus aos quais os seres humanos têm acesso. Pelo que se pode perceber ao investigar as propriedades da substância é que ela é dotada de infinitos atributos, e que esses dois em particular são causas dos corpos e das idéias que percebemos existir. São, extensão e pensamento, duas formas de expressão do mesmo ser, do mesmo indivíduo, enquanto se toma a natureza toda como um indivíduo.

Esses atributos de Deus são suas marcas internas que determinam a existência dos modos singulares. Por serem concebidos apenas por si, não fica difícil deduzir daí que qualquer que seja a idéia ela somente pode ser concebida pelo atributo divino do pensamento. Ao passo que os corpos não podem ser concebidos senão sob o atributo da extensão. A independência formal dos atributos se coaduna com o imanentismo de Spinoza mais do que comumente se crê. Se houvesse um intercâmbio ativo entre os atributos, eles não poderiam ser tomados por manifestações da essência da substância ao intelecto humano, pois constituiriam entre eles uma totalidade que seria marcada pela pluralidade de ordem entre esses atributos. Quer dizer, não poderíamos afirmar que há um direcionamento de ambos os atributos (para falar só dos dois aos quais temos acesso) para uma única substância, já que uma substância remete a uma única ordem determinada eternamente. Em outras palavras, uma idéia só pode ser compreendida se for tomada sob a expressão pensante da substância, pois é isso mesmo o que ela é, uma expressão certa e determinada do atributo pensamento. E também um corpo não é compreendido senão como uma expressão certa e determinada de Deus enquanto este é tomado como constituído pela extensão.

---

<sup>83</sup> EHIP1. *Cogitatio attributum Dei est sive Deus est res cogitans.*

A ordem única a que se remetem esses atributos é o que marca a similitude entre a ordem das idéias e a ordem das coisas<sup>84</sup>. Toda idéia que é concebida por Deus segue uma necessidade extrema, uma necessidade que, devido à infinita da potência divina, é eternamente atual. Do ponto de vista da eternidade, nem os modos da substância podem ser vistos como contingentes, nem as idéias que nela residem podem ser vistas como possíveis. Toda idéia corresponde a algo existente em todos os atributos, e esses atributos são a expressão da potência infinita de Deus, que nos permite assinalar que todo o pensamento de Deus é ao mesmo tempo uma ação de Deus, ação esta expressa em todos os seus atributos.

Deus é extenso e também pensamento, ambas são formas de o mesmo Deus se expressar (o que em última instância significa existir). Numa análise ontológica mais restrita à noção de totalidade, na qual a nossa concepção de necessidade se abastece, a extensão e o pensamento são a mesma coisa, expressão da natureza da substância, a não ser que são formas de percepção diversas: num momento, podemos tomar Deus como um ser extenso; em outro momento, podemos percebê-lo como um ser pensante, tal qual pudemos constatar um pouco acima, ao tratarmos da extensibilidade e da pensabilidade de Deus.

Dessa forma, segue-se que um modo extenso identifica-se com a idéia que tem como objeto (conteúdo objetivo) esse modo, formando um só elemento dentro da estrutura unitária da substância. O modo extenso e a idéia desse modo são apenas tomados sob atributos diversos, ora sob o atributo da extensão (o corpo), ora sob o atributo pensamento (a idéia desse corpo). Ou seja, a ordem das coisas será a mesma ordem das idéias, doutrina já anunciada quando a teoria do conhecimento spinozista trabalha os critérios para a formulação do método.

---

<sup>84</sup> EHIP7 : *Ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum.*

Sem a comunicação entre os atributos, tudo o que cair no intelecto sob a forma de idéia deve ser compreendido a partir de uma causa também determinada pelo atributo do pensamento. De fato, Deus é a causa de tudo, mas enquanto tomado sob o atributo a que pertence determinado objeto. Toda a ordem das causas que compõem a totalidade deve ser entendida conforme algum atributo específico de Deus seja a causa primeira dessa ordem. No caso da ordem total das idéias, é pelo atributo do pensamento que tal ordem deve ser inteligida; por outro lado, a ordem total das coisas reais (físicas)<sup>85</sup> deve ser inteligida pelo atributo da extensão. Mesmo assim, a necessidade que condiciona ambas as esferas atributivas é uma única, que é a ordem da natureza enquanto dotada de infinitos atributos.

Por aqui também percebemos, como assinalado acima, a eterna atualidade de Deus. Isso quer dizer mais exatamente: do ponto de vista da eternidade, algo que ainda não existe deve estar compreendido na idéia infinita de Deus, a mesma idéia que envolve todos os modos particulares da sua existência e da sua essência, que são eternas justamente por coincidirem. Formalmente, toda idéia já está no intelecto divino desde a eternidade, independente da existência ou não do objeto dessa idéia. Quando adentrarmos mais profundamente na natureza da mente humana, mais diretamente na sua capacidade cognitiva, depararmo-nos-emos com uma espécie de eternidade da mente, que condiz com a potência inteligível da alma humana. É com base no que apresentamos aqui que mais tarde poderemos falar da eternidade da mente<sup>86</sup> humana e também da eternidade da essência do corpo humano.

---

<sup>85</sup> Terminologia empregada no TIE.

<sup>86</sup> O termo empregado por Spinoza é *Mens*. Por essa razão a professora Maria Luísa Ribeiro prefere sempre adotar a terminologia portuguesa mente, em vez de alma. Contudo, pensamos que, compreendido o contexto, a distinção entre alma e mente se torna menos profícua. Mesmo assim, notamos como se torna mais fácil a compreensão, quando se diz respeito à eternidade da mente, ou ao seu conhecimento enquanto eterna, que o termo mente é mais apropriado, pelo simples fato do peso que a tradição imprimiu ao juntar estes dois conceitos, que sejam, alma e eternidade.

É tal a natureza da ordem dos atributos. Mais uma vez, a necessidade dita as leis que produzem os seres que constituem, em sua totalidade, a essência da substância. E o ser humano, enquanto modo da substância, deve ser compreendido sob tais atributos. Daí a importância de uma análise mais detida da natureza do corpo e da mente do ser humano, pois suas determinações essenciais serão ditadas antes de qualquer coisa pelas leis que determinam a essência mesma de Deus. E, como o ser humano tem um corpo, necessariamente existirá uma idéia relativa a esse corpo, sendo essa idéia o seu ser se ele for compreendido sob o atributo do pensamento.<sup>87</sup> Modo singular, o homem não pode se autodeterminar absolutamente, pois nunca deixa de ser uma parte da natureza. Sua existência não coincide com sua essência, em outros termos, é de outra natureza que não a sua que provém a força de sua existência, que pode ser tida como uma ação de Deus.

Em relação a um modo singular, é na duração que podemos perceber sua existência. É fundamental compreender que a ordem total das coisas é a substância enquanto absoluta, ou seja, Deus é a única causa de tudo do ponto de vista da eternidade, é a causa primeira de todas as coisas. A causa próxima de alguma coisa também é Deus, mas enquanto é afetado (modificado) por algum outro modo particular de existência; já esse modo, também terá Deus como causa, mas enquanto afetado por outro modo singular também existente, e assim ao infinito. Pelo que foi visto acima da univocidade e independência dos atributos, podemos concluir que uma idéia existente em ato tem por causa sempre outra idéia, assim ao infinito.

A mente humana é um modo do atributo do pensamento, então a constituição de seu ser deve se dar pela existência de alguma coisa atual; caso contrário, não é na duração que vamos conceber sua existência, mas somente enquanto pensarmos na idéia

---

<sup>87</sup> Cf. EIIAx.2: “ *O homem pensa*”. Em latim, *Homo cogitat*.

infinita de Deus, que compreende todas as idéias singulares. Logo, o objeto que constitui a mente humana, enquanto ela é uma idéia singular existente em ato, é alguma coisa existente em ato. Assim, a princípio, deve ser tomada a natureza da mente humana, e esse primeiro passo serve para mostrar que ela corresponde a alguma outra coisa da qual representa objetivamente seu conteúdo: não como uma causa material determina uma idéia, pois a causa próxima da idéia é outra idéia, e sim devido à univocidade dos atributos que indicam a simultaneidade da existência de uma idéia singular e do seu objeto constituinte. Uma idéia que é entendida apenas parcialmente pelo entendimento humano não exprime a potência integral desse entendimento; exprime também, de forma parcial, a potência do outro elemento que constitui a respectiva afecção, em outros termos, quando a idéia não é adequada, Deus constitui ao mesmo tempo a essência da mente humana e a essência dessa outra coisa envolvida na afecção passiva, inadequada.

A relação existente entre a mente humana e o objeto que constitui sua idéia se determina pelos padrões expostos da univocidade dos atributos. Tomando-se os dois atributos perceptivos ao homem, extensão e pensamento, a idéia que constitui a alma humana corresponde a algo atual no atributo pensamento, e qualquer modificação que ocorra no corpo que é o objeto extensivo relativo a essa mente tem que estar presente também nessa própria idéia; a mente humana percebe, então, qualquer coisa que aconteça no corpo que a constitui enquanto objeto na extensão. A ética compõe-se, por assim dizer, dessas duas esferas e suas respectivas modificações, a partir de um parâmetro que mais adiante entenderemos como desejo, ou *conatus*. A explicação aqui apresentada é uma fundamentação da relação constituinte do ser humano, enquanto ser que pensa e que tem um corpo. Ou melhor, que é uma mente e que é um corpo. A ontologia forneceu os subsídios necessários para a compreensão da relação entre mente

e corpo, tal qual a filosofia cartesiana e outras que são de certo modo filosofia que primam pelo absoluto. Mas, justamente por ser uma ontologia peculiar no que concerne à natureza de Deus (ele também é extensão), a relação entre a mente humana e o corpo humano tem um desdobramento peculiar que é a caracterização da ética como disciplina fundamental do ponto de vista da necessidade divina.

Já estamos trabalhando com a compreensão de que o homem é uma mente e um corpo, e de que esse corpo não pode ser posto em dúvida, pois que existe tal qual a mente o sente. É um corpo que é o objeto da idéia que constitui a mente humana, e tal corpo existe na extensão tal como a mente existe no pensamento. O que dizemos a respeito do homem até aqui também pode ser entendido de forma geral, pois tudo o que existe na extensão necessariamente tem sua idéia, formalmente falando, presente no pensamento. O que pode diferenciar a mente humana das outras idéias que constituem as mentes das coisas (até aquelas a que nos acostumamos chamar de inanimadas) é a natureza do corpo humano, e sua extrema complexidade. Para se compreender a capacidade que tem a mente humana de sentir é mister compreender a capacidade de o corpo humano ser afetado, pois cada afecção que sofra esse corpo necessariamente deve ser percebida por essa mente.

É diante da necessidade de se conhecer a natureza do corpo humano que Spinoza dedica alguns axiomas a ele. É para demarcar as possibilidades do corpo, ou melhor, em princípio, estabelecer algumas verdades claras concernentes ao corpo, que se tenta apresentar não só as propriedades do corpo, mas seus caracteres mais fundantes. Dois são esses axiomas: “*Todos os corpos estão em movimento ou em repouso*”<sup>88</sup>. E “*Todo corpo se move, ora mais lentamente, ora mais rapidamente*”<sup>89</sup>. De certo modo,

---

<sup>88</sup> Cf. EIIAx1, depois da prop. 13. : *Omnia corpora vel moventur vel quiescunt.*

<sup>89</sup> Idem, ax. 2. *Unumquodque corpus jam tardius jam celerius movetur.*

encontram-se implícitos aí alguns dados já explicados, como por exemplo, a unidade da extensão. Pelo que já sabemos, um corpo é uma modificação do atributo da extensão, um modo singular, que expressa certa e determinadamente a essência de Deus sob tal atributo. Por somente existir a substância e suas modificações, concluímos sem mais que um corpo não é uma substância, ou seja, que o problema da delimitação e distinção dos corpos se resolve aqui por uma medida comum a todos esses corpos, que é a intensidade do movimento. É pela velocidade ou pela lentidão que conseguimos diferenciar um corpo de outro, e fica patente que não se faz isso em razão da substancialidade dos corpos.

Ao mesmo tempo, esses axiomas também implicam a conveniência necessária dos corpos em alguma coisa: além de todos poderem se mover mais ou menos lentamente, todos são expressões de um mesmo atributo, qual seja, a extensão. É, então, por um modo desse mesmo atributo que um corpo pode ser modificado; mais claramente, qualquer modificação que ocorra em um corpo tem como causa um outro corpo, assim como foi dito em relação às idéias, que têm sempre alguma outra idéia por causa. Sem algum corpo que ponha outro em movimento, este não será capaz por si mesmo de fazê-lo, pois o que não é substância não pode determinar-se a si mesmo.

A partir daí, podemos entender o seguinte: qualquer modificação que ocorra em um corpo tem de envolver as naturezas de todos os corpos envolvidos no encontro. Há, nesse tipo de relação, as marcas da reciprocidade e da diversidade afetivas, pois que uma afecção, para ser compreendida, se se trata de um corpo determinando outro, tem que ser explicada com base nas naturezas envolvidas no encontro, na produção dessa afecção. Um corpo determina o outro e ambos ocasionam uma determinada afecção. Essa explicação das propriedades extensivas de uma afecção diz respeito, e não se pode perder isso de vista, a uma tentativa de fundamentar o conhecimento da natureza dos

afetos, que, como veremos, decorrem das afecções do corpo e estão presentes na mente, enfim, referem-se diretamente à ligação de corpo e mente e às necessidades intrínsecas às suas determinações.

Nessa física spinozista, mais uma vez, não há lugar para o vazio, e não se pode dizer que um corpo seja distinto substancialmente de outro, e sim apenas modalmente. Então como fazer para tratar especialmente do corpo humano? Não se pode afirmar que percebemos a existência de corpos e corpos? Sim. O que Spinoza faz é mostrar o comportamento básico do que se entende por corpo, para então poder investigar a natureza do corpo humano, que é um corpo composto de vários outros corpos, que mantêm entre si uma relação constante de movimento e repouso. É isso o que devemos, pelo menos a princípio, entender por corpo humano, a coação que certos corpos mais simples sofrem a ponto de manterem entre si uma relação que se diferencia de outras relações também compostas por vários corpos, mas que tem uma outra relação, e assim por diante. É através dessa relação constante que se compreende a união de alguns corpos entre si<sup>90</sup> e a formação de indivíduos mais complexos, complexidade que notaremos ser o ponto fulcral do que procuramos para definir o corpo humano e sua idéia respectiva no atributo do pensamento (sua mente), para definir a potência da mente humana, como colocamos ser de essencial compreensão um pouco acima, ao nos restringirmos mais aos corpos a fim de melhor entendermos a mente do homem. Resumindo, o corpo humano é composto de vários corpos que mantêm entre si uma constante relação de movimento e de repouso.

Esses axiomas e definições referentes aos corpos na segunda parte da *Ética* integram parte do que Spinoza entendia pela física. São afirmações que aplicam a necessidade ao funcionamento dos corpos, atribuindo-lhes formações e propriedades

---

<sup>90</sup> CF. EIIDef. P. 238.

básicas que, quando se trata dos afetos da alma, remetem sempre a tal constituição básica. Após a leitura da ontologia propriamente dita, aquela que trata do ser mais geral, ou seja, do próprio *ser*, notou-se a inclusão da extensão (um aspecto que decorre naturalmente das primeiras proposições) na constituição da essência da substância única que é Deus. Esse ser necessário se expressa também pela forma extensiva, e a descrição de sua natureza através desse atributo é um passo para a compreensão das determinações afetivas percebidas pela mente no corpo, objeto de sua idéia.

Por ser composto de vários corpos que mantêm uma relação constante, a natureza do corpo humano poderá ser mantida mesmo quando alguns elementos saem ou entram em sua composição; desde que se mantenha a proporção relativa à constituição do indivíduo, proporção entre as partes que se movem em variadas velocidades, não se pode dizer que a natureza individual de uma certa união de corpos mais simples seja modificada. O indivíduo dessa forma é uma composição, que não se resume a nenhuma de suas partes específicas.

Levando ao cume da escada que é a composição de corpos mais complexos por corpos mais simples, notaremos como toda a natureza forma um só indivíduo, que mantêm sua natureza semelhante mesmo com os movimentos variados que compõem suas partes. Atentando bem, isso implica a possibilidade de uma infinita série de modificações sem que a natureza enquanto totalidade perca sua natureza constituinte. É a isso que nos referíamos quando da menção da complexidade dos corpos; de fato, quando mais composto um corpo, mais possibilidades de sua constituição manter-se a mesma após uma série de modificações nas partes que o compõem. Assim, o corpo humano, feito da união de diversos corpos de naturezas semelhantes e diversas (partes mais fluidas e partes mais sólidas), pode ser afetado de numerosas formas sem que sua

natureza seja essencialmente modificada. O fim da relação constitutiva que caracteriza a existência de um determinado corpo é o que se entende por morte.<sup>91</sup>

Do corpo humano podemos perceber que sua complexidade deriva da composição de vários corpos de naturezas diversas, corpos que por sua vez também são compostos, assim por diante.<sup>92</sup> Por isso sua complexidade afetiva e, além disso, a necessidade de um constante comércio entre o corpo humano e diversos outros que contribuem com a manutenção dele, por processo de regeneração. E um pouco acima citamos a reciprocidade afetiva além de sua diversidade; o que ocorre com o corpo humano no sentido de poder ser afetado, também existe na outra mão, ou seja, da mesma forma que ele pode ser afetado das mais diversas maneiras, ele igualmente é capaz de afetar outros indivíduos de várias formas, realizando assim um comércio de corpos e de afetos que, para um modo singular da substância, acaba sendo imprescindível para sua manutenção (o que não é difícil de vislumbrar: comemos, excretamos, temos relações sexuais, bebemos, e uma série de outras coisas que são trocas, e que permitem tal manutenção).<sup>93</sup>

O paralelismo dos atributos reflete a complexidade afetiva do corpo humano na capacidade perceptiva da mente humana; quanto mais o corpo humano é capaz de afetar e de ser afetado, mais a mente é capaz de perceber, pois que percebe tudo o que ocorre no corpo que constitui seu objeto. Isso, de outro modo, quer dizer que a mente humana não é uma idéia simples; seu ser formal é composto por um número de idéias que equivale ao número de corpos que se unem para constituir o corpo humano. Numa

---

<sup>91</sup> Cf. Deleuze, *Espinosa, Filosofia Prática*, p. 69: “O fim de uma duração, ou seja, a morte, provém do encontro entre o modo existente com outro modo que decompõe sua relação.”

<sup>92</sup> Cf. Postulado I, p. 240. *Corpus humanum componitur ex plurimis (diversæ naturæ) individuis quorum unumquodque valde compositum est.* É importante conferir todos os postulados que seguem, pois eles se referem diretamente, e de forma concisa, à natureza do corpo humano.

<sup>93</sup> Nas palavras de Giordano Bruno, “...sendo o universo infinito e todos os seus corpos transmutáveis, conseqüentemente, todos difundem sempre partes de si e sempre a eles voltam, emitem algo próprio e recolhem o que é alheio. Não considero coisa absurda ou não conveniente, pelo contrário, muito possível e natural, que existam transmutações finitas que podem afetar um sujeito.” P. 34.

relação recíproca de geração afetiva, quando dois ou mais corpos se envolvem na geração de uma afecção, esta se explica pela natureza de todos os corpos envolvidos. A idéia dessa modificação na mente humana acompanha, pois, as essências envolvidas de forma parcial, sem que se tenha um conhecimento adequado de nenhuma dessas essências.

Dentro da perspectiva da duração, não é possível afirmar a independência cognitiva da mente humana em relação ao corpo do qual é idéia. Simultaneamente à percepção de seu próprio corpo, quando ele é afetado por um corpo exterior ao seu, existe a percepção do corpo ou dos corpos que o afetam. Esse encontro passa a ser então visto como uma troca, e algumas delas, salientamos, são essenciais à manutenção do corpo humano em sua relação característica. Mas isso não significa que dessa maneira tenhamos um conhecimento *verdadeiro* dos corpos exteriores a partir do encontro deles com o corpo humano afetado (caso se trate de um ser humano entre coisas, mas a rigor é indiferente): nesse caso, temos um conhecimento maior da constituição do nosso corpo, quando afetado, do que dos corpos exteriores, co-participes da afecção. A mente humana, nesse estado, percebe a existência do próprio corpo em decorrência das afecções que ele sofre, percebe-o existente atualmente, mesmo que também não haja o conhecimento adequado de seu corpo. O homem não pode se isolar dos outros modos singulares que compõem junto com ele o indivíduo que é a Natureza, e o modo de ser corpo humano sofre necessariamente encontros que não explicam por completo nenhuma das essências envolvidas. Como veremos, sem o conhecimento racional não há a adequação entre a idéia e seu ideato, marca da verdade.<sup>94</sup> Ao ser determinado por

---

<sup>94</sup> Cf. EIAxVI: “*A idéia verdadeira deve convir a seu ideato*”. No original: *Idea vera debet cum suo ideato convenire*. Lembremos que, pela teoria da verdade de Spinoza, ela não é verdadeira porque convém ao seu ideato, mas convém por ser verdadeira.

um corpo exterior, não há o conhecimento claro e distinto das naturezas envolvidas na afecção. Mas esse tema ainda está por ser tratado de forma mais profunda adiante.

No primeiro capítulo, vimos que o ser formal de uma idéia se desdobra em idéia da idéia, o que, claramente, aplica-se ao caso da mente humana enquanto idéia do corpo. As idéias das afecções do corpo são percebidas pela mente e o conhecimento das afecções do corpo é, também, conhecimento desse conhecimento. Da mesma maneira que a mente percebe a existência atual de seu corpo pelas afecções que ele sofre, ela se perceberá a si mesma também por essas afecções, ou melhor, pelas idéias dessas afecções. E, igualmente, se não há o conhecimento adequado do corpo nesse tipo de determinação, não há o autoconhecimento adequado da mente dentro desses moldes. De fato, não há o conhecimento adequado da mente de cada parte que compõe o corpo humano. Poderíamos dizer que a cada momento há uma troca nos indivíduos compostos, tanto se eles são considerados sozinhos (por si um corpo complexo mantém uma relação de movimento e repouso entre suas partes), como se eles são considerados em contato com outros corpos, exteriores (aí então há uma troca entre dois ou mais indivíduos). Em ambos os casos, a relação essencial que constitui o corpo humano pode (e aqui trabalhamos com a hipótese positiva) manter-se, e a essência desse corpo (e dos demais) é mantida.

Similarmente, não há o conhecimento adequado do corpo exterior que afeta o corpo humano, pois sua natureza não se apresenta totalmente à mente que percebe as afecções. Em Deus há tal idéia adequada, mas não enquanto ele é afetado somente pela natureza da mente humana, e sim enquanto é afetado por outras idéias que são de outros corpos. A mente humana enquanto tal não percebe adequadamente os corpos exteriores no momento em que seu corpo é por eles afetado. Os efeitos causados por tais afecções são para a mente humana, nesse caso, desconhecidos ou mutilados, já que não há a

verdadeira compreensão das naturezas que os causaram (e o conhecimento adequado envolve o conhecimento da causa). Deve-se mencionar que a percepção desses corpos exteriores ao corpo humano ocorre na mente só quando afetam o corpo humano, e não sem tais afecções. “*A alma humana, enquanto imagina um corpo exterior, não tem conhecimento adequado desse corpo*”<sup>95</sup>; enquanto imaginar refere-se mais ao conhecimento sensível do que ao simples ato de imaginar; é uma forma de conhecimento, de percepção, que se caracteriza pela marca sensível.

Ao contrário, o conhecimento racional só percebe as idéias adequadamente. Mas esse tipo de conhecimento não se dá pelo contato com os corpos singulares, mas pela percepção das propriedades comuns desses corpos<sup>96</sup>. Conforme existam mais coisas em comum entre o corpo humano e os corpos que o afetam, de modo mais adequado perceberá a mente humana esse algo comum. Essa é uma conclusão que deriva diretamente da estrutura do conhecimento racional.<sup>97</sup> A potência da mente de perceber as afecções que ocorrem no corpo humano depende também da comunidade dos elementos que integram tanto o corpo de que é idéia como dos corpos exteriores que afetam o homem: quanto mais coisas em comum, mais apta a mente para perceber uma variedade maior de coisas, e isso de forma adequada.

A relação, pois, entre o conhecimento e a qualidade dos afetos é direta. Como veremos no próximo capítulo, a necessidade que é a marca da totalidade determina a potência de agir do homem, ligando a ética a todo o movimento que vai das formas de conhecer-se algo até à estrutura que compõe o corpo e a mente do homem. A ética não

---

<sup>95</sup> EIIP26Cor. *Quatenus mens humana corpus externum imaginatur eatenus adæquatam ejus cognitionem non habet.*

<sup>96</sup> Vitor Delbos, *O Espinosismo*, p.112.

<sup>97</sup> Conferir, na segunda parte da *Ética*, as proposições 37 e as que seguem. Na proposição 40, ele retoma a análise dos gêneros de conhecimento, com pequenas nuances que a diferenciam da análise do TIE. Contudo, a estrutura é a mesma, por isso condensamos tudo no nosso primeiro capítulo, de modo a poder retomá-los com mais concisão quando assim for preciso.

pode ser normativa porque seu estabelecimento não se dá por vias de um dever-ser que se encontra no patamar da possibilidade, à disposição do livre-arbítrio, e sim da descrição dos potenciais do homem, de seu corpo e de sua mente, já que isso é o homem, um corpo e uma mente.

A qualidade da relação dessas duas instâncias é extremamente determinante para o entendimento do agir humano e seus desdobramentos. Para além da existência dessa necessidade que tudo permeia, outro fator importante para a formação da ética é o conhecimento que se tem dessa necessidade, e cada gênero de conhecimento é hierarquizado em relação à verdade e à falsidade conforme sua potência de perceber tal necessidade, compreendê-la, conhecer a Deus e a si mesmo, enquanto potência física e intelectual. A qualidade dos processos de conhecer que implicam uma mutilação das idéias é regida pela mesma necessidade que determina o conhecimento racional ou o conhecimento intuitivo, que são aqueles que nos fornecem um conhecimento adequado das coisas.<sup>98</sup>

A razão não concebe as coisas por suas propriedades sensíveis, por isso ela percebe-as “*sob um certo aspecto de eternidade*”<sup>99</sup>. A segunda parte da *Ética* tem como uma das mais importantes avaliações a diferença estrutural entre o conhecimento que se tem das coisas pelo meio dos movimentos dos corpos sensíveis, denominado de imaginação, e o conhecimento do que há de comum, ou seja, adequado, nas coisas concebidas, o conhecimento racional.

É uma distinção na qualidade perceptiva: nenhuma delas, por si mesma, implica falsidade, que não passa de uma privação na percepção de uma idéia qualquer. Vimos que pelo movimento dos corpos, seus contatos, não podemos conceber adequadamente

---

<sup>98</sup> Cf. EIIP41: “*O conhecimento do primeiro gênero é a única causa da falsidade; ao contrário, o conhecimento do segundo e do terceiro gêneros é necessariamente verdadeiro.*” No original: *Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem et tertii est necessario vera.*

<sup>99</sup> EIIP44Esc.II. *De natura rationis est res sub quadam aeternitatis specie percipere.*

as causas das afecções, e que, se diante de tal percepção não possuímos o conhecimento da natureza da imaginação, distinta do intelecto, que em nada, por ser um modo do pensamento, compreende das propriedades sensíveis, caímos no erro, agindo determinados não pela potência interna do intelecto, mas por determinações dos corpos exteriores e suas respectivas idéias mutiladas. A idéia enquanto conteúdo formal afirma-se a si própria, e por isso não temos que distinguir vontade e intelecto. Em última instância, enquanto faculdades, somente podemos entender a vontade e o intelecto como universais, que criamos à medida que notamos várias idéias singulares se afirmando na mente humana, e que em hipótese alguma podem ser separados dos seres singulares, tal como a crítica Aristotélica aos universais platônicos ou aos números dos pitagóricos <sup>100</sup>. A concepção de uma idéia é uma afirmação pelo fato de só poder ser concebida com sua respectiva essência, que diz o que ela é, e da mesma forma sua essência só se apresenta à mente quando a coisa mesma, ou idéia, se afirma no intelecto. Assim, não há distinção de vontade e intelecto, de afirmação (uma idéia falsa, em outras palavras, é a privação dessa afirmação essencial da idéia) e concepção, já que a idéia não se diferencia de si mesma.

Não há volição e intelecção que não envolvam diretamente a idéia em si mesma (EIIP49).<sup>101</sup> Elas são a própria afirmação da idéia, enfim, a idéia em si. Desse ponto de vista, a liberdade da vontade só existe em decorrência de um entendimento imperfeito da natureza das idéias, da não compreensão de que, como modos que são do atributo do pensamento, não podem ser determinadas por si próprias, potência que de fato e de direito estão reservadas à potência infinita, capaz de causar a si mesma. As idéias

---

<sup>100</sup> *Metafísica, Livro N (décimo quarto)*.

<sup>101</sup> *In mente nulla datur volitio sive affirmatio et negatio præter illam quam idea quatenus idea est, involvit.*

singulares só podem então ser determinadas por algo exterior a elas, como sua causa próxima, e, em última análise, por Deus.

## Cap. 4 – A Ética da Necessidade

### 4.1. As Paixões

*“A maior parte daqueles que escreveram sobre as afecções e a maneira de viver dos homens parecem ter tratado, não de coisas naturais que seguem as leis comuns da natureza, mas de coisas que estão fora da natureza”.*<sup>102</sup> Essa observação de Spinoza é de uma profundidade relevante dentro da perspectiva metodológica de seu sistema. E, conseqüentemente, também da perspectiva ontológica e da leitura ética que se faz das determinações modais da substância. A maneira de viver do homem, suas determinações essenciais, e a ética propriamente dita têm fundamento em tudo aquilo que já foi aprofundado anteriormente na teoria do conhecimento, na ontologia e nos elementos de física, enquanto formam uma composição una.

Ao penetrar no estudo da força dos afetos, deve-se observar a imobilidade estrutural da natureza, além de sua unidade radical. Conhecer o homem e suas determinações implica inseri-lo na natureza, nunca isolá-lo: sua mente e seu corpo fazem parte da mesma substância que é a causa de tudo o que existe, e, como expressões certas e determinadas dos atributos de Deus, esses dois modos são conhecidos a partir das determinações intrínsecas da Natureza, que possui apenas uma essência. Assim, corpo e mente seguem uma mesma ordem, como já foi visto anteriormente, e, nas

---

<sup>102</sup> EIIIIPref. *Plerique, qui de Affectibus, & hominum vivendi ratione scripserunt, videntur, non de rebus naturalibus, quae communes naturae leges sequuntur, sed de rebus, quae extra natura sunt, agere.*

palavras do próprio autor, “... *a alma e o corpo são uma só e mesma coisa que é concebida, ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão.*”<sup>103</sup>

Para Spinoza, não há outra forma mais correta de tratar os afetos humanos que não seja esta, a compreensão da natureza em suas bases essenciais e a ciência do caráter modal do homem, de onde segue que a forma de se conhecer a natureza dos afetos não difere da forma de conhecer-se a natureza enquanto tal. O método é um e o mesmo, e ele leva em conta todos esses aspectos unificantes; um dos corolários mais tocantes disso é o tratamento que recebem as paixões humanas, não mais objeto de escárnio ou de condenação por serem contrárias a um suposto dever-ser, e sim objeto de análise que tem como premissa a necessidade absoluta da natureza, tanto geral, como humana.

O entrelaçamento entre teoria do conhecimento e ética é um transparece quando se faz uma análise das potencialidades das coisas que nos afetam e da inteligência humana, e dada a univocidade do corpo e da mente, também da potencialidade do corpo. A demarcação entre passividade e atividade do homem é feita pela adequação ou não das idéias concebidas pela inteligência, e não há atividade da mente, ou seja, concepção adequada de uma idéia, que não seja ação do corpo; inversamente, toda paixão da mente, concepção inadequada das idéias, é também paixão do corpo. Ambas as esferas fazem parte da essência humana, tanto as paixões como as ações. Mais especificamente, quando somos causa adequada de nossas idéias, somos ativos; em outras palavras, agimos quando um efeito pode ser explicado integralmente pela nossa essência, ao contrário daquele tipo de conhecimento<sup>104</sup>, visto no capítulo anterior, em que uma afecção se explica por mais de uma essência, devida a encontros que mais dizem sobre nossa natureza do que sobre a natureza do objeto exterior. É uma diferença

---

<sup>103</sup> EIIP2E. ... *quod scilicet Mens, & Corpus una, eademque res sit, quae jam sub Cogitationes, jam sub Extensionis attributo concipitur.*

<sup>104</sup> Cf. EIIDef.1. *Causam adaequatam apello eam, cujus effectus potest clarè, & distinctè per eandem percipi. Inadaequatam autem, seu partialem illam voco, cujus effectus per ipsam solam intelligi nequit.*

de graus de conhecimento, de percepção. Em uma paixão, Deus é causa adequada da afecção, contudo não enquanto é afetado pela essência somente da natureza humana, sim por mais de uma.

Enfim, nossa mente, tanto quanto nosso corpo, pode ser ativa ou passiva, conforme a natureza da causalidade presente na afecção. Isso de acordo com a necessidade implícita na natureza do encontro. Que necessidade? A necessidade das naturezas que se envolvem num encontro. O conhecimento racional nos fornece sempre idéias adequadas, e por essa forma de conhecer somos ativos; igualmente vimos que a imaginação fornece idéias mutiladas, e a partir dela somos necessariamente passivos. Assim, se um dado efeito é compreendido unicamente pela nossa essência, pela definição I da terceira parte da *Ética* somos causa adequada da afecção, somos ativos. O contrário vale: no caso de uma afecção não se explicar completamente por nossa natureza, como notamos ser nas idéias imaginativas, somos causa inadequada ou parcial desse efeito, e então somos considerados passivos.

É visível que esses graus de atividade se referem à potência humana, que é finita, mas que é capaz de compreender adequadamente a natureza das coisas. A potência do intelecto, como já vimos, é a potência de afirmação das idéias, e então cabe mais uma vez salientar a importância de saber-se distinguir a imaginação do entendimento, pois que é um determinante do grau de atividade do homem. Pela imanência da ontologia spinozista, não há diferença qualitativa entre os modos e Deus, sim de quantidade, de outra maneira, de grau de realidade. Aqui, realidade e potência são sinônimos, e, no homem, a potência pode aumentar ou diminuir, conforme uma afecção cause um determinado efeito, um determinado afeto. Essa ligação estrutural entre o homem e Deus, possibilitada pela imanência, implica que somos parte de Deus, e que há no homem uma parte da potência divina, ou melhor, que o homem é uma

parte<sup>105</sup> da potência divina, que é eterna. Assim, há algo de eterno no homem, que é sua essência. E essa essência está diretamente ligada à potência, finita no homem, infinita em Deus.

No *Breve Tratado*, Spinoza inicia assim o quinto capítulo da primeira parte:

O segundo atributo, que nós chamamos próprio (*proprium*), é a providência. Para nós não é outra coisa que o esforço, que encontramos na natureza total e nas coisas particulares, e que tende a manter e conservar seu próprio ser. Pois é evidente que nenhuma coisa poderia tender, por sua própria natureza, a sua própria aniquilação, senão que, ao contrário, cada coisa tem em si mesma um esforço de garantir seu próprio ser e de melhorá-lo.<sup>106</sup>

O nome providência (*Voorzienigheid*), ao mesmo tempo em que obscurece o sentido dado ao esforço primordial de conservação do ser, torna-o um tanto mais claro. Pois, de certa forma, traz em seu bojo a presença desse esforço tanto em Deus como nos modos, e marca a essência de Deus enquanto ativa na essência de um modo singular. Pela afirmação da essência de algo, a partir de sua definição, temos que nada há ali que negue a existência da coisa definida, e enquanto a coisa é considerada sozinha, apenas por sua natureza, a sua existência só pode ser afirmada.<sup>107</sup> Ainda no *Breve Tratado*, em seqüência, Spinoza discrimina duas providências, uma de caráter universal, que é a conservação de cada coisa da natureza, enquanto parte dela; outra, particular, que se

---

<sup>105</sup> Não parte realmente distinta, mas sim modalmente.

<sup>106</sup> KV,I,5. Traduzido por nós. No espanhol encontramos: *El segundo atributo, que nosotros llamamos propio (proprium), es la providencia. Para nosotros no es otra cosa que el conato, que encontramos em la naturaleza total y em las cosas particulares, y que tiende a mantener y conservar su propio ser. Pues es evidente que ninguna cosa podria tender, por su propia naturaleza, a su propia aniquilación, sino que, al contrario, cada cosa tiene em si misma um conato de garantizar su propio estado y de mejorarlo.*

<sup>107</sup> Cf. EIIIP4Dem.

restringe a cada indivíduo no esforço deste de manter-se no ser. Mais uma vez, uma ligação essencial é feita entre a força, ou potência divina, e a força particular de cada indivíduo, malgrado a distinção entre universal e particular. Em se tratando de relações constituintes, tal como aquela que caracteriza a essência de um corpo humano, o esforço (*conatus*) está presente em cada grau de efetivação do indivíduo: tanto o corpo humano enquanto indivíduo composto, como as partes que o constituem, estão dotados dessa potência ativa e dinâmica que é o esforço de perseveração no ser. Talvez melhor seja afirmar que cada uma dessas esferas é uma potência ativa que tem como essência atual esse esforço de duração indefinida.

Na *Ética*, termo utilizado é o *conatus*, que é traduzido diretamente por esforço. Não se usa o termo providência, restrita à obra acima mencionada. Contudo, o sentido permanece essencialmente o mesmo, e designa o esforço que a coisa faz para perseverar no ser. A importância da determinação desse elemento constitutivo do ser é sem tamanho, principalmente para a perspectiva presente que prima pela necessidade do agir humano.

Sendo assim, cada coisa esforça-se o quanto pode para perseverar no seu ser, opondo-se a qualquer causa externa que, em uma relação de inconveniência, desfavoreça esse esforço e diminua a potência de agir do corpo e de compreender da mente. Isso decorre imediatamente da existência atual da coisa, por isso Spinoza afirma que tal esforço, pelo qual algo tende a perseverar no ser, é a essência atual da coisa. Tal essência será o determinante da existência e da ação individual dos seres enquanto ele exista, pois em si nada existe no ser que anule ou exclua sua própria existência. No corpo, poderíamos recorrer à complexidade dos corpos para explicar a necessidade que ele tem de elementos exteriores a fim de renovar-se; nesses encontros, alguns podem vir a ocorrer que não convenham com a relação estrutural que forma aquele corpo

(substâncias venenosas são exemplos clássicos), então a potência de agir do corpo diminui. A mente, idéia do corpo, é tão complexa quanto este na medida em que vários corpos compõem o corpo humano; ao ser afetada por uma idéia que diminui sua capacidade de compreensão, pode-se dizer que a potência da mente diminui, que sua afirmação na existência encontra-se enfraquecida.

A partir daqui começamos a vislumbrar os critérios para a formulação do bem e do mal humanos, pois a essência do homem torna-se mais determinada. O agir do homem agora se compreende mais determinadamente, e sua ligação estrutural com a ação divina é mantida e reforçada. A potência de Deus, por ser infinita, não pode ser nunca superada, mas a do homem, finita, encontra, na sua relação com os outros modos da substância, possibilidades de ser superada, a ponto, talvez, de a relação constituinte do indivíduo se desfazer completamente. Em si, nada traz o ser que seja a negação de sua existência, nem mesmo no tempo. De fato, é indefinido o tempo envolvido no esforço que a coisa tem de perseverança, pois, caso contrário, o fim da existência já estaria presente no ser, o que não condiz com essa perspectiva da essência enquanto esforço.

Por ser uma determinação essencial, tal esforço não se restringe a nenhum modo específico de concepção: a mente, quer enquanto conceba clara e distintamente, quer enquanto imagine, pratica esse esforço de perseverança, já que tal mente é essencialmente composta tanto de idéias adequadas como de idéias inadequadas. Isso mostra bem a univocidade essencial do ser, enquanto tal, ou enquanto expressão determinada dos atributos da substância. Por isso a proposição X do terceiro livro enfatiza a impossibilidade de que exista em nossa mente uma idéia que exclua a nossa existência, mas, antes, tal idéia é contrária ao esforço que é a essência atual de nosso ser, e, quando afetados por uma idéia dessa natureza, a mente tende a tentar excluir sua

existência, em decorrência dos efeitos necessários provindos desse encontro. Que efeitos?

A demarcação desses efeitos é a própria caracterização de nossos afetos, objeto dessa parte terceira da *Ética*, na qual, por meio da análise geométrica que define os afetos por sua relação com o esforço essencial dos seres, as paixões primárias são apresentadas, desde sua gênese. É incrível observar a montagem do catálogo dos afetos através da exatidão do método matemático, em que, a partir das paixões primárias, como que por soma e subtração, as outras paixões são deduzidas.

Antes de tudo, vale ressaltar que esses efeitos são unívocos no que diz respeito à mente e ao corpo. Quando padece a mente, o corpo padece também, e, inversamente, quando um age, outro também age necessariamente. E é pela necessidade das essências, apresentadas neste momento como esforço, que obteremos objetivamente a formulação do bem e do mal, do que convém e do que não convém, do que é o agir corretamente e do contrário, assim por diante, tantas quantas sejam as determinações comportamentais do homem. O liame que liga necessidade ontológica e ação se torna a partir daqui mais concreto se pensamos no homem, e nele enquanto modo que expressa de maneira certa e determinada a potência da substância. Basta para isso vermos as definições dadas pelo autor de bem e mal: “*Por bem entenderei aquilo que sabemos com certeza ser-nos útil.*”<sup>108</sup> e “*por mal, ao contrário, aquilo que sabemos com certeza que nos impede de nos tornarmos senhores de um bem qualquer*”<sup>109</sup>.

Em relação a esse esforço, que é o próprio desejo (*cupiditas*), a diminuição da potência que tem a mente de compreender, e, paralelamente, do corpo de agir, é chamada tristeza (*tristitia*), ou seja, a tristeza é a passagem a uma menor perfeição, no

---

<sup>108</sup> *Per bonum id intelligam, quod certo scimos nobis esse utile.*

<sup>109</sup> *Per malum autem id, quod certo scimos impedire, quòminus boni alicujus simus compotes.*

sentido de potência. O aumento dessa mesma potência é chamado de alegria (*laetitia*), e esses três afetos são os primários, dos quais todos os outros podem ser deduzidos.

Compreendemos então a dinâmica da essência do homem a partir do encontro deste com potências que são externas a ele. Os afetos que decorrem de tais encontros podem ter os efeitos mais variados possíveis, pois que eles se explicam a partir de todas as essências envolvidas no encontro. Além disso, por sua finitude essencial, o homem padece necessariamente, ou melhor, é impossível que ele não seja afetado por paixões. Por ser limitada a potência que tem o homem de perseverar na existência, encontramos necessariamente potências que superam a sua; em outras palavras, o homem morre em decorrência da limitação de sua potência por outras, que muitas vezes superam infinitamente a sua e desfazem a relação constituinte de sua essência. Ontologicamente, não há outra finalidade do desejo senão ele mesmo, que é o princípio a partir do qual o homem é determinado a agir. Assim também compreendemos melhor a passibilidade essencial do homem, e constatamos que o método utilizado por Spinoza tem esse fato como uma pedra de toque fundamental, pois é uma caracterização da natureza humana e das determinações do seu agir, que se segue necessariamente de sua essência.

Enfim, das mudanças que ocorrem na potência do homem, causas de alegria ou de tristeza, muitas são paixões, o que quer dizer que nelas o homem não é causa adequada. Nas paixões, as determinações do agir dependem do exterior tanto quanto do próprio homem, mas nem por isso deixam de estar submetidas à necessidade. Do ponto de vista de Deus, toda idéia é adequada, mas enquanto é afetado pela idéia de uma mente singular humana, pode ocorrer que não haja um conhecimento claro e distinto das coisas, o que significa também afirmar que a idéia não se afirma no intelecto em sua completude. Desse modo, enquanto não podemos nos conceber sem outras coisas que sejam exteriores a nós, somos uma parte da natureza, então padecemos. Como vimos

anteriormente, no plano da imaginação, apenas concebemos nossa existência a partir das afecções do corpo, e o que ocorre em nós depende de uma causa externa para ser explicado.

Em se tratando de uma relação entre potências diversas, temos sempre que ter em mente a força das partes envolvidas na produção dos afetos. O conhecimento, elemento fundante da passionalidade e da ação, encontra aí aspectos que o envolvem diretamente com tais forças; encontramos, na primeira proposição da quarta parte da *Ética* a seguinte afirmação: “*Nada do que uma idéia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro, enquanto é verdadeiro*” <sup>110</sup>. A princípio, podemos imaginar: como é possível que uma teoria da ação humana que tem como um dos pilares as formas perceptivas possa pôr de lado o conhecimento da verdade enquanto determinante ativo? Veremos que não se trata disso, antes, pelo contrário, o conhecimento está tão imbricado com a ação do homem que a determinação desta por aquele é mais sutil, ao mesmo tempo em que afirma a força dos afetos passivos, as paixões, e salienta os limites da potência humana.

De fato, em EIIP17, Spinoza reitera a força de um afeto imaginativo ao dizer que “*Se um corpo é afetado de um modo que envolve a natureza de um corpo exterior, a alma humana considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como sendo-lhe presente, até que o corpo seja afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença desse corpo*”. <sup>111</sup> Em suma, um afeto deve superar em potência a força de outro afeto para que a presença deste seja excluída. Esse é o conteúdo da EIVP7. <sup>112</sup>

Para Lívio Teixeira, embora Spinoza seja de fato um “racionalista”, isso não assegura que, em sua teoria, o conhecimento tenha por si só forças para sobrepor-se às

---

<sup>110</sup> *Nihil, quod idea falsa positivum habet, tollitur praesentiâ veri, quatenum verum.*

<sup>111</sup> *Si humanum Corpus affectum est modo, qui naturam Corporis alicujus externi involvit, Mens humana idem corpus externum, ut actu existens, vel ut sibi praesens, contemplabitur, donec Corpus afficiatur affectu, qui ejusdem corporis existentiam, vel praesentiam secludat.*

<sup>112</sup> *Affectus nec coërceri, nec tolli potest, nisi per affectum contrarium, & fortiolem affectu coërcendo.*

paixões;<sup>113</sup> para se vencer uma paixão qualquer, é fundamental que um afeto ou uma paixão mais forte estejam *presentes*. Ele acrescenta ainda um fator de extrema importância neste aspecto, que é o fato de que qualquer conhecimento envolve uma afeição ou paixão que se referem à utilidade ou à nocividade de algo para nós.

Sem dúvida existe uma lógica própria dos afetos passivos, mas não independente da lógica maior da necessidade geométrica e ontológica que subsume todos os modos singulares da substância. Essa lógica própria nada mais é do que a distinção racional que utilizamos ao tentar conceber a força das paixões, ou a impotência humana frente a elas. Contudo, em nenhum momento deixa-se de lado a visão de uma potência infinita e única que se manifesta em infinitas formas (potências), que, embora do ponto de vista de um modo singular possam ser contrárias, encontram a conveniência do ponto de vista de Deus<sup>114</sup>, ponto em que a imanência recobra toda a sua estatura fundante, também da inteligibilidade do todo.

Então compreendemos melhor como ocorre a determinação do agir humano, tanto como de seu pensar, se partilharmos da perspectiva spinozana de que a potência de um afeto pode sobrepor uma paixão ao conhecimento da verdade, enquanto este é um conhecimento, sem uma força tal que exclua a *imagem* de algo presente ao intelecto. Assim funcionam as paixões, ou melhor, assim se concebe a potência das paixões, ao mesmo tempo que os limites da potência humana. O tema sem dúvida é um dos mais vivos em Spinoza, pois que suscita a indagação das causas do agir humano na medida em que este é capaz de vislumbrar o melhor e ser dominado pelo pior, do ponto de vista da utilidade, ou seja, da conveniência à sua natureza.

---

<sup>113</sup> Lívio Teixeira, “Da servidão humana” na “*Ética*” de Espinosa, in *Cadernos Espinosanos*, X, ps. 146-155.

<sup>114</sup> Cf. Hadi Rizk, *Compreender Spinoza*, p.26. “*Existir é potência e o ser finito aparece exatamente como uma determinação positiva do infinito*”.

Retomando Lívio Teixeira, no que a pouco ressaltamos sobre o envolvimento de uma afeição num afeto, podemos dizer em outros termos, agora já com o próprio Spinoza, que desse afeto decorre um desejo, que é a afirmação essencial da força de existir.<sup>115</sup> Conforme a força do afeto causador do desejo, tal afirmação (termo importante por ressaltar a positividade inerente à essência de algo) será variável em sua potência, e, em decorrência da identificação entre desejo e essência, e destes com a potência, a força do desejo será determinada pela força de sua causa, um afeto. Tanto que, embora tal esforço que é o desejo aponte sempre para a conservação e ampliação do nosso ser, sua finitude essencial permite que haja inconveniências entre uma essência própria e uma essência exterior, a ponto de o desejo nascido do verdadeiro conhecimento do bem e do mal, e que é explicado somente pela essência humana (ação), sucumbir frente a uma potência externa que seja mais forte que tal afeto correspondente ao conhecer (agir) adequadamente. Na geometria dos afetos, uma série de fatores determina a força de um afeto, e também especificamente de uma paixão, como a localização temporal (se no passado, se no presente, se no futuro), a certeza em relação à existência daquilo que é imaginado e é causa de paixão, ao reconhecimento ou não da necessidade implicada em tal afeto; certamente, um afeto do qual reconhecemos a necessidade é mais forte que um afeto que apenas vemos como possível ou contingente, devido à ignorância das causas ou das essências particulares dos objetos causadores de uma modificação na força de existir do homem.<sup>116</sup>

Podemos notar como se dá a relativização das noções de bem e de mal no que se refere à singularidade das essências modais, na medida em que o mesmo objeto pode causar diversos afetos em diversos graus de potência em diferentes homens. Fulcral para a tese acima é a proposição 8 da quarta parte da *Ética*, “o conhecimento do bem e do

---

<sup>115</sup> CF.EIVP15Dem.

<sup>116</sup> Cf. EIVP11.

*mal não é outra coisa senão a afecção de alegria ou de tristeza, na medida em que temos conhecimento dela*".<sup>117</sup> Pela perspectiva do que é útil ou nocivo à essência de algo, por definição vimos que a alegria e a tristeza se referem, respectivamente, ao aumento e à diminuição da potência de agir e de pensar do homem, enquanto se tem delas consciência. Especificamente, por ser a perseverança no ser a própria essência do homem, a alegria tende a ser mais forte do que a tristeza, se há, de fato, uma "*igauldade de circunstâncias*"<sup>118</sup>.

Se lembramos bem, a volição é a própria idéia que se afirma no intelecto; na passividade, ela, a idéia, não se apresenta completa, não traz em si o conhecimento de sua causa, e, se não há uma outra idéia que seja mais forte e que anule o poder imaginativo de tal idéia, somos levados a agir determinados por uma potência exterior, e não somente pela potência do nosso entendimento, como se dá no agir (conhecer) adequado. Por aí vemos o porquê de o bem não poder ser tomado de forma absoluta, pois as varências envolvidas na força de um afeto, no caso de uma paixão, envolvem mais de uma essência, e não há um conhecimento certo daquilo que se faz, ou melhor, um conhecimento certo da *causa* do agir.

Lançados os requisitos fundamentais do conhecimento verdadeiro, compreendemos melhor a ligação entre o conhecer e o agir, além de termos em destaque o envolvimento que há das causas exteriores à essência do indivíduo (modo) na formação de uma volição, sem sairmos da estrutura básica da necessidade absoluta refletida na essência de um modo singular, expressão da potência da substância. Desde a concepção do intelecto como *automatum spirituale* até a demarcação da potência de ação do homem, é notável a força sistemática da imanência, que faz de Deus um ser

---

<sup>117</sup> *Cognitio boni, & mali nihil aliud est, quàm Laetitiae, vel Tristitiae affectus, quatenus ejus sumus conscit.*

<sup>118</sup> Cf. EIVP18.

atuante que sempre existe em ato e que se determina a si mesmo a partir da necessidade de sua essência.

Até que ponto o termo expressar-se dá conta da imanência? Em outras palavras, dizer que os modos expressam a essência de Deus é a mesma coisa que dizer que Deus não sai de si para produzir qualquer efeito que seja? Talvez sim, se se está com a função epistêmico-ontológica da necessidade em mente. Vimos que as paixões se referem ao homem enquanto este é parte da natureza, o que é o mesmo que dizer que os afetos que são paixões não decorrem somente da natureza humana, mas somente de maneira parcial. Mas, enquanto se referem a Deus, todas as potências convém na medida em que Deus convém a si mesmo. Se o homem pode não convir a outro homem quando é afetado passionalmente <sup>119</sup>, isso se dá dentro da estrutura modal (*natura naturata*), única na qual o conceito de passividade se insere corretamente, visto a determinação extrínseca, ou negação, que faz parte do conhecimento das propriedades modais, não poder ser aplicada a Deus. <sup>120</sup> O outro lado dessa assertiva, então, é que mesmo nas paixões há um ordem necessária, do ponto de vista da totalidade, sendo apenas antropologicamente que tal noção pode vir a ter sentido negativo. O *automatum spirituale* que é o entendimento humano está em posse de idéias verdadeiras quando a ordem da natureza é reproduzida *em sua necessidade*, sem nenhum elemento fortuito das sensações físicas. Assim, as idéias verdadeiras dependem de nossa potência na medida em que ela reflete o encadeamento necessário das idéias, enquanto as mutiladas dependem de uma ordem “fortuita” (qua não deixa de ter suas leis), a partir do que aparece aos nossos sentidos.

---

<sup>119</sup> Cf. EIVP32. “Na medida em que os homens estão sujeitos às paixões, não se pode dizer que suas naturezas concordam”. *Quatenus homines passionibus sunt obnoxii, non possunt eatenus dici, quòd naturâ convenient.*

<sup>120</sup> Com Hadi Rizk compreendemos que “Não tendo os atributos, por definição, nada em comum uns com os outros, a determinação deles não é dita num sentido negativo, da mesma maneira que a figura de um corpo finito. De fato, um corpo tem por limites outro corpo, que não é ele, mas com o qual está em relação.”. p. 46-47.

Sem mais, podemos dar uma atenção maior a esse aspecto da natureza humana que é o ativo, no qual adentramos mais profundamente nos limites da potencialidade humana, enquanto esta é capaz de sobrepor-se às paixões.

## **4.2 As ações humanas, ou a liberdade como necessidade**

Outra faceta da afetividade humana é a atividade. A ação por parte do corpo, e a compreensão adequada por parte da mente. Na *Ética*, o conhecimento adequado se dá pelos segundo e terceiro gêneros de conhecimento, que num primeiro momento se contrapõem à imaginação, primeiro gênero. Contudo, a existência de paixões alegres torna essa contraposição um tanto falha, se não inadequada.

Vimos que é bom tudo aquilo que leva a mente a compreender melhor, e, do ponto de vista da essência atual que é o esforço de perseverança no ser, trata-se de uma maior afirmação dessa força de existência, o que ocorre mesmo quando somos atingidos por uma paixão, desde que esta seja alegre. Racionalmente, procuramos o que é mais útil, mas não podemos afirmar que no plano da imaginação seja diferente, pois nos esforçamos em imaginar aquilo que fortalece nossa potência. Talvez esteja aí, nas paixões alegres, um primeiro ponto no qual podemos conceber a gênese da razão, que, não podendo ser reduzida a uma faculdade absoluta do pensamento, caracteriza-se por perceber a necessidade das relações que compõem as coisas, desde seu corpo, até as idéias enquanto tais.

Há uma distinção entre os modos de se perceber as coisas, por isso se pode falar em três gêneros distintos; contudo, o próprio Spinoza não deixa claro como ocorre a passagem de um ao outro, se é que há algo tão simples que possa ser tomado por uma

passagem. O que procuramos é se há uma ligação entre a experiência sensível e a formação das noções comuns, objeto do conhecer racional. E, aqui, Deleuze nos ajuda. Para ele, “*a alegria-paixão, como aumento da potência de agir e de compreender, induz a fazê-lo* (a formar noções comuns): *é a causa ocasional da noção comum*”.<sup>121</sup> As paixões, causadas pela imaginação, quando alegres, ou seja, positivas do ponto de vista da manutenção do nosso ser, abrem caminho para a razão compreender melhor, ao mesmo tempo em que, ao compor-se com outros corpos (ao convir a outros corpos), o corpo humano aumenta sua capacidade de agir. Assim, a distinção entre os gêneros de conhecimento não pode ser tomada de forma radical; a experiência, gênero “menor”, torna-se fundamental para as formulações racionais, mesmo porque nenhum homem nasce *propriamente* racional.

As noções comuns são idéias adequadas que afirmam o que existe de comum, o que convém a dois ou mais seres. Em relação à convivência entre homens, a razão aponta para o que mais convém nessa convivência. Em termos de estrutura da razão, os elementos de que dispomos até aqui mostram que o conhecimento adequado, que nada mais é que a própria idéia que se afirma no intelecto de forma completa, é a expressão maior da potência de compreender da mente, é a melhor expressão da essência da mente humana.

No conhecimento adequado, a essência do homem se exprime com mais força, afirmando com mais intensidade a potência de seu ser: conseqüentemente, o desejo e a alegria podem se referir à ação, e esta será sempre necessariamente alegre, pois que denota um aumento da potência de agir do corpo e de conhecer da mente. Assim, a necessidade se mostra em toda sua extensão cognitiva quando o homem é motivado pela

---

<sup>121</sup> Spinoza, filosofia prática, p. 99. Outra importante exposição sobre o assunto é de Hadi Rizk: “*A aptidão do corpo a ser afetado determina assim um poder de multiplicar e de variar as afecções. Uma tal multiplicação das afecções é a condição do desenvolvimento da razão, assim como do conhecimento das propriedades comuns aos corpos, na medida em que o aumento da potência de agir começa pela seleção das paixões alegres, no sentido de relações positivas*” p. 109.

razão a agir; por mais que um ato qualquer seja praticado da mesma forma por um homem que não é motivado pela razão, e por um outro que o é, as causas que ocasionaram a ação são diversas.<sup>122</sup>

Ao definir Deus como livre anteriormente, a pergunta pela possibilidade da liberdade humana parece exigir uma adaptação desse conceito à realidade modal, ocorrendo assim uma espécie de desvio semântico da liberdade, caso tal possibilidade se mostre positiva. Contudo, esse desvio não ocorre, pois a imanência da causalidade divina sustenta toda realidade dessa liberdade conforme sua definição e as propriedades que decorrem dela, já que as idéias pelas quais o homem se conhece são as mesmas idéias pelas quais Deus conhece o homem, e assim em relação ao próprio conhecimento da idéia. Como as afecções divinas encontram na definição de Deus (o que mostra a dependência lógico-ontológica dos modos em relação a Deus) a referência primordial de suas propriedades, o que podemos dizer que ocorre é um posicionamento do modo singular entre duas esferas distintas de abordagem e de existência, embora ambas se refiram a Deus. Dentro de uma perspectiva causal podemos presumir, com Lia Levy, duas condições para a existência de um modo (a partir de que ela tenta justificar uma espécie de unidade espiritual)<sup>123</sup>: a própria essência desse modo, condição necessária, e ainda uma organização a partir de um nexos infinito de causas. Na primeira, o homem é tomado como ação adequada de Deus, enquanto é este afetado pela essência singular desse homem; aqui, a expressão da essência singular é máxima, pois as afecções que constituem seu ser na existência não dependem de uma causa modal exterior. Nessa medida, ela é eterna. Sob a segunda condição, configura-se uma situação que tem sua necessidade de fato, como se viu no estudo dos afetos passivos; as afecções que

---

<sup>122</sup> Exemplo disso é o que Spinoza escreve a respeito da compaixão na quarta parte da *Ética*. Conferir a demonstração da proposição 50.

<sup>123</sup> *O Conceito Moderno de Sujeito segundo a "Ética" de Espinosa*, p. 143. Cf. também o primeiro capítulo do apêndice à quarta parte da *Ética*.

constituem esse ser, porém, fazem parte de um comércio afetivo, no qual o homem padece, ainda que Deus seja sua causa, contudo não mais enquanto afetado por uma essência singular, e sim por várias.

Numa esfera de relação modo-modo, Lia Levy ainda leva em conta duas maneiras de considerá-la <sup>124</sup>: num primeiro momento, enquanto um modo é deduzido inteiramente de outro, e é neste que encontramos a relação adequada entre mente e idéia que caracteriza o conhecimento adequado, e o agir livre. A idéia que é uma afecção decorre necessariamente da essência de *uma* mente, pelo que entendemos que ela envolve um conhecimento adequado, e que a mente é uma causa adequada.

Em outro momento, o modo não se deduz apenas de *uma* essência, mesma que tenha nela parcela de sua existência. É o conhecimento inadequado, no qual a mente não é causa única de uma idéia, um modo não é causa total de outro, como notamos acima.

A virtude está, pois, condicionada plenamente pela necessidade da natureza. Ela é a própria potência-essência do homem, na medida em que ela é o esforço (*conatus*) que motiva o homem, e seu aumento na capacidade de afetar e de ser afetado. Se numa afecção qualquer que provoca o aumento ou a diminuição da potência humana, Deus pode ser sempre tomado como causa adequada, em relação à modificação que é o homem essa afecção só pode ser dita adequada se Deus é causa somente enquanto é afetado pela natureza da alma humana singular, que é o mesmo que afirmar a exclusividade da essência de um homem na causalidade de tal ou tal afecção, e conseqüentemente de um afeto. Assim, se não for por uma causalidade externa a essa essência e ainda contrária a ela (que não se compõe), nada impele o homem que não seja a posse cada vez maior do bem, ou seja, daquilo que é útil à sua natureza, a sua compleição. <sup>125</sup> E na manifestação que ocorre na existência da essência humana, que é

---

<sup>124</sup> Idem, p. 146.

<sup>125</sup> Cf. EIVP20Dem.

parte da potência da substância, encontra-se subentendida a coincidência entre essência e existência da causa de si. Sem existir em ato, não poderia haver desejo de existir “mais e melhor”<sup>126</sup>, e essa é uma ligação íntima da essência singular com a potência-essência divina, a qual envolve a existência.

A virtude então é o próprio esforço de perseverar no seu ser, que aumenta conforme aumenta essa potência. E apenas se pode considerar livre o homem que age por meio dessa virtude, que age por meio de um conhecimento adequado. Desse modo, por nossa epistemologia anterior percebemos o liame necessário entre a idéia em si, parte do intelecto humano, e a vontade que sempre é determinada, nunca absoluta. Essa idéia adequada, quando é capaz de superar outras que não o são, quando constitui um afeto mais forte, guia o homem conforme a necessidade inteira de sua natureza, pois que, diferente da idéia imaginativa pura, não envolve a essência de nada exterior, que compunha com a sua tal ou tal afeto: enquanto idéia, cumpre a definição de idéia adequada, que é “... *uma idéia que, enquanto é considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma idéia verdadeira*”<sup>127</sup>, e enquanto causa do agir, cumpre a definição de causa adequada, “*aquela cujo efeito pode ser clara e distintamente compreendida por ela...*”<sup>128</sup>.

O desejo, ou essência do homem, consiste em conservar o ser singular, e, mais uma vez, nada exterior a ele é sua causa final, a não ser ele próprio. As manifestações do desejo, as ações em que ele procura o que mais lhe é útil, são determinadas pelo conhecimento adequado e não procuram outra coisa que não sua própria utilidade<sup>129</sup>. Nada existe de externo que seja causa adequada de seu esforço. Do ponto de vista da

---

<sup>126</sup> Cf. EIVP21.

<sup>127</sup> EIIDef4. *Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas habet.*

<sup>128</sup> EIIIDef,1. *Causam adaequatam apello eam, cujus effectus potest clarè, & distinctè per eandem percipi.*

<sup>129</sup> EIVP25.

mente, o bem consiste em conhecer, pois que constitui o que lhe é mais útil; a razão, pelo escólio da proposição 40 da segunda parte, é definida pelo fato mesmo de termos idéias adequadas das propriedades das coisas, essa é sua essência. Sem nenhum fim que seja inerente ao conhecimento racional, o conhecimento mesmo é sua própria razão, e nesse ponto coincide com a virtude. Então, os critérios de bem e mal, do ponto de vista da razão, relacionam-se diretamente à necessidade de sua definição, de sua natureza, que é expressão na potência da substância. Dessa forma, o bem é o que leva a mente a ter mais idéias adequadas, e o mal o que a impede de conceber adequadamente. Pelo desejo, todo o bem e todo o mal são necessários e não e correspondem à uma essência que é eterna. E, como num círculo que se fecha, conforme foi traçado no T.I.E, encontramos o conhecimento de Deus como o mais supremo bem a que se pode ter acesso; de fato, tudo apenas pode ser concebido por Deus, e nada há de mais comum a todas as coisas, visto a imanência de sua causalidade.

Pelo reconhecimento da necessidade das coisas, a potência da mente consegue mais facilmente preponderar em relação a uma outra que seja negativa à natureza humana. Um afeto ligado a uma causa exterior apenas pode ser excluído por outro mais forte, e a quinta parte da *Ética* é em princípio um esforço para se demonstrar como isso pode ocorrer, como se dá a constituição da alegria nascida do conhecimento adequado de um afeto. Antes afirmamos que a ordem dos afetos unidos à imaginação não seguem a ordem necessária que decorre somente da natureza de uma essência singular afirmativa, por se referirem aos efeitos sofridos por nosso corpo. “Adequar” um afeto ou uma afecção seria então ligá-lo à ordem que procede da percepção necessária do nexu infinito de causas que cercam a geração deles.<sup>130</sup> A partir desse momento, uma

---

<sup>130</sup> EVP6Dem. “*A alma compreende que todas as coisas são necessárias e que são determinadas a existir e a operar por um encadeamento infinito de causas; e, por conseguinte, nessa mesma medida consegue sofrer menos por parte das afecções que nascem destas coisas e é menos afetada relativamente a elas*”. *Mens res omnes necessarias esse intelligit, & infinito causarum nexu determinari ad existendum, &*

paixão deixa de ser paixão, pois se tem dela um conhecimento adequado, sua causa passa a ser ligada à potência humana de compreender.

É da potência da mente, pois, referir todas as imagens das coisas à idéia de Deus (EVP14), e nesse aspecto as paixões, que são mais fortes à medida que cremos os atos mais livres, são dominadas, e concebemos ao mesmo tempo a potência humana de agir e compreender: a contemplação da própria potência gera um contentamento que tende a aumentar conforme agimos mais, e assim por diante.

Um elemento muito importante, e um tanto complexo da teoria spinozista do conhecimento adequado, é a respeito da eternidade da mente, tanto pela teoria em si, quanto pela associação a teorias ou crenças ligadas à imortalidade da alma. Na relação imaginativa entre mente e corpo, nossas idéias são marcas sensíveis que nascem de um encontro de dois ou mais corpos, ou mesmo da imagem de alguma coisa que está presente apenas na mente, sem correspondente atual objetivo, como no caso da memória. Claramente, ao desvanecer-se a relação de movimento e repouso que constitui a existência atual do corpo, essa propriedade da mente de imaginar também se esvai; contudo, se retomarmos alguns pontos já adiantados e os unirmos às proposições da quinta parte da *Ética*, veremos como é possível afirmar a eternidade do entendimento.

Afora o conhecimento parcial da duração das coisas, podemos concebê-las dentro de uma necessidade essencial que é eterna, ou seja, que não se enquadra na duração; como o intelecto de Deus é eternamente em ato, senão apenas quando é afetado pela existência de algum modo singular, há nele, eternamente, uma idéia adequada de tudo o que existe, existiu ou irá existir, pois a contingência e a possibilidade estão diretamente ligadas à ignorância da necessidade eterna da essência de Deus, enquanto causa de tudo. Em Deus, existe “*necessariamente uma idéia que exprime a essência deste ou daquele*

---

*operandum; adeoque eatenus efficit, ut ad affectibus, qui ex iis oriuntur, minus patiatur, & minus erga ipsas afficiatur.*

*corpo humano do ponto de vista da eternidade*”.<sup>131</sup> A necessidade da essência é eterna em Deus, no qual a razão concebe as coisas do ponto de vista da eternidade, não da existência atual do corpo.

É uma outra forma de se conceber as coisas, que difere daquela relacionada a um tempo e um lugar específicos (EVP29Esc): por essa forma tudo resulta da necessidade da natureza divina. Esse tipo de conhecimento é do segundo gênero ou dele deriva, como o terceiro (EVP28). Quanto maior é o conhecimento da mente desse tipo, maior sua parte eterna, maior sua afirmação essencial singular, sem elementos externos que a determinem em sua existência. Notadamente, a eternidade da mente não pode ser associada de nenhuma maneira a uma espécie de imortalidade da alma, ou da própria mente, como seria caso se a própria tivesse um caráter substancial, e nas palavras de Lia Levy, “... ou ainda uma unidade que existiria independentemente do modo pelo qual ele se realiza”.<sup>132</sup>

Da idéia adequada de certos atributos de Deus, diz Spinoza, provém um conhecimento que é adequado em relação às essências das coisas (EVP25Dem). É o conhecimento do terceiro gênero, que não mais trabalha com noções comuns; “*Para se compreender o terceiro, há de se compreender o segundo*”, coloca Deleuze<sup>133</sup>, em relação aos gêneros do conhecimento, e salienta ao mesmo tempo a diferença entre um e outro. Spinoza não se estende a respeito desse gênero terceiro, e isso parece corroborar com Deleuze na medida em que, formalmente independente, pode nascer do segundo, e por este podemos entendê-lo melhor. Parece-nos que embora os dois percebam as coisas na eternidade, o terceiro gênero, ou ciência intuitiva (*scientia intuitiva*), tem Deus como uma idéia mais direta, pois o percebe simultaneamente o todo e sua relação causal

---

<sup>131</sup> EVP22. *In Deo tamen datur necessariò idea, quae hujus, & illius Corporis humani essentiam sub aeternitatis specie exprimit.*

<sup>132</sup> Idem, p. 149.

<sup>133</sup> Curso 24/01/78, p.14.

infinita, sem a intermediação das noções comuns que parecem prescindir da experiência para sua formação, como defendemos no início dessa parte. A essência é vista em sua singularidade, não em sua comunidade ontológica com outros modos da existência, porém diretamente em sua comunidade ontológica com a causalidade infinita de Deus que é eterna.

A razão, então, encontrará o que mais convém em natureza à essência humana, e, no desdobramento da análise das propriedades comuns da natureza, encontraremos inclusive o fundamento da sociabilidade livre, ou seja, a razão pela qual o homem encontra no homem a sua mais perfeita conveniência, e livremente se associa a ele por laço de amizade. Das bases mais específicas desse assunto, trataremos na conclusão de nosso trabalho.

Em contraposição aos afetos propiciados pelo desejo nascido a partir de uma paixão, vislumbramos a posse de um bem que não se restringe a um possuidor, mas que antes pode ser possuído por todos. Enquanto desejamos algo do qual não conhecemos nada apropriadamente, somos determinados a agir conforme a geometria das paixões que a *Ética* procura detalhar. No caso de um desejo que tenda para algo particular, e, como notamos no início dessa dissertação, precível, atentamos para o fato de que a qualquer momento podemos não mais desfrutar da posse desse bem: com o olhar no futuro, a imaginação, que não concebe a eterna necessidade das coisas, adianta em pensamento a idéia de perda, então o medo, que é um afeto derivado da tristeza, une-se à fruição desse bem. De tal forma que não se tem um sentimento duradouro de alegria, esta mesma sendo diminuída pela presença de uma idéia triste. Assim, não se afirma plenamente a essência do nosso ser, que é a conservação de nossa existência e a ampliação de nossa potência de existir. Do outro lado, a posse de um verdadeiro bem exclui todo o tipo de tristeza, que irremediavelmente é uma paixão, e afirma com toda a

força, em todas as partes do corpo e da mente, a potência de existir que é a manifestação de uma essência singular eterna. Deus, cujo conhecimento para Spinoza é o maior de todos os bens, não traz em sua fruição nenhuma espécie de paixões negativas, ou idéias que diminuam nossa potência, pois não é suscetível de perda, além de ser o mais comum dos bens, atingido adequadamente por todos os que seguem a virtude, o que nada além é que seguir a necessidade de nossa natureza.

Dessa maneira, todos podem fruir do chamado aqui de bem supremo, pois que é comum a todos.<sup>134</sup> Tendo consciência do que é útil à natureza humana, as variâncias volitivas se encerram no campo das paixões, e o querer esse bem é ao mesmo tempo querer que todos usufruam dele, já que tal conveniência de natureza necessariamente aumenta a potência de agir. Pois nada é mais útil ao homem que se guia pela razão do que outro homem que lhe convenha em natureza, ou seja, também guiado pela razão. Conseqüentemente, a intenção maior de um homem assim guiado é proporcionar aos outros esse nível de conhecimento, e esse querer acompanha diretamente sua essência na medida em que a necessidade de sua natureza assim se constitui.

Em momento algum a beatitude, marca do agir ligado à razão, pede ao homem que este se isole do seu meio, e que não conviva com outros homens, já que é mais fácil exercer a liberdade quando se conta com os outros. Assim, Spinoza afirma: “ *O homem que é conduzido pela razão é mais livre na cidade, onde vive segundo as leis comuns, do que na solidão, onde obedece só a si mesmo*”<sup>135</sup> Na demonstração, Spinoza patenteia a exclusão do medo (um dos agentes principais na união entre homens numa cidade) na determinação do agir daquele que é conduzido pela razão, salientando o desejo deste no bem comum. Na medida em que é possível compor-se com a potência de outros, a essência que é o esforço de perseverança no ser vê-se facilitado, e a mente

---

<sup>134</sup> EIVP36 e EVP20.

<sup>135</sup> EIVP73. *Homo qui ratione ducitur, magis in civitati, ubi ex communi decreto vivit, quàm in solitudine, ubi sibi soli obtemperat, liber est.*

vê-se mais ligada ao conhecimento, e isso quanto mais os que se unem são todos guiados pela razão.

## Conclusão

Tentamos mostrar como as ações humanas, tanto as motivadas por um conhecimento claro e distinto, como aquelas que não o são, não podem ser atribuídas a uma expressão da vontade livre. Para isso, recorreremos à ordem causal, procedendo da causa de qualquer existência e essência, que é Deus, ou a substância única, aos modos singulares de expressão divina, em particular o homem.

Há diversos meios de se chegar às mesmas conclusões que nós, pois o sistema de Spinoza disponibiliza várias aberturas em sua investigação, e não pretendemos que a adotada por nós seja a melhor; contudo, foi assim que traçamos o nosso próprio entendimento da obra do autor, e, conseqüentemente, assim cremos ser possível uma maior clareza na argumentação.

Deus, como o concebemos a partir de Spinoza, é a expressão de uma necessidade pura, completa, ou melhor, *é* essa necessidade; explorar o conceito causa de si (*causa sui*), a partir de uma definição relativamente curta, proporcionou-nos um sustentáculo de toda nossa proposta, pois ali vemos a conexão entre Deus e a necessidade à qual nos referimos. Sua infinitude é sua necessidade, tal como a finitude marca a essência humana. Assim, a descrição patológica do homem não pode ser aplicada a Deus, como sintetiza a proposição 17 da quinta parte da *Ética*: “*Deus está isento de paixões e não é afetado por nenhuma afecção de alegria ou de tristeza*”<sup>136</sup>. Mesmo o amor que Deus “dedica” aos homens e a si mesmo se refere à mente humana, enquanto concebe adequadamente a essência divina<sup>137</sup>, enquanto é concebido como causa de tudo o que existe e de todas as essências concebidas na eternidade, que é sua

---

<sup>136</sup> *Deus expers est passionum, nec ullo Laetitiae, aut Tristitiae affectu afficitur.*

<sup>137</sup> EVP36.

essência.<sup>138</sup> Esse é o Deus a que se ama por um conhecimento adequado (*Amor Dei intellectualis*), ligado ao conhecimento que temos das coisas na eternidade que advêm da necessidade de sua natureza, bem distinto do Deus imaginativo, que traz em si mais um fluxo de passividade do que de amor, pois acompanha idéias que muitas vezes causam medo ou esperança<sup>139</sup>. Além disso, qualquer produto de nossa imaginação traz em si mais informações da conformação atual de nosso corpo do que da essência das causas exteriores (EIIP16C2), e esse amor não pode ser eterno, na medida mesmo em que um corpo, em sua existência, não pode ser eterno.

Tal conhecimento imaginativo está preso ao tempo, à duração, à conformação atual de nosso corpo, e isso requer outra ordem que não a do intelecto em si,<sup>140</sup> já que a ordem referente à imaginação depende dos encontros fortuitos (*fortuito occursu*) entre corpos e da produção afetiva daí nascente, não tendo consciência da eternidade das essências e da ligação direta dessas essência com Deus. Até que formemos uma noção clara e distinta desses afetos, ligando-os a Deus como causa, seremos passivos, e não daremos conta da necessidade absoluta que prescreve a ordem do mundo. E sem tal conhecimento, somos afetados mais fortemente por paixões que não condizem com nossa natureza singular, ou com a natureza humana em geral.

No estado de passividade, do qual, lembremos, não podemos sair inteiramente, o homem encontra uma série de determinantes externos que atuam nos afetos sentidos por ele, tal como o tempo, o número de causas envolvidas, e outros. As conseqüências políticas disso são incríveis. Feita por homens, a sociedade civil, organizada, tem seus fundamentos nativos naquilo que exprime a impotência ou a potência da natureza

---

<sup>138</sup> EVP30Dem.

<sup>139</sup> Na Bíblia podemos encontrar inúmeros exemplos da passividade inerente ao amor a Deus. Importante conferir o capítulo XIII do TTP e a leitura spinozista da função da linguagem bíblica, que visava principalmente aos homens guiados pelas paixões, e que, para se manterem unidos, necessitavam de uma lei desse calibre.

<sup>140</sup> EIIP18Esc.

humana tal qual foi por nós descrita. A ética, enquanto análise fundamental das determinações humanas, estende-se à teoria política, sem sair de si, pois o conceito de *conatus* é também um regente dessa esfera teórica.

Parte da natureza, o homem sempre estará sujeito a encontrar forças que o superem, que sejam capazes de destruir a relação constante que é a sua existência. Em um estado de natureza abstrato, no qual o homem encontra-se só, guiado somente por sua vontade, seu *conatus* acha-se sempre em perigo, dada a falta de proteção à qual está sujeito; ao deparar-se com uma força maior, no caso talvez outro homem, a ameaça à sua existência envolve paixões que não diferem das que estudamos aqui, o medo, a esperança, afetos ligados à tristeza. O desejo então se manifesta em formas que convenham à manutenção dessa existência, uma delas é a submissão. Desde que acompanhada por uma idéia de proteção, o homem subjuga-se a forças maiores, imaginando um prolongamento de seu ser a partir daí. A extensão do poder natural é a extensão do direito natural, cada homem pode aquilo que permite sua natureza.<sup>141</sup> Se a razão fosse determinante única da natureza humana, todo o direito natural teria então sua fundamentação nos ditames da razão, e toda união seria assim constituída, por amizade mais que por interesse ou medo. Como não ocorre que naturalmente os homens sejam totalmente inclinados para o uso racional de suas faculdades, as relações de poder se conformam segundo a compleição do próprio poder.

Logo, dois homens unem-se e suas forças são acrescidas uma à outra, uma força que é maior que cada uma delas só, e tanto mais força quanto mais indivíduos juntam suas potências na intenção de uma só, que supere a todas individualmente. E quanto mais força tenha o conjunto, menos poder tem o indivíduo, o que o obriga a seguir, a

---

<sup>141</sup> No TTP, Cap. XVI é visto da seguinte forma : “*Por direito e instituição natural entendo unicamente as regras da natureza de cada indivíduo, regras segundo as quais concebemos qualquer ser como naturalmente determinado a existir e a agir de uma certa maneira*”. *Per jus & institutum naturae nihil aliud intelligo, quam regulas naturae uniuscujusque individui, secundum quas unumquodque naturaliter determinatum concipimus ad certo modo existendum & operandum.*

partir desse momento, as regras impostas pela comunidade. Sem sair de uma relação predominantemente passiva, e entre *conatus* diferentes (pois a cidade tem seu próprio *conatus*), o homem se vê determinado por um conjunto de leis que não tem como fundamento a extensão de sua própria potência, mas sim a potência de uma coletividade, a “*vontade comum*”.<sup>142</sup> Nem por isso, mais uma vez, o desejo deixa de ser a chave-mestra da ação, já que cada escolha é ditada pelo esforço em perseverar na existência.<sup>143</sup>

Nesse sentido, não há uma deliberação racional que anteceda necessariamente a formação da sociedade e que marque uma inflexão de natureza entre os estados de natureza e o civil. O que há é sempre a manifestação necessária de uma estrutura cognitiva e ética, aparentada com os afetos primários da natureza humana. A relação aumento-diminuição da potência de existir no campo político não difere daquelas estudadas acima: mesmo que não aponte para nenhuma finalidade fora de si, o desejo pode se manifestar das mais diversas formas, tanto mais quanto mais diversas são as causas que o determinam. Ao se aliar a outro homem, numa relação que pode ser horizontal (no caso de uma simples aliança de potências) ou vertical (no caso da assunção da superioridade potencial de um), tem-se em vista sempre a manutenção efetiva do ser, da existência.

Spinoza, de fato, diz-nos o seguinte: “*Pois que, enfim, todos os homens bárbaros ou cultivados estabelecem em toda parte costumes e se dão um estatuto civil,*

---

<sup>142</sup> TP, Cap. II, 16. *Communi consensu.*

<sup>143</sup> TP, Cap. III, 3, e Cap. III, 18: “...*advirto que estabeleci tudo isto fundamentando-me na essência da natureza humana, de qualquer forma que a consideremos. Parto, com efeito, do esforço universal que fazem todos os homens para a sua conservação, esforço que fazem igualmente, quer sejam sábios ou insensatos.*” *Sed ne toties opus sit sermonis filum interrumpere, et similes posthac objectiones solve, monere volo, me haec omnia ex naturae humanae quomodocunque consideratae necessitate demonstrasse, nempe ex universali omnium hominum conatu sese conservandi, qui conatus omnibus hominibus inest, sive ignari, sive sapientes sint, ac proinde quomodocunque homines, sive affectu, sive ratione duci considerentur, res eandem erit, quia demonstratio, ut diximus, universalis est.*

*não é dos ensinamentos da Razão, mas da natureza dos homens, isto é, da sua condição que se deve deduzir as causas e os fundamentos naturais dos poderes públicos...*”<sup>144</sup>.

A moralidade aceita no estado civil não passa, pois, de um acordo entre potências, engendrado pela força da paixão medo, que incita a cada uma a abrir mão de parte do seu desejo, para que vigore a segurança, outra paixão. Não há racionalidade no aspecto formativo da cidade, tampouco da religião, embora, no TTP Spinoza diga que o fim procurado aí pela imaginação não é alheio ao da razão, o que muda são os meios e a eficácia.

Como salientamos no último capítulo, um homem guiado pela razão une-se a outro por uma necessidade que se reflete na conveniência de natureza; é como Spinoza vê as bases das relações humanas segundo os critérios da razão. Seja de que forma for, segue-se a necessidade imposta pela afirmação absoluta da essência da substância, que se refere tanto ao estado passional como ao ativo. Mesmo que, diferentemente de Hobbes, Spinoza não distinga estado natural e estado civil, na medida em que não há uma deliberação racional que se dê conta da maior utilidade de um Estado para a conservação do homem, o critério da utilidade permanece como guia de nossa reflexão, pois a essência do homem é uma expressão necessária da afirmação da essência divina.

Conferimos, pois, a necessidade na esfera ontológica, definindo a substância e deduzindo suas propriedades: necessariamente infinita, não há qualquer tipo de determinação, nem ontológica, nem epistêmica, que contribua para seu conceito; na esfera antropológica, caracterizando o homem como um corpo e uma mente que são modos dos atributos da extensão e do pensamento, respectivamente, atributos esses que são expressões da essência da substância: em todos os níveis atributivos a formação dos modos submete-se à necessidade da substância única, pois os modos são expressões

---

<sup>144</sup> TP, Cap I, 7. *Denique quia omnes homines, sive Barbari, sive culti sint, consuetudines ubique jungunt, & statum aliquem civilem formant, ideò imperii causas, & fundamenta naturalia non ex rationis documentis pendunt, sed ex hominum comuni natura, seu conditioni deducenda sunt...*

certas e determinadas da potência divina; na esfera epistemológica, demonstrando a necessidade que tem o método do conhecimento filosófico, o qual convém uma ordem que tem como início a idéia do ser perfeitíssimo, causa de si e necessário; e, finalmente, na esfera ética, onde conferimos o poder que têm as paixões nas determinações do comportamento humano, a partir de sua constituição essencial, de seu esforço primordial de se manter no ser, além de demarcarmos o campo da atividade humana, que vence as paixões e exprime com toda a força a potencialidade humana, conforme a necessidade de sua natureza; nesse aspecto também pincelamos alguns fundamentos políticos, os mais ligados à necessidade da natureza humana que aqui tanto debatemos. Em todas essas esferas, o comum está na subsunção de tudo à unidade radical do ser, e sua conseqüente necessidade extrema.

## Referências Bibliográficas

AGOSTINHO, S. **O Livre Arbítrio**. Trad. Nair de Assis Oliveira. São Paulo: Paulus, 1995.

AQUINO, J. E. F. **Diferença e Singularidade, Notas Sobre a Crítica de Hegel a Spinoza**. Fortaleza: não publicado.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

BENNETT, J. **Um Estudo de la Ética de Spinoza**. Trad. José Antônio Robles García. México: Fondo de Cultura Econômica, 1990.

BOUTROUX, E. Exposição da Doutrina de Spinoza Sobre a Liberdade. Trad. Jean-Marie Breton. In: FRAGOSO, E. A. R. (Org.). **Spinoza: Cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvicg, Boutroux**. Londrina: Eduel, 2004.

BRUNO, G. **Sobre o Infinito, o Universo e os Mundos**. Trad. Helda Barraco e Nestor Deola. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

CHAUÍ, M. **A Nervura do Real, Imanência e Liberdade em Spinoza**. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

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

\_\_\_\_\_. **Da Realidade sem Mistérios ao Mistério do Mundo. Espinosa, Voltaire e Merleau-Ponty**. São Paulo: Brasiliense, 1981.

\_\_\_\_\_. Espinosa e a Essência Singular. **Cadernos Espinosanos**, VIII, p. 9-41, 2002.

DAMÁSIO, A. **Em Busca de Espinosa: Prazer e Dor na Ciência dos Sentimentos**. Adaptação para o português do Brasil: Laura Teixeira Mota. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

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

\_\_\_\_\_. O Problema Moral na Filosofia de Spinoza. Trad. Jean-Marie Breton. In: FRAGOSO, E. A. R. (Org.). **Spinoza: Cinco Ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvicg, Boutroux**. Londrina: Eduel, 2004.

DELEUZE, G. **Espinosa, Filosofia Prática**. Trad. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

\_\_\_\_\_. **Spinoza, Curso de 24/01/78**. Trad. Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso e Helio Rebello Cardoso Jr. Fortaleza: não publicado.

DESCARTES, René. **Princípios da Filosofia**, Trad. Alberto Ferreira. Lisboa: Guimarães Editores, sem ano.

\_\_\_\_\_. **Meditações**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Objções e Respostas**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo, 1983. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **As Paixões da Alma**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo, 1983. (Os Pensadores).

DIVERSOS. **Bíblia, Tradução Ecumênica**. São Paulo: Edições Loyola, 1994.

ESPINOSA, B. **Spinoza Opera**. Ed. Carl Gebhardt, 4 vol. Heidelberg: Carl Winters Universitätsbuchhandlung, 1924.

\_\_\_\_\_. **Pensamentos Metafísicos**, Trad. Marilena de Souza Chauí; São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1997.

\_\_\_\_\_. **Tratado da Correção do Intelecto**, Trad. Carlos Lopes de Matos. São Paulo: Ed Nova Cultural, 1997.

\_\_\_\_\_. **Ética, Demonstrada à Maneira dos Geômetras**, Trad. Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes e Antônio Simões. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1997.

\_\_\_\_\_. **Tratado Político**, Trad. Manuel de Castro. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1997.

\_\_\_\_\_. **Correspondência**, Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Ed. Nova Cultural, 1997.

\_\_\_\_\_. **Tratado Teológico-Político**, Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo Ed. Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Breve Tratado**. Trad. Atilano Dominguez. Madri: Alianza Editorial, 1990.

\_\_\_\_\_. Spinoza Opera. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften herausgegeben von Carl Gebhardt. Heidelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Ed. Eletrônica a cura di Roberto Bombacigno E Mônica Natali, 1998. CD ROM.

FERREIRA, M. L. R. Considerações sobre o Deus de Spinoza: o Itinerário da Substância a Deus. In: **AAV, Ao Encontro da Palavra. Homenagem a Manuel Antunes**. Lisboa: Faculdade de Letras, 1986.

FRAGOSO, E. A. R. Considerações Sobre a Definição VII da Parte I da *Ética* de Benedictus de Spinoza. **Kalagatos – Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em**

**Filosofia da Universidade Estadual do Ceará**, Fortaleza-CE, v. I, n 1, p. 107-128, EDUECE, 2004.

GUÉROULT, M. **Spinoza, I, Dieu**. Paris: Aubier Montaigne, 1968.

GUILLEMEAU, E. Spinoza et Cinq Critères du Panthéisme. **Bulletin de la Association Amis de Spinoza**. Fontanay, n 35, 1997.

HOBBS, T. **Leviatã, ou Matéria, Forma e Poder de um Estado Eclesiástico e Civil**. Trad. Alex Marins. São Paulo: Martin Claret, 2006.

LEVY, L. O Conceito Moderno de Sujeito segundo a Ética de Espinosa. **Kriterion – Revista de Filosofia**, Belo Horizonte – MG, v. XXXIX, n 98, p. 137 – 157, 1998.

MADANES, L. Substancia Clásica y Moderna: Los Casos de Descartes e Spinoza. **Kriterion – Revista de Filosofia**, Belo Horizonte, MG, v. XXXIX, n 98, p. 80-101, 1998.

MATHERON, A. **Individu et Communauté chez Spinoza**. Paris: Les Éditions de Minuit, 1988.

NOGUEIRA, A. **O Método Racionalista-Histórico em Spinoza**. São Paulo: Ed. Mestre Jou, 1976.

PASCAL, B. *Réflexions sur la Géométrie General: de L'esprit Geométrique et de L'art de Persuader*. IN: *Oeuvres Complètes*, Paris: Seuil, 1980.

RIZK, H. **Comprender Spinoza**. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis – RJ: Ed. Vozes, 2006.

SANTIAGO, H. Do Cartesianismo ao Espinosismo: Estudo de um Axioma. **Cadernos Espinosanos**, IX, São Paulo, p. 109-121, 2002.

TEIXEIRA, L. **A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Spinoza**. São Paulo: Ed. Unesp, 2001.

\_\_\_\_\_. “Da Servidão Humana” na “Ética” de Espinosa. **Cadernos Espinosanos**, São Paulo, X, p. 147-155, 2003.

VAZ, H. C. L. **Escritos de Filosofia IV, Introdução à Ética Filosófica 1**. 2 ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002.

WEIJERS, O. Contribution à l'Histoire des Termes ‘Natura Naturans’ et ‘Natura Naturata’ jusqu’à Spinoza. **Vivarium**, Paris, vol. XVI, p. 70-80, 1978.

WIENPAHL, Paul. **Por um Spinoza Radical**, Trad. Oscar Rohar. México: Fondo de Cultura Econômica, 1990.