



Universidade Estadual do Ceará - UECE

Maria Tereza Mendes de Castro

**A concepção de liberdade a partir de uma ética não-normativa em
Benedictus de Spinoza**

**Fortaleza
2008**

Universidade Estadual do Ceará - UECE

Maria Tereza Mendes de Castro

**A concepção de liberdade a partir de uma ética não-normativa em
Benedictus de Spinoza**

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado Acadêmico de Filosofia do *Centro de Humanidades – CH* da *Universidade Estadual do Ceará – UECE*, como requisito parcial para obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso

**Fortaleza
2008**

Universidade Estadual do Ceará - UECE

Mestrado Acadêmico de Filosofia

**A concepção de liberdade a partir de uma ética não-normativa em
Benedictus de Spinoza**

Maria Tereza Mendes de Castro

Defesa em: 21/ 11/ 2008

Conceito Obtido: Satisfatório

Nota Obtida: 9,0 (nove)

Banca Examinadora

Prof. Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso – UECE (Orientador)

Prof. Dr. Homero Silveira Santiago – USP (1º Examinador)

Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino – UECE (2º Examinador)

Profa. Dra. Marly Carvalho Soares – UECE (Suplente)

**Fortaleza
2008**

Agradecimentos

Ao professor Dr. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, pela confiança e incentivo.

Ao professor Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino e à professora Dra. Marly Carvalho Soares pela cuidadosa leitura do meu trabalho para qualificação.

Ao professor Ms. Bosco, meu amigo e grande incentivador desde o meu ingresso no curso de Filosofia.

À FUNCAP pelo essencial apoio financeiro recebido.

RESUMO

Este trabalho pretende apresentar a concepção de liberdade a partir da constituição de uma ética não-normativa partindo, fundamentalmente, da obra do filósofo Benedictus de Spinoza, *Ética*. O conceito de Deus, Liberdade, Felicidade, Eternidade, Perfeição e Virtude, por exemplo, serão discutidos. São quatro divisões neste estudo. Na primeira parte, explicaremos algumas propriedades da Substância e de seus Atributos. Na segunda parte, elucidaremos os conceitos de *Natura Naturan* e *Natura Naturata*. Em seguida, trabalharemos com os modos de percepção na filosofia de Spinoza. Na quarta parte, pretendemos mostrar a relação entre ética e felicidade. Em nossa conclusão, tentaremos demonstrar a possibilidade da consolidação de uma ação ética consciente e eficaz.

Palavras – Chave: Ética – Deus – Felicidade – Liberdade

ABSTRACT

This work intends to show the conception of liberty to start from the establishment of ethics without adopting rules or coercible norms start, basically, by the Spinoza's *Ethics*. The concepts of God, Liberty, Happiness, Eternity, Perfection and Virtue, for example, are discussed. There are four divisions in this study. In the first part, we intend to explain some properties about substance and their attributes. In the second part, we elucidate the conception of *Natura Naturans* and *Natura Naturata*. After this, we shall work with modes of perception in the Spinoza's philosophy. The fourth part, we intend to show the relation between ethics and happiness. In our conclusion, we shall try to demonstrate the possibility of consolidation of the ethic action conscious and efficacious.

Key – Words: Ethics – God – Happiness – Liberty

Convenção para as citações das obras de Spinoza neste trabalho

Siglas para as obras:

- CM Appendix, continens Cogitata Metaphysica; *Pensamentos Metafísicos*
E Ethica ordine geometrico demonstrata; *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*
EP Epistolae; *Correspondencia*
KV Korte Verhandeling van God, de Mensch em deszelfs Welstand; *Tratado Breve*
TIE Tractatus de Intellectus Emendatione; *Tratado da Correção do Intelecto*
SO Spinoza Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
Herausgegeben von Carl Gebhardt.

Siglas indicativas:

- A apêndice
Ax axioma
C corolário
D demonstração
Def definição
Ex explicação
Int introdução
L lema
P proposição
Post postulado
Pref prefácio
S escólio

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	9
Capítulo 1 – Sobre o que concerne à Substância e aos Atributos	16
1.1 A definição de <i>causa sui</i>	16
1.2 O conceito de perfeição	19
1.3 Sobre a infinitude, a eternidade e a unicidade	23
Capítulo 2 – Sobre a Natura Naturans e a Natura Naturata	29
2.1 A concepção de Deus em Spinoza	29
2.1.1 A totalidade divina	32
2.2 Considerações sobre os Atributos	36
2.2.1 Tudo em Deus: atributos e modos	39
2.3 Res cogitantur homo cogitat – O intelecto divino e o intelecto humano	41
2.4 Sobre a natureza e potência da mente e do corpo	47
2.5 O paralelismo spinozista	50
2.6 A mente transpondo a imaginação	56
Capítulo 3 – Os gêneros de conhecimento e os modos de percepção	60
3.1 A construção do método no TIE	61
3.2 O método perfeitíssimo	65
3.3 Sobre a capacidade de percepção humana	67
3.4 Os gêneros de conhecimento da Ética	71
Capítulo 4 – A ação ética e a felicidade	77
4.1 O agir humano	78
4.2 A ação “normativa” e a ética não-especulativa	83
4.3 A constituição de um agir ético destituído de valores morais	85
4.4 A verdadeira liberdade e uma vida ética desprovida de juízos de valor	90
Conclusão	96
Referências Bibliográficas	101

INTRODUÇÃO

A ética¹, dentro do contexto histórico-social contemporâneo, incorporou o sentido de ciência da moral cuja função elementar se direciona ao estudo dos atos humanos dentro de um grupo social. Não obstante, em toda moral que se efetiva, são constituídos juízos de valor ou normas que servem de base à fundamentação da ciência ética. A proposta de adequação de nossas vidas a preceitos que se incorporaram à cultura através dos tempos, pelo que mostra o atual quadro social, parece clamar por uma urgente reavaliação. A ineficácia de uma ética pautada por leis e normas coercitivas tem nos colocado, atualmente, diante da necessidade de refletirmos sobre o porquê deste fracasso. Desta forma, observamos que a palavra *ética* cada vez mais tem se evidenciado em nosso cotidiano sinalizando, assim, a necessidade de assumirmos uma conduta crítica com vista à aquisição de um sentido prático desta ciência.

Tendo observado esta inquietação social acerca desta questão, propusemos nos avaliar tal problemática a partir de uma perspectiva pouco convencional. Enquanto a tradição nos mostra a relação inseparável entre ética e moral, apresentaremos neste trabalho a possibilidade de uma ética fundada sem a validação de preceitos morais, ou seja, uma ética não-normativa.

Para o cumprimento deste intento, fundamentaremos nosso estudo a partir do pensamento de Benedictus de Spinoza (1632 – 1677). Este filósofo, nascido holandês, mas com ascendência luso-judaica, teve como objetivo fundamental em sua curta existência, elaborar uma ética orientada pela Razão. Para Spinoza, somente a Razão poderia direcionar o homem de forma inequívoca naquilo que é essencial à preservação de sua existência e efetivação de uma vida harmônica em sociedade. A Razão, segundo o filósofo, nos propõe uma vida adequada a nossa própria natureza possibilitando, dessa forma, nos constituirmos como sujeitos verdadeiramente éticos. A ética spinozista, pelo critério de compreensão a uma Ordem Geral da Natureza, oferece ao homem a possibilidade de uma felicidade

¹ Neste trabalho, utilizaremos as expressões “ética” e “moral” como termos distintos e absolutamente desvinculados. A ética spinozista, por sua característica imanente, exclui qualquer possibilidade de associação ao conceito de moral concebido tradicionalmente, o qual estabelece a existência de valores transcendentais e empíricos na constituição de uma consciência de “dever”. A ética apresentada neste trabalho será fundada, portanto, na qualidade do nosso desejo, ou seja, aquele que, orientado pela Razão, constitui a força necessária para que possamos perseverar em nossa existência.

suprema, ou seja, de uma verdadeira liberdade. Os fundamentos da ética spinozista propõem a libertação do homem de sua servidão mostrando que, através do aprimoramento do seu intelecto, é possível o governo de suas paixões. Uma vida ética é uma vida feliz, e uma vida feliz não pode estar vinculada a leis antinaturais, ou seja, a leis que possam corromper a natureza humana. Por isso, valores pré-concebidos, leis e normas são banidos dessa forma de conduta humana.

Para a fundamentação deste trabalho, utilizaremos a obra essencial de Spinoza, *Ética*. Outras obras deste autor, assim como as de outros estudiosos, serão utilizadas para um enriquecimento argumentativo.

A obra de Spinoza, *Ética*, é destacada como a produção de maior relevância deste pensador que, no século XVII, se empenhou no combate a toda espécie de superstição através de uma postura filosófica plenamente racional. Além de ser considerada um tratado de ontologia, esta obra sugere, a partir do intelecto, o desenvolvimento de uma conduta humana isenta de valores pré-estabelecidos e que, por esta mesma razão, mantém em seu interior uma dinâmica que garante sua constante atualização. Seu discurso reflexivo e ordenado introduz o leitor numa via segura, embora trabalhosa, para a obtenção do conhecimento verdadeiro, ou seja, o conhecimento pela causa e essência das coisas. O exercício da razão permite o aprimoramento da consciência humana concedendo ao homem não só a conquista de sua autonomia, como também a de sua liberdade. A precisão do conhecimento é, no sistema spinozista, essencial para que o ser humano possa compreender a sua relação com o mundo, assim como a relação simultânea de seu corpo com a sua mente. A ética apresentada nesta obra propõe ao seu leitor a recuperação, ou conquista, de sua autodeterminação fazendo com que este supere seu estado de passividade e de submissão às paixões e passe a gozar de uma verdadeira liberdade através da potencialização de seu corpo e de sua mente. Assim, o estudo da ética spinozista não busca a essência da moral ou uma validação dos juízos morais, mas sim as causas reais de nossas ações, isto é, o conhecimento daquilo que nos move e determina o nosso agir.

A *Ética* é apresentada, portanto, sob dois aspectos: ontológico e gnosiológico. Contudo, não é aconselhável que seja interpretada de forma dicotômica. Na verdade, ambos os aspectos se completam, não fazendo sentido interpretá-los isoladamente. Aliás, a unicidade é uma das fundamentais marcas do spinozismo que jamais deverá passar despercebida ou ser negligenciada. Num

primeiro momento da obra, a formulação de um princípio metafísico propõe não somente estabelecer a estrutura do pensamento spinozista, mas também demonstrar a existência de uma ordem necessária na natureza onde nada se estabelece de forma contingente. Em virtude de tudo ser explicado e demonstrado a partir de uma única Substância, tudo aquilo que se objetar a ela, ou estiver fora dela, será também contrário à verdade e à sua própria existência. O entendimento perfeito deste princípio produtor é indispensável à compreensão adequada de tudo aquilo que lhe é posterior, assim como a observância do encadeamento de idéias e conexão de todas as causas com os seus efeitos.

Embora possa ser observada uma hierarquia ontológica na disposição das várias categorias dispostas na *Ética*, ao final de sua leitura poderemos constatar que não há uma linearidade em sua disposição lógica, mas sim uma circularidade. Partimos de um princípio metafísico e a ele retornamos, entretanto, sob uma ótica diferente. Na parte primeira da referida obra, Deus é inteligível; já na parte quinta, Deus parece estar mais próximo do homem, parece estar no seu corpo transfigurado num sentimento de amor. Ao final da leitura da obra, observaremos que o homem participa da Substância divina não apenas como um efeito desta, mas como um ser integrado à perfeição que, enquanto contempla a si mesmo, contempla também a Deus. Esta imanência será também outra marca essencial no pensamento de Spinoza; tentar compreendê-lo fora dessa “circularidade imanente” é, na verdade, deixar escapar algo essencial à compreensão do pensamento deste filósofo.

A leitura da *Ética* exige certa dose de paciência daquele que se propõe a conhecê-la e compreendê-la. Não se trata de uma escrita hermética ou obscura, mas sim extremamente objetiva. Entretanto, a clareza expositiva que caracteriza esta obra está subordinada a uma condição imprescindível que é constante no sistema spinozista: a ordenação e a conexão perfeita de idéias.

Mesmo tratando-se de um discurso ético, não encontramos em seu texto, por mínima que seja, referência alguma a preceitos morais como poderíamos encontrar em qualquer outra obra com esta temática. Este desinteresse por tais preceitos rendeu muita polêmica em torno do filósofo holandês. Assim, não nos surpreende o fato de Spinoza ter sido compreendido como um pensador dissipador de uma filosofia imoral. Gilles Deleuze explicou a exclusão do sentido moral na filosofia de Spinoza da seguinte forma:

Spinoza não faz moral, por uma razão muito simples: ele nunca se pergunta o que nós devemos, ele se pergunta todo o tempo do que nós somos capazes, o que é que está em nossa potência; a ética é um problema de potência, e jamais um problema de dever. Neste sentido Spinoza é profundamente imoral. (2008a, sem paginação)².

Dessa forma, não existindo “dever” não haverá moral no sentido tradicional, regras ou normas. Entretanto, existe uma conduta que se fundamenta não em uma obrigação, mas numa consciência e, mais ainda, no conhecimento de nossa potência.

Ainda justificando a perspectiva não-normativa de Spinoza, outro filósofo francês, Paul Ricoeur (1913 – 1995), afirmou que este pensador jamais se interessou por questões morais – o bem e o mal eram questões relativas - pois, para ele, havia algo acima da obrigação ou da arbitrariedade. Para Ricoeur, Spinoza “interessou-se por uma ética, ou seja, por um percurso filosófico integral.” (2002, p. 40). Este “trajeto ético” que o homem deveria percorrer era compreendido por Ricoeur como uma trajetória racional que começava pela tomada da consciência humana de sua relação com o todo, através de suas paixões, e, posteriormente, de sua reflexão sobre estas para, por fim, a aquisição de sua liberdade. Contudo, devemos evidenciar que o fato de Spinoza considerar o bem e o mal como valores relativos, não implica em afirmarmos seu absoluto desinteresse por questões morais. Podemos inferir apenas acerca de sua peculiaridade em relação ao sistema moral tradicional. Seu entendimento acerca do bem e do mal se restringia unicamente à compreensão daquilo que poderia levar o homem a uma potência maior ou menor. Para Spinoza, a ética era tão somente, como afirmara Deleuze, “um problema de potência, e jamais um problema de dever.” (2008a, sem paginação). A ética spinozista, isenta de preceitos morais, é claramente demonstrada no curso de sua obra fundamental, *Ética*, através da mecânica dos afetos, como podemos observar através deste escólio:

Por *bem* entendo aqui todo o gênero de alegria e tudo o que, além disso, a ela conduz, e principalmente tudo o que satisfaz ao desejo, qualquer que ele seja. Por *mal*, ao contrário, entendo todo o gênero de tristeza, e principalmente o que frustra o desejo.[...]; cada um

² No texto original: “*Spinoza ne fait pas de la morale, par une raison toute simple: jamais il ne se demande ce que nous devons, il se demande tout le temps de quoi nous sommes capables, qu'est-ce qui est en notre puissance, l'éthique c'est un problème de puissance, c'est jamais un problème de devoir. En ce sens Spinoza est profondément immoral.*”

julga, assim, ou estima, segundo o seu afeto, o que é bom, o que é mau, o que é melhor, o que é pior, o que é ótimo, o que é péssimo. (EIII P39 S)³.

Tanto a conclusão de Deleuze como a de Ricoeur, relata com muita clareza a preocupação de Spinoza com o conhecimento da mente e do corpo e a sua importância na construção de um agir adequado, ou seja, um agir com o conhecimento da causa dos nossos afetos. Qualquer forma de transcendentalismo, portanto, é excluída de sua ética tornando-se, assim, relevante o conhecimento do homem acerca de sua própria natureza.

O homem, na ética spinozista, não será um elemento doutrinado, mas sim um ser que, através do seu intelecto, buscará compreender a potência do seu corpo e de sua mente. Um corpo é definido por Spinoza pelo conjunto das relações que o compõe, isto é, pelo seu poder de ser afetado. O afeto, portanto, é necessário à conservação de nossa própria existência, pois, sem ele, nossa mente não teria o conhecimento do nosso corpo e, por consequência, de sua potência.

A *Ética*, por conseguinte, se coloca avessa à imputação de regras externas. Sua consequência é a felicidade e esta é incompatível com qualquer forma de manipulação ou obrigação. A felicidade aparece associada à liberdade e ao aprimoramento do conhecimento. Tornamo-nos livres, quando adquirimos autonomia de nossas idéias proporcionando, dessa forma, o aumento de nossa força interna e não mais nos submetendo às paixões.

Sobre a estrutura desta obra, a *Ética* compõe-se de cinco partes. A parte primeira desta obra traz o fundamento de toda a ontologia spinozista, ou seja, “Deus” (*De Deo*). Aliás, toda a filosofia de Spinoza não só começa em Deus como também se encerra neste mesmo ente absolutamente infinito o qual também é definido como Substância ou Natureza. A segunda parte, intitulada “Da natureza e da origem da mente” (*De Naturâ & Origine Mentis*), versará sobre o corpo e intelecto humanos e tudo aquilo que por entre eles perpassa. Na terceira parte, “Da origem e da natureza dos afetos” (*De Origine & Naturâ Affectuum*), Spinoza se restringirá ao conhecimento do corpo e de sua potência. O filósofo Gilles Deleuze define a

³ Colocaremos, em nota, todas as citações da *Ética* em latim, para um acompanhamento mais rigoroso do seu conteúdo. Assim, temos: *Per bonum hîc intelligo omne genus Laetitiae, & quicquid porrò ad eandem conducit, & praecipuè id, quod desiderio, quaecunque illud sit, satisfacit. Per malum autem omne Tristitiae genus, & praecipuè id, quod desiderium frustratur. [...] quare unusquisque ex suo affectu judicat, seu aestimat, quid bonum, quid malum, quid melius, quid pejus, & quid denique optimun, quidve pessimun sit.* (SO II, p. 170).

segunda e a terceira parte da *Ética* como “uma espécie de retrato geométrico de nossa vida” (2008a, sem paginação) em que Spinoza demonstra a sucessão de nossas idéias e como uma idéia vai substituindo outra numa seqüência ininterrupta. A parte IV, “Da servidão humana ou das forças dos afetos” (*De Servitute Humanâ, seu de Affectuum Viribus*), Spinoza coloca o homem diante de seus afetos e de sua vulnerabilidade. Por fim, a parte V, “Da Potência, da Inteligência ou da Liberdade Humana” (*Da Potentia Intellectus, seu de Libertate Humanâ*) retoma a questão divina, mas não isoladamente como na parte I. Spinoza, nesta parte última da *Ética*, retorna a Deus propondo um encontro entre o divino e o humano, entre o infinito e o finito.

A estrutura da ontologia spinozista é assegurada através de oito definições que abrem a primeira parte de sua obra intitulada “De Deus”. A preocupação com o rigor do pensamento se faz presente no cuidado com que Spinoza elabora suas definições. Para este filósofo, uma definição clara e perfeita é aquela que exprime a essência da coisa fornecendo-nos assim, a causa verdadeira de sua existência. Definir não é, portanto, discorrer sobre atributos, gêneros ou fazer distinções. Spinoza esclarece que “definir” é falar sobre a causa eficiente: “[...] quando defino Deus como o ser sumamente perfeito, como essa definição não expressa a causa eficiente (pois entendo por causa eficiente tanto a interna quanto a externa) não pode extrair daí todas as propriedades de Deus” (EP 60)⁴. Para que se possa extrair todas as propriedades de um objeto e ter dele uma idéia verdadeira, faz-se necessário o conhecimento de sua causa,

[...] pois quem ignora as verdadeiras causas das coisas confunde tudo e sem qualquer relutância mental fantasia as árvores a falarem como os homens, os homens a provirem tanto de pedras como de sêmen, e imaginam que qualquer forma se pode mudar em qualquer outra (EI P8 S2)⁵.

As definições, portanto, explicam os conceitos, pois concebem as coisas pela essência, ou seja, por sua causa imediata (*a priori*). Após a determinação de

⁴ De acordo com a tradução espanhola de Atilano Domínguez: [...] *cuando defino Dios como el ser sumamente perfecto, como esa definición no expresa la causa eficiente (pues entiendo por causa eficiente tanto la interna como la externa), no podre extraer de ahí todas las propiedades de Dios.* (EP 60, p. 343).

⁵ Conforme original: [...] *qui enim veras rerum causas ignorant, omnia confundunt, & sine ullâ mentis repugantiâ tam arbores, quàm homines, loquentes fingunt, & homines tam ex lapidibus, quàm ex semine, formari, &, quascunque formas in alias quascunque mutari, imaginantur.* (SO II, p.49).

conceitos por meio das definições, seguem os axiomas (verdades fundamentais), proposições, corolários e escólios. Como podemos ver, é nesta ordem e rigor geométrico que Spinoza desenvolverá sua ética. Esta ordem matemática, na qual cada lei é sempre consequência da outra, explicará, por analogia, a sucessão necessária dos fenômenos da natureza.

A leitura da *Ética* geralmente é considerada uma tarefa excessivamente árdua. A sua exatidão, por vezes, acaba levando o intelecto humano à completa exaustão. Este fato é absolutamente normal, visto que não somos habituados a pensar de forma encadeada e com o rigor que Spinoza nos propõe. Contudo, os espíritos dotados de paciência e persistência, ao final, descobrirão o prazer neste esforço contínuo. Spinoza tinha consciência não só deste trabalho exaustivo como também do prazer ao concluí-lo. E finaliza a sua obra dizendo: “Mas todas as coisas notáveis são tão difíceis como raras” (EV P42 S)⁶.

Para uma melhor compreensão desta pesquisa, optamos por dividi-la em quatro capítulos. Primeiramente, abordaremos alguns conceitos essenciais à compreensão da filosofia de Spinoza; conceitos estes inerentes à Substância que fundamenta toda ontologia da *Ética* spinozista. No segundo capítulo trataremos da Metafísica e da Física que, como o próprio filósofo afirmou em algumas correspondências, fundamentam seu pensamento nesta obra. Na parte terceira, trataremos da epistemologia spinozista, ou seja, falaremos sobre as formas de conhecimento consideradas por este filósofo. No quarto capítulo, trataremos da questão ética e da felicidade. Nele, teremos por objetivo demonstrar a possibilidade de uma conduta ética voltada para o reconhecimento da própria natureza humana, assim como a efetivação da felicidade através desta restituição do homem à sua própria natureza. Por fim, concluiremos com a questão proposta neste trabalho, ou seja, a possibilidade de liberdade e da efetivação de um sujeito ético a partir de uma ética fundada sem a validação de preceitos morais.

⁶ Conforme texto original: *Sed omnia praeclara tam difficilia, quàm rara sunt.* (SO II, p.308).

1 SOBRE O QUE CONCERNE À SUBSTÂNCIA E AOS ATRIBUTOS

Neste capítulo, explicaremos alguns aspectos que envolvem o conceito de Deus, ou Natureza, ou Substância. Sendo Deus um ente absolutamente perfeito, inserem-se, conseqüentemente, neste conceito de perfeição absoluta algumas propriedades⁷ tais como: a unicidade, a eternidade, a infinitude. Além disso, todas essas propriedades demonstram uma condição necessária da substância, ou seja, que sua natureza não possa ser concebida senão como existente. Logo, em Deus a essência não se distingue da existência, portanto, Deus é causa de si mesmo; Deus é *causa sui*. Por conseguinte, a partir desta propriedade, outras seguirão necessariamente, as quais fundamentarão este conceito de perfeição absoluta da substância divina.

Deus, por ser *um ente absolutamente infinito*, tem necessariamente uma infinidade de atributos que em razão de não terem sua existência separada da substância, visto que são eles que exprimem suas propriedades, conservam em si propriedades inerentes a esta mesma substância: são concebidos por si, são eternos e infinitos, mas, neste último caso, somente em seu gênero. Entretanto, os atributos não podem ser entendidos como substância, pois, se assim fosse, teríamos infinitas substâncias. Os atributos devem ser compreendidos, portanto, como forças inteligíveis ativas de autoprodução e de produção de todas as coisas.

1.1 A definição de *Causa sui*

A noção da substância que concebe a si própria engloba, necessariamente, diversas propriedades que a caracterizam dentro de um conceito de perfeição. Eternidade, infinitude, por exemplo, se inserem neste conceito e, por esta razão, devem ser analisadas com maior acuidade para a compreensão da idéia de *causa sui*. O esclarecimento deste conceito requer que abordemos também as formas de existência possíveis, ou seja, *a priori* e *a posteriori*.

Sobre a existência de todas as coisas, Spinoza afirma o que segue: “Da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de

⁷ Por “propriedade”, entenderemos aquilo que é próprio da substância, ou seja, que demonstra sua característica essencial.

modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito” (EI P16)⁸. Dessa proposição, devemos concluir que todas as coisas têm sua causa em Deus, assim como Deus é causa de si, logo, causa absolutamente primeira e imanente. Além disso, Deus conhece a si e a todas as coisas. Portanto, Deus é causa da existência e da essência de todas as coisas e, por ser *causa sui*, sua essência envolve a sua existência. Voltemos, então, à questão da “definição” em que, para Spinoza, definir a natureza de algo é explicar a sua essência íntima, ou seja, é conhecer a sua causa verdadeira. Ao intelecto é necessária a observância seqüencial de propriedades conceituais onde, ao final, conclui-se a própria essência da coisa, ou seja, sua realidade. Porém, a explicação da essência de uma coisa, isto é, do conhecimento de sua causa, esbarra num difícil processo de regressão à idéia simples. Entende-se, neste caso, por “simplicidade”, não aquilo que é menor ou incompleto, mas aquilo que está fora das categorias de tempo e de quantidade, ou seja, aquilo que é primeiro e não precisa do conceito de outra coisa. Dessa maneira, do conceito de simplicidade deduzimos outros como os de eternidade e indivisibilidade e, por que não dizer, de perfeição. O “simples” é, portanto, o perfeito, em razão de estar fora das categorias finitas, e é conhecido somente em si e por si. Conclui-se que aquilo que é primeiro não pode ser definido senão a partir de si mesmo.

Ao iniciar a *Ética* com a definição de *causa sui*: “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 1)⁹. O conceito de *causa sui* afirma a simultaneidade entre essência e existência, logo, exclui qualquer possibilidade de precedência de uma sobre a outra. A causa primeira de todas as coisas, por ter essência e existência indistintas, irá implicar numa existência necessária. A partir do momento em que a essência engloba o seu próprio existir, não é possível que haja algo que impeça essa existência senão ela própria, hipótese que seria absurda. Assim, Deus tem existência necessária.

[...] Por conseguinte, se não pode ser dada qualquer razão ou causa que impeça que Deus exista ou que lhe iniba a existência, é absolutamente forçoso concluir que existe necessariamente. Ora, se fosse dada uma tal razão ou causa, ela deveria ser dada ou na

⁸ Conforme original: *Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia , quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.* (SO II, p. 60).

⁹ Conforme original: *Per causam sui intelligo id, cujus essentia involvit existentiam, sive id, cujus natura non potest concipi nisi existens.* (SO II, p.45).

própria natureza de Deus ou fora dela, isto é, em outra substância de natureza diferente. (EI P 11 D)¹⁰.

Faz parte, portanto, da essência da substância o seu próprio existir e isso a torna única, já que se o seu existir não pertencesse à sua natureza, teria que haver uma outra substância que permitisse sua existência. Por conseguinte, “à natureza da substância pertence o existir” (EI P7)¹¹, em outras palavras, a essência da substância é a afirmação de sua própria existência. Aquilo que existe em si explica-se como *causa sui* e, ao mesmo tempo, explica a causa daquilo que não é em si, mas que só é possível existir em outra coisa. Por consequência, Deus é causa imanente de todas as coisas.

Essência e existência coexistem na substância. Não há, portanto, um primado da existência sobre a essência, nem o contrário, pois aquilo que é causa de si não pode ser posterior a nenhuma outra causa, ou seja, a sua existência não pode ser posterior à sua essência, já que a definição cairia numa contradição. “A existência de Deus e a sua essência são uma e a mesma coisa” (EI P20)¹². Esta proposição, além de marcar a existência necessária, revela também que Deus é sempre em ato e, por ser em ato, sua essência também é sua própria potência. Portanto, nada pode inibir a existência de Deus, pois o seu poder de existir é a sua própria essência e esta, como vimos, o seu próprio existir. Fecha-se o ciclo. O seu existir é simultaneamente o seu agir; sua essência é a sua própria potência e isto tudo fundamenta a existência necessária de Deus. O primado da essência sobre a existência irá ocorrer somente em relação às coisas que procedem e dependem da substância, isto é, aquelas que são entendidas como afecções dos atributos de Deus as quais Spinoza denomina “modos”.

“Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (EI D3)¹³. Através da definição da Substância que se concebe por si mesma, Spinoza propõe demonstrar a existência *a priori* de Deus. Na primeira parte do KV, Spinoza

¹⁰ Conforme original: [...] *Si itaque nulla ratio, nec causa dari possit, quae impedit, quominus Deus existat, vel quae existentiam tollat, omnino concludendum est, eundem necessariò existere. At si talis ratio, seu causa daretur, ea, vel in ipsâ Dei naturâ, vel extra ipsam dari deberet, hoc est, in aliâ substantiâ alterius naturae.* (SO II, p.53).

¹¹ Conforme original: *Ad naturam substantiae pertinet existere.* (SO II, p.49).

¹² Conforme original: *Dei existentia, ejusque essentia unum & idem sunt.* (SO II, p. 64).

¹³ Conforme original: *Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur: hoc est id, cujus conceptus non indigent conceptu alterius rei, à quo formari debeat.* (SO II, p. 45).

dedicará o primeiro capítulo à demonstração da existência de Deus, seja *a priori* ou *a posteriori*. A fundamentação *a priori* apóia-se na natureza ou na essência de uma coisa que faz com que ela seja o que é e que, sendo suprimida, deixa de existir. Assim, a existência pertence à natureza de Deus, como já foi exposto anteriormente na proposição 7 da *Ética*. A demonstração *a priori* segue, portanto, o modelo intrínseco racional no qual o conhecimento da verdade está relacionado à capacidade de inteligibilidade.

A existência de Deus, além de poder ser comprovada *a priori*, conforme é demonstrada no *Tratado Breve*, poderá também ser comprovada *a posteriori*, ou seja, pelo próprio homem que é um dos efeitos desta causa, ou uma afecção da substância. “Se o homem tem uma idéia de Deus, então Deus deve existir formalmente” (KV I, 1)¹⁴. A existência *a posteriori* de Deus é afirmada pela existência do seu próprio efeito que, não podendo se fundamentar por si mesmo, pode somente existir através de outra substância. Portanto, “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido” (EI P15)¹⁵. Além disso, Deus não é somente causa da existência das coisas, mas também da permanência destas, visto que tudo existe, existe em Deus. Assim, é fácil concluir que “o existir” e “o continuar existindo de qualquer coisa” está subordinado ao existir de Deus.

Com efeito, a *causa sui* é uma propriedade necessária da substância absolutamente infinita que permite a compreensão de Deus *a priori*, e, além disso, fundamenta a existência e perpetuação de todas as outras coisas que por si mesmas não poderiam existir nem ser concebidas.

1.2 O conceito de perfeição

O conceito de perfeição dentro da doutrina de Spinoza deverá ser cuidadosamente detalhado para que possamos utilizá-lo e compreendê-lo de forma adequada e inequívoca. Pelo fato do filósofo ter tentado constantemente se abster de conceitos pré-estabelecidos e procurado rejeitar continuamente a opinião vulgar, a aplicação dos qualitativos de perfeição e de imperfeição deverá ser feita, antes de

¹⁴ Na versão espanhola de Atilano Domínguez: *Si el hombre tiene una idea de Dios, Dios debe existir formalmente*. (KV, p. 56)

¹⁵ Conforme original : *Quicquid est, in Deo est, & nihil sine Deo esse, neque concipi potest*. (SO II, p. 56).

tudo, com o real entendimento do seu sentido, isto é, de acordo com a proposta spinozista. Na *Ética* podemos encontrar o que segue:

[...] perfeição e imperfeição não são, na realidade, senão modos de pensar, isto é, noções, que temos o hábito de forjar, em virtude de compararmos entre si indivíduos da mesma espécie ou do mesmo gênero. Eis o motivo por que disse atrás (*definição 6 da Parte II*) que por realidade e perfeição entendia o mesmo. (EIV Praef)¹⁶.

O homem tem por hábito conceber modelos para formar conceitos acerca de todas as coisas existentes. Entretanto, quando na Natureza se produz algo fora do ideal por ele forjado, este conclui pela imperfeição de tal efeito. A estes padrões constituídos a partir de idéias universais, Spinoza chamará *ente de razão* ou *modo de pensar*. Segundo o filósofo, *modos de pensar* são apenas meios que utilizamos para explicar ou reter algo em nossa memória ou, ainda, apenas uma forma de denotar um aspecto. Trata-se, portanto, de um processo de redução de algum objeto a certas classes que, por sua vez, o generaliza dentro de um determinado grupo. Quando temos a necessidade de trazer tal objeto novamente à nossa mente, buscamos-lo dentro deste grupo no qual as coisas estão organizadas dentro de alguns conceitos como, por exemplo, de espécie, de gênero, etc. Para que, posteriormente, possamos explicar o objeto retido em nossa memória, fazemos uso de ferramentas sensíveis espaciais e temporais para viabilizar nossa expressão. Entretanto, acabamos sempre recorrendo a produtos elaborados a partir de nossa própria experiência sensível fazendo com que qualquer conceito produzido esteja sujeito à mutabilidade e ao erro. Daí Spinoza considerar os *modos de pensar* ou os *entes de razão* formas não-perfeitas que utilizamos para explicar a natureza de algo. Assim, “investigar a natureza das coisas é diferente de investigar o modo como as percebemos” (CM I, 1)¹⁷. Fica clara a distinção que Spinoza faz entre aquilo que, pela percepção, julgamos conhecer e aquilo que, pela essência, conhecemos verdadeiramente.

O ser humano, por inconstância, por pressa ou desatenção, tende a confundir *ente de razão* e *idéia das coisas*. “Por idéia”, diz Spinoza, “entendo um conceito da

¹⁶ Conforme original: [...] *Perfectio igitur, & imperfectio reverâ modi solummodò cogitandi sunt, nempe notiones, quas fingere solemus ex eo, quòd ejusdem speciei, aut generis individua ad invicem comparamus: & hâc de causâ suprâ (Defin. 6. p. 2.) dixi me per realitatem, & perfectionem idem intelligere;*[...] (SO II, p. 207).

¹⁷ Na versão francesa de Charles Appuhn: *Autre chose en effet est de s'appliquer à l'étude des choses, autre chose d'étudier les modes suivant lesquels nous les percevons.* (CM I, 1, p. 340).

mente, que a mente forma pelo fato de ser uma coisa pensante” (EII Def 3)¹⁸. Devemos entender, então, “idéia” como um ente possível ou necessário que existe em nossa mente pelo fato de ser uma coisa pensante. A idéia, em razão de provir da mente, é considerada um *ente real*. Por outro lado, *entes de razão* são entes que possuem apenas função coadjuvante. Logo, podemos entender o *ente de razão* como uma espécie de ferramenta auxiliar a nossa mente, utilizada apenas como modo de explicar ou reter as coisas em nosso intelecto. Por outro lado, por “idéia” podemos entender um ato do nosso intelecto, ou seja, um ato mental ou uma percepção da mente enquanto atua.

A definição sumária de *perfeição* é apresentada na parte II da *Ética*: “Por realidade e por perfeição entendo a mesma coisa” (EII Def 6)¹⁹. Mas é no KV que encontraremos um melhor esclarecimento acerca desta relação proposta entre realidade e perfeição. Nesta obra, observamos que esta igualdade está relacionada ao “ser” da substância e aos seus infinitos atributos. Sobre a infinitude dos atributos e a realidade da substância devemos observar o seguinte: “[...] como o *nada* não pode ter nenhum atributo, o *todo* deve ter todos os atributos. E assim como o *nada* não tem nenhum atributo, porque *nada* é, assim o *algo* tem atributos porque é *algo*.” (KV I, 2)²⁰. A perfeição, portanto, consiste em “ser”, e a imperfeição na privação do “ser”, ou seja, na sua inexistência. Deus, pela definição já vista, é uma substância que consta de infinitos atributos e, por esta razão, é absolutamente perfeito e real, o que pode, ainda, ser confirmado pela proposição seguinte: “Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe são próprios” (EI P9)²¹.

Inseridas no conceito de perfeição absoluta, iremos encontrar várias outras propriedades como a de infinidade, unicidade, imutabilidade, eternidade, etc. Tais propriedades são concernentes também a tudo àquilo que se relaciona imediatamente à substância, como, no caso, os atributos²². Entretanto, devemos observar que tais propriedades irão envolver a substância de forma absoluta,

¹⁸ Conforme original: *Per ideam, intelligo Mentis conceptum, quem Mens format, propterea quòd res est cogitans.* (SO II, p. 84)

¹⁹ Conforme original: *Per realitatem, & perfectionem idem intelligo.* (SO II, p. 85).

²⁰ Na versão espanhola de Atilano Domínguez: [...] como la nada no puede tener ningún atributo, el todo debe tener todos los atributos. Y así como la nada no tiene ningún atributo, porque nada es, así el algo tiene atributos, porque es algo. [nota de página] (KV, p. 60)

²¹ Conforme original: *Quò plus realitatis, aut esse unaquaque res habet, eò plura attributa ipsi competunt.* (SO II, p. 51).

²² O termo “atributo”, na filosofia de Spinoza, indica “a determinação de uma propriedade essencial da Substância” excluindo, dessa forma, qualquer função predicativa.

enquanto os atributos, apenas em relação a cada um dos seus gêneros. A substância é perfeita e absolutamente infinita e consta de infinitos atributos sendo cada um infinito, mas somente em seu gênero. Podemos concluir que uma substância é perfeita por ser absolutamente infinita, por conter todos os infinitos atributos e, por esta mesma razão, deve existir necessariamente, tendo seu existir pertencente à sua natureza. Esta existência necessária implicará no que já abordamos anteriormente, ou seja, a propriedade de *causa sui*. Os atributos serão infinitos em seu gênero pelo fato de cada um exprimir de forma distinta aquilo que constitui a essência infinita da substância. Por conhecermos somente dois, podemos afirmar que o atributo do pensamento (*res cogitans*) e o atributo da extensão (*res extensa*) constituem aquilo que o intelecto consegue perceber da substância como constituindo sua essência.

Devemos observar também, que a perfeição pode vir a ter duas referências, absoluta ou relativa, mas, na doutrina spinozista, somente uma poderá ser considerada válida, aquela que tem sentido absoluto. “Ademais, assim como bom e mau, perfeição também só se diz num sentido relativo, salvo quando tomamos a perfeição como a própria essência da coisa, e neste sentido, como dissemos, Deus tem uma perfeição infinita ou um ser infinito” (CM I, 6).²³

A perfeição absoluta, embora excluída da capacidade humana em alcançá-la, visto que pertence somente à natureza divina, não está fora da nossa capacidade de compreensão. Nosso intelecto, embora finito, é capaz de, através de seu aprimoramento, apreender a compreensão do infinito, ou melhor, da uma eternidade. Percebemo-nos eternos quando temos a compreensão perfeita de Deus. Enquanto concebemos que tudo, mente e corpo, deve existir necessariamente em Deus, temos a percepção de nossa eternidade. Ao contrário, a mente, enquanto exprime a essência atual do corpo, deve conceber tudo sob o ponto de vista da duração, portanto, da finitude. A eternidade que podemos alcançar não poderá jamais se relacionar ao corpo enquanto sua duração, mas somente à necessidade eterna da própria essência divina. Por conseguinte, afirma Spinoza: “Tudo o que a mente compreende, do ponto de vista da eternidade, não o compreende porque concebe a existência atual do corpo, mas porque concebe a essência do corpo do ponto de

²³ Na versão francesa de Charles Appuhn: *Em outre, de même que bon et mauvais, perfection aussi ne se dit qu'en un sens relatif, sauf quand nous prenons la perfection pour l'essence même de la chose et dans ce sens, comme nous l'avons dit, Dieu a une perfection infinie, c'est-à-dire une essence infinie ou un être infini.* (CM I, 6, p.355).

vista da eternidade” (EV P29)²⁴. Segundo Spinoza, a eternidade é a própria essência de Deus; portanto, tudo aquilo que provém deste ente absolutamente perfeito, como efeito imanente, deve ser concebido sob o ponto de vista da eternidade. Descobrimo-nos eternos quando percebemos que nossa existência, nossa essência e nossa potência são idênticas, assim como em Deus.

1.3 Sobre a infinitude, a eternidade e a unicidade

Abordaremos agora, cada uma das propriedades que se relacionam à substância e a seus atributos. Iniciaremos pelo conceito de infinitude – ou infinidade – para seguirmos a ordem da definição de Deus disposta na *Ética* em sua parte primeira. Para Spinoza, Deus é o ente absolutamente infinito, ou seja, uma substância que se constitui de infinitos atributos sendo cada um deles infinitos em seu gênero. A infinitude inerente à substância é *absoluta* porque ela, a substância, é em si mesma infinita, não dependendo tal propriedade de nenhuma outra coisa. Equivale dizer que a infinitude pertence à própria essência da substância e a ela é imanente, e que seus atributos apenas exprimem esta essência infinita.

“Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado” (EI Def 3)²⁵. Aquilo que não carece do conceito de outra coisa é aquilo que por si só se faz e, por esta razão, é absolutamente infinito. Segundo Spinoza, em sua carta XII a Lodowijk Meyer (1629 – 1681), o homem comum tem dificuldade de compreensão sobre o conceito de infinitude devido a vários fatores:

- a) por não saber distinguir aquilo que é infinito por sua própria natureza e aquilo que não tem limites;
- b) por não saber distinguir entre aquilo que se diz infinito porque não tem limites e aquilo cujas partes não podemos nem igualar nem explicar mediante um número;

²⁴ Conforme original : *Quicquid Mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quòd Corporis praesentem actualement existentiam concipit, sed ex eo, quòd Corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis*. (SO II, p. 298).

²⁵ Conforme original : *Per substantiam intelligo id, quod in se est, & per se concipitur; hoc est id, cujus conceptus non indiget conceptu alterius rei, à quo formari debeat*. (SO II, p. 45).

c) por não haver distinguido entre aquilo que só podemos entender, porém não imaginar, e aquilo que podemos imaginar.

É claro o obstáculo à compreensão do intelecto humano em relação ao entendimento acerca do infinito. Mas esta limitação não será colocada por Spinoza de forma definitiva ou permanente. Spinoza afirma categoricamente que um entendimento finito não pode compreender o infinito (KV I, 1, p.56). Entretanto, nosso filósofo colocará a correção do intelecto como forma de compreensão desse sistema metafísico. Para a superação deste obstáculo o homem spinozista deve ter ciência de suas restrições em relação à substância infinita, mas deverá, por outro lado, observar que sua natureza não é estática, mas sim evolutiva e, além disso, que provém de uma natureza perfeita. Esta observância acerca da natureza humana sugere uma lembrança à “douta ignorância” sustentada pelo filósofo medieval Nicolau de Cusa. Esta expressão cunhada pelo filósofo cusano fazia referência à consciência do intelecto humano sobre a sua própria limitação diante o desejo de acesso à verdade absoluta. A “douta ignorância não é, pois, negação do conhecimento, mas a experiência-limite das suas possibilidades” (ANDRÉ, 2003, p. 89)²⁶. A “experiência-limite” colocada por Nicolau de Cusa se dá em razão de nosso processo investigativo ser promovido por meio de um sistema de proporção ou, como diria Spinoza, pelo fato de não sermos capazes de explicar aquilo que não tem limites senão através de uma proporção numérica. Sendo assim, o infinito, por escapar a toda idéia de proporção, é impossível ser abarcado pela inteligência humana. Contudo, tanto Spinoza como Nicolau de Cusa trataram da questão da “conhecimento possível” a partir do reconhecimento da consciência humana acerca de sua própria ignorância primeira. O homem, para ambos, não poderia julgar ou perceber nada, senão humanamente, ou de forma sensível, mas o desejo de conhecimento seria algo que o arrebataria ao infinito.

Para Nicolau de Cusa, “entender a infinitude é, pois, compreender o incompreensível” (1998b, p.180). Assim, o intelecto humano ao compreender a infinitude de Deus, entende não só a sua capacidade limitada de compreensão como também apreende o verdadeiro “sentido” de Deus. Para o filósofo alemão, a apreensão do “sentido” da infinitude é, pois, a forma pela qual o homem pode

²⁶ Texto Introdutório de José Maria André na obra *A douta ignorancia*.

compreender intuitivamente o infinito. Dessa maneira, conclui o cusano que fora da infinitude nada é possível: “Retirando, pois o infinito nada permanece” (CUSA, 1998b, p.182). Aproximamo-nos, novamente, do conceito de substância necessária de Spinoza.

Retornando, pois, à carta de Spinoza a Lodowijk Meyer, acerca da dificuldade de compreensão do infinito pelo homem, analisaremos os pontos mencionados por Spinoza. A infinitude, sabemos, é aquilo que não tem princípio nem fim. Ao homem, focado no tempo e no espaço, é impossível a compreensão daquilo que ele mesmo não pode definir em razão mesmo de sua inacessibilidade. Em consequência, não tem ele parâmetros para distinguir finito de infinito, pois sabe apenas acerca do finito. A incognoscibilidade do infinito torna-se presente neste momento em que o ser humano tenta explicar através do seu ente de razão. A superação deste modo primeiro de percepção se efetivará pela proposta de aprimoramento do intelecto humano. Visto que o entendimento humano (finito) e o entendimento divino (infinito) se distinguem apenas quantitativamente e não no aspecto qualitativo, o intelecto humano é parte imanente de Deus, portanto, capaz de ser aprimorado.

Por fim, como já foi dito, tudo que concerne à substância concerne também a seus atributos. Os atributos são infinitos no seu gênero e em cada um do seu gênero a limitação é possível, desde que esta não seja imposta por outro atributo. “Diz-se que uma coisa é *finita* no seu *gênero* quando pode ser limitada por outra coisa da mesma natureza”(EI Def 2)²⁷. Visto que conhecemos dos infinitos atributos apenas dois, pensamento e extensão, estes são infinitos somente em seu gênero, podendo, dessa forma ser limitados por si mesmos e unicamente por si:

[...] Um corpo diz-se que é finito porque sempre podemos conceber outro que lhe seja maior. Do mesmo modo, um pensamento é limitado por outro pensamento. Porém um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo. (EI Def 2)²⁸.

A eternidade irá, da mesma forma, abranger tanto a substância como os seus atributos. “Deus [é eterno], ou, por outras palavras, todos os atributos de Deus são

²⁷ Conforme original: *Ea res dicitur in suo genere finita, quae aliâ ejusdem naturae terminari potest.* (SO II, p. 45).

²⁸ Conforme original: [...] *corpus dicitur finitum, quia aliud semper majus concipimus. Sic cogitatio aliâ cogitatione terminatur. At corpus non terminatur cogitatione, nec cogitatio corpore.* (SO II, p. 45).

eternos" (EI P19)²⁹. A essência de Deus, assim como a sua existência, é considerada verdade eterna, logo, a imutabilidade da natureza da substância divina garante necessariamente a eternidade de Deus. Também, não podemos atribuir duração a Deus já que a duração é uma afecção da existência e não da essência. "Assim, não podemos atribuir a Deus duração alguma, pois sua existência é sua própria essência" (CM II, 1)³⁰. Deus, sendo causa de si mesmo, não poderia existir antes nem depois, logo, não podemos inseri-lo num contexto temporal. A eternidade será, portanto, a existência infinita e a própria essência de Deus.

O que irá distinguir aquilo que é eterno do que é temporal será, portanto, a natureza de sua essência indistinta de sua própria existência. No CM, Spinoza afirma que "a duração é o atributo"³¹ sob o qual concebemos a existência das coisas criadas enquanto perseveram em sua atualidade" (CM I, 4)³², logo, à sua essência não pertence necessariamente o existir. Sendo assim, a eternidade se exclui da essência das coisas produzidas fazendo-se presente somente na substância divina e em seus atributos. Assim, como vimos anteriormente, a perfeição do ser está relacionada ao seu existir. Afirma Spinoza o seguinte:

Quanto mais se subtrai a duração de uma coisa, tanto mais se subtrai, necessariamente, sua existência. Para determinar a duração nós a comparamos com a duração daquelas coisas que possuem um movimento certo e determinado. Esta comparação chama-se tempo. (CM I, 4)³³.

Desta forma, podemos afirmar que somente as coisas finitas, isto é, aquelas cuja essência se distingue de sua existência, podem ser explicadas e compreendidas em razão de podermos contextualizá-las no tempo. Já a eternidade, podemos compreendê-la somente a través do entendimento infinito, visto que sua existência insere-se em sua própria essência infinita, em sua capacidade de autoprodução. A eternidade é, por conseguinte, identidade do existir, do ser e do

²⁹ Conforme original: *Deus, sive omnia Dei attributa sunt aeterna*. (SO II, p. 64).

³⁰ Na tradução francesa de Charles Appuhn : *Ainsi nous ne pouvons attribuer aucune durée à Dieu, son existence étant de son essence*. (CM II, 1, p. 357).

³¹ Aqui, o termo *atributo* está designando predicado.

³² Na tradução francesa de Charles Appuhn: *Elle est l'attribut sous lequel nous concevons l'existence des choses créées en tant qu'elles persévèrent dans leur existence actuelle*. (CM I, 4, p. 349).

³³ Na tradução francesa de Charles Appuhn : *Autant l'on retranche à la durée d'une chose, autant on retranche nécessairement à son existence. Pour déterminer la durée maintenant nous la comparons à la durée des choses qui ont un mouvement invariable et déterminé et cette comparaison s'appelle le temps*. (CM I, A, p. 349).

agir. “A eternidade, portanto, não é um tempo sem começo e sem fim, mas a ausência de tempo”. (CHAUI, 1999a, p. 47).

Sobre a unicidade, outra propriedade da substância, Spinoza a afirma pela própria perfeição divina. “Afora Deus, não pode ser dada nem concebida nenhuma substância” (EI P14)³⁴. A unicidade concerne somente à substância excluindo, dessa forma, os atributos dessa propriedade. Sendo ela *absolutamente* infinita seria absurda a concepção de mais de uma substância infinita visto que o infinito não contém partes nem pode ser dividido, por conseqüência, não carece de outra substância para lhe garantir tal propriedade. O infinito é incomensurável e, portanto, o intelecto humano não tem a capacidade de distinguir nele partes maiores ou menores, finitas ou infinitas. Ser absolutamente infinito, como é afirmado na definição de Deus, engloba não somente tudo como também a si mesmo, não podendo, dessa forma, existir qualquer outra coisa fora do absoluto, pois, se possível fosse, esta afirmativa seria uma contradição. Portanto, “a substância absolutamente infinita é indivisível” (EI P13)³⁵ e conseqüentemente, única.

Em resposta a uma correspondência de Johannes Hudde (1628 – 1704), carta 34, Spinoza propõe esclarecê-lo melhor acerca da unicidade de Deus³⁶. Spinoza argumenta, primeiramente, que temos que ficar atentos à natureza das coisas, ou seja, tentar o conhecimento pela causa primeira. O conhecimento por sua essência nos permitiria a distinção entre aquilo que é substância daquilo que provém dela, evitando, dessa forma, confundirmos a natureza divina com a natureza humana. De posse deste conhecimento, não poderíamos incluir em sua definição, por exemplo, certo número de indivíduos, tendo em vista que a quantidade ou o número não pertencem à natureza de algo. À natureza de Deus, por exemplo, pertence necessariamente o existir; o existir faz parte da essência divina e não a quantidade de Deuses. Se algo existe, sua existência deve ter uma causa determinada que poderá estar contida ou na sua própria natureza ou fora dela.

A conclusão sobre a causa da existência, se concernente ou não à sua natureza, torna-se determinante na prova da unicidade de Deus. Se na Natureza existe um determinado número de indivíduos, deve existir uma causa que justifique esta quantidade. Esta causa não pode estar contida na natureza do indivíduo, pois a

³⁴ Conforme original: *Praeter Deum nulla dari, neque concipi potest substantia*. (SO II, p. 56).

³⁵ *Substantia absolutè infinita est indivisibilis*. (SO II, p. 55).

³⁶ O conteúdo desta carta também é exposto na *Ética* em sua parte I, prop. VIII, escólio II.

natureza humana não envolve a quantidade. Logo, a causa pela qual existe esta multiplicidade deve ser exterior à natureza humana. Conclui-se que “em tudo aquilo, de cuja natureza podem existir vários indivíduos, deve necessariamente haver uma causa externa pela qual esses indivíduos existam”³⁷ (EI P8 S2). Visto que, a substância que é *causa sui* e que por isso seu existir está inserido em sua própria natureza, podemos afirmar, seguramente, que existe somente uma substância, pois sua causa concerne somente a si mesma e não à nada que lhe seja exterior.

³⁷ Conforme original: [...] *propterea absolutè concludendum, omne id, cujus naturae plura individua existere possunt, debere necessariò, ut existant, causam externam habere.* (SO II, p. 51).

2 SOBRE A NATURA NATURANS E NATURA NATURATA

Neste capítulo trataremos da relação de Deus, ou seja, da Natureza, com todas as coisas que dele provêm nos conceitos de Natureza Naturante (*Natura Naturans*) e Natureza Naturada (*Natura Naturata*). Com esses conceitos, Spinoza explica a totalidade divina na qual estamos inseridos e da qual dependemos originariamente. Dessa forma, faz-se necessária, além das concepções referentes a esta substância, uma abordagem acerca do corpo (*corpus*) e da mente (*mens*) que são compreendidos nesta filosofia como *modos*, ou “afecções da substância”. Embora tais afecções expressem “modificações” da substância, ressaltamos que não podemos concebê-las como distintas da Natureza, mas sim como “aquilo que deriva necessariamente da natureza divina e, portanto, se distingue do atributo pela sua particularidade, e não pela ausência de necessidade” (ABBAGNANO, 2003, p. 680). Os *modos* são, portanto, coisas particulares resultantes das afecções dos atributos de Deus ou, ainda, efeitos imanentes da substância. Devemos, ainda, observar que, na filosofia de Spinoza, tudo é uno e não há nada distinto substancialmente. Na Natureza somente existe uma única substância, absolutamente infinita donde resultam os atributos e os modos.

2.1 A concepção de Deus em Spinoza

Em seu *Apêndice ao Princípio da Filosofia Cartesiana*, intitulado *Pensamentos Metafísicos*, Spinoza inicia as demonstrações das teses cartesianas com a definição de *ente*: “Tudo aquilo que, por meio de uma percepção clara e distinta, reconhecemos existir necessariamente, ou pelo menos poder existir” (CM I, 1)³⁸. Da descrição de *ente*, podemos compreender que ele, por sua natureza, existe *necessariamente*, ou seja, sua essência envolvendo a sua existência, ou existe *possivelmente*, isto é, a essência não envolve a existência. A definição de Deus na *Ética* como “ente absolutamente infinito” o destaca como aquilo que existe necessariamente, ou seja, um ente cuja essência e existência são uma e a mesma coisa. Por sua absoluta infinitude, Deus abrange toda a existência, como a sua mesma, sendo ele, portanto, causa de si próprio e de todas as outras coisas.

³⁸ Na tradução francesa de Charles Appuhn : *Tout ce que, quand nous en avons une perception claire et distincte, nous trouvons qui existe nécessairement ou au moins peut exister.* (CM I, 1, p. 337)

Deus é Substância e sua natureza envolve o seu próprio existir. A doutrina da perfeição em Spinoza enquadra-se em todo este ciclo que se dá entre existência e essência, isto é, no conceito de existência necessária. Além disso, um ente absolutamente infinito e que consta de infinitos atributos é também um ente absolutamente perfeito e real, pelo que podemos deduzir da explicação: “Por realidade e por perfeição entendo a mesma coisa” (EI Def. 6)³⁹. Assim, quanto mais atributos possuir um ente mais realidade ele terá. Deus, por constar de infinitos atributos, tem uma realidade infinita, eterna e absoluta e, por tudo isso, é sumamente perfeito. Pelo fato de Spinoza relacionar perfeição à realidade, isto é, ao existir necessário, fica excluída qualquer possibilidade de uma atribuição valorativa ao conceito de perfeição. Podemos afirmar então que, “Deus, ou, por outras palavras, a substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente” (EI P11)⁴⁰.

Os atributos exprimem qualidades substanciais, ou seja, o ser da substância. O pensamento e a extensão, por exemplo, são dois dos infinitos atributos da substância única. Dessa maneira, “todas as essências, distintas nos atributos, formam uma unidade na substância a que os atributos a referem.” (DELEUZE, 2002b, p. 58). Devemos observar ainda, que para a substância, não há um princípio formal, pois, sendo ela causa de si mesma, sua essência é o seu próprio existir e seu princípio é em si mesmo (imanência) e não exterior a si. A causa é imanente ao efeito e esta se exprime nele enquanto ele a exprime. Dessa forma, os atributos não devem ser considerados a essência da substância como se esta fosse dependente ontologicamente daqueles. Na definição de atributo, Spinoza o expressa como sendo uma percepção do intelecto acerca da natureza da substância: “Por atributo entendo o que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (EI Def 4)⁴¹. Através dessa definição, fica evidente que Spinoza não afirma ser o atributo, em si mesmo, uma essência ou uma causa primeira, mas sim uma expressão captada pelo intelecto como sendo ele, o atributo, uma essência substancial, mas não efetivamente um princípio gerador. É certo que ele é inseparável da substância, pois, como Spinoza afirma claramente, *a substância*

³⁹ Conforme original: *Per realitatem, & perfectionem idem intelligo.* (SO II, p. 85).

⁴⁰ Conforme original: *Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam, & infinitam essentiam exprimit, necessariò existit.* (SO II, p. 52).

⁴¹ Conforme original: *Per attributum intelligo id, quod intellectus de substantiâ percipit, tanquam ejusdem essentiam constituens.* (SO II, p. 45).

consta de infinitos atributos. O atributo exprime, ou, poderíamos dizer “revela”, tudo aquilo que é concebido necessariamente pela potência divina. Aquilo que o intelecto percebe é a relação imanente entre essência e substância e é esta imanência que fundamenta a univocidade dos atributos. Podemos dizer que os atributos são como formas reais da substância – para não dizer infinitas – que unicamente através da percepção do intelecto divino expressam, ou revelam, a essência substancial.

Sobre a percepção do intelecto, devemos entender aquilo que ele pode “demonstrar” da essência infinita da substância. Deus é causa única da essência e da existência de todas as coisas e, por sua natureza, seu intelecto não poderia deixar de perceber ou compreender tudo aquilo que provém dele próprio. Nada, portanto, pode existir na natureza que não seja percebido pelo intelecto divino. Assim, “da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em números infinitos de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto divino” (EI P16)⁴². Logo, todos os infinitos atributos pertencem também ao entendimento infinito de Deus.

Victor Delbos indica em sua obra, *O Espinosismo*, que Spinoza em algumas de suas cartas (EP 2, EP 4), “usa exatamente os mesmos termos para definir o atributo e a substância” (2002, p. 51), isto é, que o atributo e a substância são idênticos. Para nós, o que fica claro na carta nº 2 a Henry Oldenburg é que, primeiramente, Spinoza confere aos atributos algumas propriedades idênticas à substância. De fato, os atributos, por exprimirem a essência da substância, conservam em si algumas propriedades conferidas a ela, tais como a infinitude, a eternidade e, conseqüentemente, a imutabilidade. Contudo, a identidade se limita somente a isto. A semelhança existente entre ambos através de algumas propriedades, não faz com que eles sejam idênticos. Spinoza afirma que Deus é eterno, ou seja, que todos os seus atributos são igualmente eternos. Isto, contudo, não identifica a substância ao atributo. Os atributos, por exprimirem a essência da substância, exprimem também sua eternidade. Portanto, Deus e todos os seus atributos são eternos.

Quando Spinoza, em alguns momentos, aplica o termo substância ao se referir aos atributos, conferimos esta ocorrência ao fato de Spinoza entender por Deus a substância que se constitui por infinitos atributos e que estes não existem

⁴² Conforme original: *Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.* (SO II, p. 60).

separados da substância. Sendo cada atributo infinito em seu gênero, por possuir infinitas qualidades infinitas, a substância, que é única, tem “uma essência infinitamente complexa e internamente diferenciada em infinitas qualidades infinitas” (CHAUI, 1999a, p. 46). Além disso, se substância fosse o mesmo que atributo, teríamos infinitas substâncias. Para Spinoza, “a substância pensante e a substância extensa são uma e a mesma substância, ora compreendida sob um atributo, ora sob outro” (EII P7 S)⁴³. É o intelecto divino percebendo a substância pensante e extensa através de seus infinitos atributos, mas que, neste momento, somente opera com o atributo do pensamento e o da extensão respectivamente. Isto se resume no seguinte axioma: “Coisas que nada tenham de comum entre si também não podem ser entendidas umas pelas outras, ou, por outras palavras, o conceito de uma não envolve o conceito da outra” (EI Ax 5)⁴⁴.

Dos atributos Pensamento e Extensão seguirão, posteriormente, os modos finitos, mente e corpo, correspondentemente. Porém, antes da abordagem dessas duas potências enquanto expressão da substância absolutamente infinita, apresentaremos a concepção de Natureza dentro da percepção spinozista, ou seja, da totalidade divina constituída de Natureza Naturante (*Natura Naturans*) e Natureza Naturada (*Natura Naturata*).

2.1.1 A totalidade divina

A Natureza absoluta é compreendida por Spinoza sob dois aspectos: Naturante (Deus) e Naturada (Mundo). Por Natureza Naturante compreende-se unitariamente todos os infinitos atributos que exprimem a essência eterna e infinita da substância. Já os modos irão provir da Natureza Naturada que representa a sucessão indefinida de coisas. Esta última forma de Natureza, Spinoza a subdivide em duas classes: a Universal, que compreende todos os modos infinitos (mediatos e imediatos), e a Particular, que compreende os modos finitos os quais resultam da Natureza Universal, isto é, que provêm de Deus, entretanto, de forma mediata.

Spinoza, na *Ética*, faz uma pequena pausa em seu desenvolvimento para esclarecer os conceitos destas duas naturezas participantes da totalidade divina:

⁴³ Conforme original: [...] *quòd substantia cogitans, & substantia extensa una, eademque est substantia, quae jam sub hoc, jam sub illo attributo comprehenditur.* (SO II, p. 90)

⁴⁴ Conforme original: *Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.* (SO II, p. 46).

Antes de prosseguir, quero explicar, ou melhor, advertir, o que deve entender-se por *Natureza Naturante* e por *Natureza Naturada*. Do já exposto até aqui, penso que deve entender-se por *Natureza Naturante* o que existe em si e é concebido por si, ou, por outras palavras, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, (*pelo corolário 1 da proposição 14 e corolário 2 da proposição 17*), Deus, enquanto é considerado como causa livre.

Por *Natureza Naturada*, porém, entendo tudo aquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus, ou, por outras palavras, de qualquer dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que existem em Deus e não podem existir nem ser concebidas sem Deus. (EI P29 S)⁴⁵.

Reconhecemos claramente a existência de uma natureza realizadora e de outra que se faz necessária exclusivamente a partir daquela que a realiza, mas que estão contidas numa única Substância. Na verdade, a própria Natureza Naturada está inserida na Natureza Naturante e dela depende essencial e existencialmente. Devemos entender que essas configurações da Natureza são apenas maneiras sob as quais podemos perceber a substância. Considerada em sua forma essencial, a substância é infinita e eterna; mas considerada em suas afecções, constitui uma infinidade de modos finitos e modos infinitos. A Natureza em Spinoza, embora se apresente sob múltiplas faces, é, por sua infinitude, necessariamente única. A multiplicidade percebida na substância ou mesmo expressa por seus atributos, não implica numa alteração quantitativa substancial, mas tão somente numa infinidade de gêneros que a exprimem.

Nada existe além da Substância e dos modos, isto é, da Natureza Naturante e da Natureza Naturada, respectivamente. A seguir, trataremos da Natureza Naturante, ou seja, de Deus enquanto é considerado como causa livre, e da Natureza Naturada, isto é, daquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus.

⁴⁵ Conforme original: *Antequam ulteriùs pergam, hîc, quid nobis per Naturam naturantem, & quid per Naturam naturatam intelligendum sit, explicare volo, vel potiùs monere. Nam ex antecedentibus jam constare existimo, nempe, quòd per Naturam naturantem nobis intelligendum est id, quod in se est, & per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam, & infinitam essentiam, hoc est (per Croll. 1. Prop. 14 & Coroll. 2. Prop. 17.), Deus, quatenus, ut causam libera, consideratur. Per naturatam autem intelligo id omne, quod ex necessitate Dei naturae, sive uniuscujusque Dei attributorum sequitur, hoc est, omnes Dei attributorum modos, quatenus considerantur, ut res, quae in Deo sunt, & quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt.* (SO II, p. 71).

“Diz-se livre o que existe exclusivamente pela necessidade da sua natureza e por si só determinado a agir” (EI Def 7)⁴⁶. Em sua correspondência a G. H. Schüller (1651 – 1679), Spinoza esclarece o que entende por liberdade e necessidade: “Por exemplo, Deus existe livremente, ainda que necessariamente, porque existe somente pela necessidade de sua natureza” (EP 58)⁴⁷. Sendo a essência de Deus o seu próprio existir, já que essência e existência em Deus não se distinguem, este *ente* existe necessariamente, e não por necessidade, ou seja, por carência ou imperfeição; e é livre porque não é coagido a existir nem a agir em decorrência de causas exteriores, até porque afora Deus nada existe. Deus, portanto, é causa livre porque existe e se faz existir em virtude de sua própria essência, de sua própria natureza e não de outra. Da Natureza Naturante provém tudo aquilo que se produz pela natureza absoluta de um atributo de Deus. Portanto, tudo aquilo que provém mediata ou imediatamente de um atributo de Deus é infinito, eterno e necessário.

A verdadeira causa livre é, portanto, definida por Spinoza como aquela que não é de nenhum modo coagida ou forçada, senão em virtude da própria perfeição divina. Deus é livre enquanto é causa primeira e Natureza Naturante.

“Por *modo* entendo as afecções da substância, isto é, o que existe noutra coisa pela qual também é concebido” (EI Def 5)⁴⁸. A definição é clara: ao contrário dos atributos, os modos não existem por si próprios, pois à sua essência não pertence necessariamente o seu existir. Dependem, portanto, de uma afecção da substância que irá constituir sua essência singular. Os modos são efeitos imanentes da substância compreendidos na Natureza Naturada. Embora, não esteja expresso na definição anterior, os modos podem ser tanto um efeito finito da afecção substancial como também um efeito infinito, ou seja, aquele que resultam diretamente dos atributos da substância.

Todo o modo que existe necessariamente e é infinito deve ter resultado, necessariamente, ou da natureza absoluta de qualquer

⁴⁶ Conforme original: *Ea res libera dicitur, quae ex solâ suae naturae necessitate existit, & à se solâ ad agendum determinatur: Necessaria autem, vel potiùs coacta, ab alio determinatur ad existendum, & operandum certâ, ac determinnatâ ratione.* (SO II, p. 46).

⁴⁷ Conforme tradução espanhola de Atilano Domínguez: *Por ejemplo, Dios existe libremente, aunque necesariamente, porque existe por la sola necesidad de su naturaleza.* (EP 58, p. 336).

⁴⁸ Conforme original: *Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.* (SO II, p. 45).

atributo de Deus, ou de qualquer atributo afetado de uma modificação que existe necessariamente e é infinita. (EI P23) ⁴⁹.

A proposição acima explica a ordem necessária que deve seguir cada coisa existente na natureza. A seqüência causal não ocorre, portanto, de forma aleatória, accidental, interrompida ou contingente, mas sim a partir de Deus e de seus atributos. Assim, “um modo que exista necessariamente e seja infinito deve ter resultado da natureza absoluta de qualquer atributo de Deus”, como afirma a proposição anterior. As modificações, em sua seqüência, podem ocorrer de forma imediata, tendo Deus como causa próxima, ou mediata em relação aos atributos infinitos de Deus.

Os modos infinitos imediatos seguem da natureza absoluta de algum dos atributos infinitos de Deus. São, por isso, necessariamente infinitos. Como exemplo, Spinoza cita o Pensamento (entendimento), enquanto compreendido como intelecto absoluto infinito, e a Extensão, enquanto movimento na matéria.

Já os modos infinitos mediatos, ou seja, aqueles que provêm mediatamente de Deus, Spinoza o demonstrará pelo conceito de “face de todo o universo” (*facies totius universis*), isto é, aquilo que, ainda variando em uma infinidade de formas, permanece o mesmo. Com isso, Spinoza quer dizer que a infinidade de formas que percebemos no universo, não implica em sua mudança substancial, isto é, aquilo que se transforma, mas não se modifica substancialmente. Logo, “[...] a Natureza inteira é um só indivíduo cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo na sua totalidade.” (EII P13 L7 S) ⁵⁰. Esta é, portanto, a face do universo para Spinoza, corpos que se afetam constituindo um mundo em eterna e constante variação sem, entretanto, modificar-se em sua essência. As partes constituintes do uno se modificam, mas este permanece sempre o mesmo. Raimundo de Farias Brito (1862 – 1917), filósofo cearense, descreve esta permanente transformação como “modalidades divinas” (2001, p. 17), isto é, um conjunto de fenômenos inumeráveis que indefinidamente se desenrolam no Cosmos.

⁴⁹ Conforme original: *Omnis modus, qui & necessariò, & infinitus existit, necessariò sequi debuit, vel ex absolutâ naturâ alicujus attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae & necessariò, & infinita existit.* (SO II, p. 66).

⁵⁰ Conforme original: *[...] totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ullâ totius Individui mutatione.* (SO II, 102).

2.2 Considerações sobre os Atributos

Já observamos que os atributos são potências divinas que exprimem qualidades da substância, ou seja, cada atributo exprime certa essência da substância. Embora a essência substancial, por ser absoluta, se constitua de infinitos atributos, reconhecemos apenas dois: o pensamento e a extensão. Contudo, a individualização entre esses gêneros de atributos não faz com que eles sejam absolutamente distintos entre si, pois ambos provêm de uma mesma e uma única natureza substancial. Entretanto, a diferença se revela dentro de cada gênero: ao atributo pensamento é concernente somente à onisciência e ao atributo extensão à onipresença. Logo, Deus, que consta de infinitos atributos, através destes, tudo conhece e de tudo é causa intransitiva.

A proposição afirma o que segue: “Cada atributo de uma substância deve ser concebido por si” (EI P10)⁵¹. A capacidade de cada atributo se conceber a si mesmo está relacionada à sua capacidade se conceber em seu gênero, e não em outro. Ao ser concebido por si mesmo, cada atributo demonstra apenas um gênero particular e distinto dos outros. Ao constituir-se em um único gênero, a infinidade de atributos constituirá uma diversidade de gêneros que garantirá, por conseqüência, à substância sua perfeição, ou seja, sua realidade. É, portanto, da natureza dos infinitos atributos que eles sejam concebidos de infinitas maneiras, e de forma infinita em seu gênero.

A imutabilidade dos atributos é evidente em razão de sua própria eternidade. Segundo Spinoza, todos os atributos exprimem a existência de Deus, portando, sendo a essência de Deus eterna, a existência dos atributos é igualmente eterna. Como a relação entre essência e existência são necessariamente paralelas e indissociáveis, se houvesse alguma mudança na essência ocorreria o mesmo na existência, e isto, tratando-se de uma propriedade substancial, seria absurdo. Portanto, os atributos assim como a substância são imutáveis.

Fica evidente que a determinação dos atributos somente é possível a partir da determinação de Deus, ou seja, da Substância. Sabemos que a substância se constitui de infinitos atributos, mas ao nosso intelecto, apenas dois são acessíveis: o Pensamento e a Extensão. Nossa capacidade de percepção se limita ao nosso

⁵¹ Conforme original: *Unumquodque unius substantiae attributum per se concipi debet.* (SO II, p. 51).

corpo e a nossa mente; entretanto, afirmamos que Deus, por sua perfeição, consta de infinitos atributos e seu intelecto é absolutamente infinito. A questão acerca deste ponto polêmico na filosofia de Spinoza fora levantada por alguns de seus correspondentes. Spinoza limitou-se a explicar somente dois atributos, visto que o outros não poderiam ser objetos de nosso conhecimento. Entretanto, a questão sempre persistiu e sempre retorna ao tentarmos compreender a definição deste ente metafísico, Deus. Farias Brito, estudioso de Spinoza e grande admirador do caráter e da filosofia deste filósofo, levantou também esta mesma questão e tentou compreendê-la através da interpretação de três outros pensadores: Eduard Erdmann, Karl Thomans e Kuno Fischer.

Segundo Eduard Erdmann (1805 – 1892), “os atributos não são realidades em Deus, mas apenas formas representativas do entendimento” (BRITO, 2001, p. 40). Erdmann, portanto, conclui que os atributos pertencem ao intelecto divino e não à substância e que, em razão disso, não podem ser considerados entes reais, apenas formas representativas do intelecto de Deus. A interpretação poderia, de certa forma, ser aceitável, não fosse Spinoza afirmar categoricamente acerca da realidade dos atributos: “Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe são próprios” (EI P9)⁵². Com efeito, o atributo é inegavelmente uma realidade substancial. Farias Brito ainda rebate a tese de Erdmann visto que este, ao identificar o atributo a uma forma de entendimento, termina por reduzir o atributo a um modo e isto, na filosofia de Spinoza, é completamente inaceitável. A teoria de Erdmann, ao negar a realidade dos atributos, se opõe, absolutamente, à doutrina spinozista.

Já a interpretação de Karl Thomas se fundamenta na “identidade entre atributo e substância”. Segundo ele, em virtude do atributo conceber-se por si próprio e exprimir uma essência eterna e infinita, ele e a substância não se distinguem. Entretanto, já observamos que esta identidade não é absoluta. Farias Brito rebate também esta fundamentação de K. Thomas a partir da impossibilidade posta por Spinoza de existir mais de uma ou infinitas substâncias.

Por fim, a teoria de Kuno Fischer (1824 – 1907), como a expõe Farias Brito, afirma que os infinitos atributos de Deus são forças: “esses atributos são as inúmeras forças por meio das quais Deus se manifesta na causalidade universal”

⁵² Conforme original: *Quò plus realitatis, aut esse unaquaeque res habet, èo plura attributa ipsi competunt.* (SO II, p. 51).

(2001, pp. 46 – 47). Esta teoria parece ser a que mais se aproxima do conceito spinozista de atributo. As manifestações divinas, a que se refere Kuno, são os infinitos fenômenos produzidos por Deus através de suas infinitas forças. Algumas analogias feitas em relação aos “atributos” de Spinoza e à “força” de Kuno são bastante interessantes. Dado que cada atributo pode ser concebido por si mesmo, poderá ser, portanto, entendido como “força” ou potência originária. Sendo que cada atributo é infinito em seu gênero, Deus tem em si uma infinidade de “forças” cada uma responsável pelos infinitos fenômenos. Deus, neste caso, seria para Kuno um ente absolutamente infinito tendo em si infinitas forças, ou potências, ou seja, atributos. A teoria de Kuno, ao identificar a infinidade de atributos a forças divinas, apresenta maior coerência do que as outras teorias apresentadas. Os atributos por nós conhecidos, pensamento e extensão, são responsáveis pela produção de idéias e pela produção dos corpos; com efeito, podem ser considerados como “qualidades ou potências produtivas da substância” (CHAUÍ, 2007a, sem paginação).

É importante examinarmos ainda, se a identidade estabelecida por Kuno entre atributo e força não passa apenas de uma questão terminológica. Sabemos que cada um dos infinitos atributos de Deus exprime uma essência eterna e infinita da substância e que Spinoza, ao final da parte I da *Ética*, identifica a potência de Deus à sua própria essência. Diante dessas duas colocações, devemos concluir que essência divina e potência são uma e mesma coisa, visto que Deus produz por sua própria necessidade, ou seja, por sua própria essência que é a sua potência. Logo, a teoria de Kuno, que identifica todos os infinitos atributos às forças que constituem a essência de Deus, torna-se mais compatível com a teoria spinozista.

Sobre a possibilidade de conhecimento dos outros infinitos atributos, fica claro que somente Deus por sua constituição infinita e conhecimento de si mesmo, pode conhecer a infinidade de atributos que o constitui. O homem, por sua constituição finita, conhece somente dois, a extensão e o pensamento. Spinoza explica que Deus, enquanto é coisa pensante, é causa, por exemplo, da “idéia do círculo” (modo do pensamento) e é “causa do círculo”, enquanto é coisa extensa (modo da extensão). Assim, “os modos de cada atributo têm por causa Deus apenas enquanto ele é considerado sob o atributo de que eles são modos, e não enquanto é considerado sob outro atributo” (EII P6)⁵³. Através desta proposição fica claramente

⁵³ Conforme original: *Cujusunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, & non, quatenus sub ullo alio consideratur, pro causâ habent.* (SO II, p. 89).

demonstrado que Deus, enquanto é considerado sob o atributo do pensamento, por exemplo, é causa somente do modo a que se refere ao pensamento. Com efeito, Deus enquanto é considerado um ente absolutamente infinito é causa de todos os infinitos atributos e, por consequência, tem a compreensão de todos eles, inclusive de suas afecções.

2.2.1 Tudo em Deus: atributos e *modos*

Através do que foi exposto sobre a concepção de Deus na filosofia de Spinoza, podemos concluir que a teoria da criação do mundo não cabe na fundamentação de sua doutrina. De início, devemos sempre lembrar que não podemos atribuir à Natureza nenhuma existência que se encontre fora dela: “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido” (EI P15)⁵⁴. Esta afirmação refere-se aos “modos” e aos “atributos”, visto que na Natureza, segundo Spinoza, nada existe além de atributos e modos. A Natureza, ou Deus, ou a Substância é absolutamente infinita e *causa sui*; os atributos são concebidos por si e infinitos apenas em seu gênero, pois, em virtude de sempre terem existindo simultaneamente na substância, não poderiam ser concebidos por outros; por fim, os modos que além de não existirem por si próprios, são determinados a agir de determinada forma, portanto, são afecções da substância. A proposição 29 dessa mesma parte afirma que tudo é determinado a agir sob determinada maneira pela necessidade da natureza. Tudo existe numa única Substância divina e por ela é concebido. Na demonstração desta mesma proposição Spinoza destaca:

[...] os modos da natureza divina são também consequência necessária, e não contingente, da própria natureza divina (pela proposição 16), quer se considere a natureza divina absolutamente (pela proposição 21), quer como determinada a agir de modo certo (pela proposição 27)⁵⁵. (EI P29 D).

⁵⁴ Conforme original : *Quicquid est, in Deo est, & nihil sine Deo esse, neque concip potest.* (SO II, p. 56).

⁵⁵ Conforme original: *Modi deinde divinae naturae ex eadem etiam necessariò, non verò contingenter secuti sunt (per Prop. 16), idque, vel quatenus divina natura absolutè (per Prop. 21), vel quatenus certo modoad agendum determinata consideratur (per. Prop. 27).* (SO II, p. 70).

Pelo que pudemos observar, o mundo é consequência necessária de Deus e não uma consequência contingente. Quando dizemos “consequência necessária”, queremos dizer que Deus e mundo são co-eternos, *Deus sive Natura*.

Anteriormente, havíamos tratado da Natureza Naturante, ou seja, de Deus enquanto considerado como causa livre. Agora, trataremos da Natureza Naturada, ou seja, das coisas consideradas como existentes em Deus e que sem ele não poderiam existir nem ser concebidas.

Na Natureza Naturada temos a compreensão dos modos sob dois aspectos. Primeiramente, aqueles que provêm diretamente dos atributos divinos (infinitos imediatos) e os que provêm indiretamente dos atributos divinos (infinitos mediatos); estes conservam ainda a forma infinita dos atributos, pois “da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em números infinitos de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito” (EI P16)⁵⁶. Também, encontram-se inseridos na Natureza Naturada os modos finitos, ou seja, “o mundo da nossa realidade”. Os modos finitos são compreendidos como “coisas singulares”, isto é, coisas finitas que têm existência determinada. O homem, por exemplo, é um modo, ou uma afecção da substância; assim, é um modo finito e têm uma existência determinada.

Diante da dificuldade do intelecto comum compreender de imediato a ontologia spinozista, ao chegarmos à doutrina dos modos finitos, parece ficarmos mais à vontade e até mais seguros acerca da compreensão do mundo na filosofia de Spinoza. Sobre os modos finitos, Farias Brito escreve muito adequadamente em sua obra *Sobre a Finalidade do Mundo* (Segunda Parte):

O naufrago que levasse muito tempo a se debater com as ondas, sem encontrar um ponto de apoio e sentindo por baixo o vácuo através da transparencia das águas, por certo experimentaria um grande alívio ao tocar com os pés na terra firme: assim na philosophia de Spinoza, quando se passa da theoria da substancia e seus atributos e modos infinitos, para a doutrina dos modos finitos; o que importa dizer: quando se passa do mundo das abstracções e formulas indeterminadas para o mundo das cousas e dos factos, ou mais precisamente, para o mundo da realidade. (BRITO, 1899, p. 61)⁵⁷.

⁵⁶ Conforme original: *Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.* (SO II, p. 60).

⁵⁷ Aqui, mantivemos a ortografia original constante na obra do autor, *Finalidade do Mundo*.

Passaremos, então, a “tocar os pés na terra firme” ou, como disse Spinoza, “explicar aquelas coisas que deveram seguir-se necessariamente da essência de Deus”⁵⁸, mais especificamente, “aquelas que podem conduzir-nos, como que pela mão, ao conhecimento da mente e da sua beatitude suprema”⁵⁹.

2.3 *Res cogitans* e *homo cogitat* – O intelecto divino e o intelecto humano

“O pensamento é um atributo de Deus; por outras palavras, Deus é uma coisa pensante” (EII P1)⁶⁰. A concepção do pensamento como um atributo divino infere, pela própria natureza do atributo, que Deus pensa de forma infinita. A capacidade do intelecto divino em pensar infinitamente e em infinitos modos, é consequência de sua perfeição ou realidade. Antes, porém, de apresentar a tese de Deus como coisa pensante, Spinoza declara de forma axiomática, isto é, de maneira incontestável, que “O homem pensa” (EII Ax 2)⁶¹. Esta afirmação demonstra que o homem tem consciência de sua mente e de seu corpo, ou seja, de sua existência e de sua natureza como sujeito pensante e corpóreo. Portanto, se existe um homem que pensa, existe necessariamente uma coisa pensante que produz seu pensamento; e se o homem tem consciência do seu corpo enquanto pensa, existe uma coisa extensa que produz o seu corpo⁶². Logo, tudo o que se afirmar do homem deve-se, necessariamente, afirmar de Deus, sendo que em Deus tudo se concebe de maneira infinita através da potência absoluta dos seus infinitos atributos, enquanto que no homem, todas as coisas se concebem de forma finita em virtude de sua essência não envolver a sua existência, ou seja, em virtude de ser ele um modo finito da Substância divina. O inverso disso é inconcebível, visto que a natureza do homem consiste apenas em certos modos: extensão e pensamento. Deus, embora conste de infinitos modos decorrentes de seus infinitos atributos, dele podemos somente reconhecer aqueles atributos de que fazemos parte. É, portanto, dessa forma limitada que Deus se apresenta a nós, mesmo que ele possa ser concebido, ou entendido, de forma absolutamente infinita.

⁵⁸ Conforme original: *Transeo jam ad ea explicanda, quae ex Dei, sive Entis aeterni, & infiniti essentiâ necessariò debuerunt sequi.* (SO II, p. 84).

⁵⁹ Conforme original: [...] *sed ea solummodò, quae nos ad Mentis humanae, ejus'que summae beatitudines cognitionem, quasi manu, ducere possunt,* (SO II, p. 84).

⁶⁰ Conforme original: *Cogitatio attributum Dei est, sive Deus est res cogitans.* (SO II, p. 86).

⁶¹ Conforme original: *Homo cogitat.* (SO II, p. 85)

⁶² No *Tratado Breve* a idéia que o homem tem de Deus aparece como a prova *a posteriori* da existência divina.

Da mesma forma que Spinoza relaciona a quantidade de atributos à realidade ou perfeição do ser, o mesmo ocorre em relação ao pensamento. Para o filósofo, “quanto mais coisas um ser pensante pode pensar, mais concebemos que ele contém realidade ou perfeição” (EII PI S)⁶³. Esta capacidade de pensar infinitas coisas em infinitos modos irá não só diferenciar o intelecto divino do intelecto humano, como também abrirá caminho para o aperfeiçoamento do nosso intelecto, ou seja, para a aproximação do homem da perfeição divina. A mesma relação de perfeição e realidade é estabelecida para a extensão: “a extensão é um atributo de Deus, por outras palavras, Deus é uma coisa extensa” (EII P2)⁶⁴. O homem é um modo extenso, finito, determinado, pois seu corpo não só não abrange a extensão infinita, como também sua essência não envolve a sua existência. Somente Deus, por sua realidade e perfeição, abrange a extensão infinita através do seu atributo correspondente.

“Deus é uma coisa pensante” e o “homem pensa”. A partir dessa proposição e deste axioma, observamos que Spinoza analisa o pensamento sob duas perspectivas distintas: da eternidade e da temporalidade. No primeiro caso, Deus é infinitamente pensante e sua inteligência infinita tem a compreensão, através do atributo pensamento, de todos os pensamentos singulares. Spinoza afirma, então, que tudo existe na idéia de Deus e, em decorrência disso, somente ele pode formar a idéia de sua essência e de todas as coisas singulares. O atributo pensamento exprime a essência eterna e infinita de Deus enquanto coisa pensante, ou seja, enquanto compreendido como ser absolutamente infinito possibilitando o pensamento. A ação infinita de pensar em Deus coincide com a sua própria essência. Considerando a imanência divina, podemos afirmar que Deus é o próprio Pensamento e, por esta razão, enquanto ele conhece a si mesmo, conhece também todas as coisas nele existentes.

Por outro lado, ao homem não pertence o atributo do pensamento, dado que a sua essência é constituída apenas por certos *modos* dos atributos de Deus. O homem pensa, mas a ele não pertence o pensar infinito, apenas modos do pensamento. Deus, como causa de todas as coisas, é causa também do pensar humano, mas somente enquanto ele, Deus, é afetado pela idéia de uma outra coisa

⁶³ Conforme original: *Nam quò plura ens cogitans potest cogitare, eò plus realitatis, sive perfectionis idem continere concipimus.* (SO II, p. 86).

⁶⁴ Conforme original: *Extensio attributum Dei est, sive Deus est res extensa.* (SO II, p. 86).

singular existente em ato (em um dado momento) e não enquanto infinitamente pensante, isto é, em sua eternidade.

O entendimento desta relação entre “ser que pensa” e “ser infinitamente pensante”, ou seja, entre o homem e Deus, será fundamental para o entendimento claro do tema que constitui a parte segunda da *Ética*. Na verdade, Spinoza faz uma abordagem primeira do intelecto humano e, aos poucos, vai mesclando este entendimento com as coisas concernentes ao intelecto infinito de Deus.

Spinoza, na parte II da *Ética*, propõe falar, de forma bem específica, sobre tudo o que segue da essência de Deus, ou seja, sobre coisas infinitas em número infinito de modos. Detém-se, no entanto, a explicar somente aquilo que pode conduzir a mente humana a um grau maior possível de conhecimento. Conhecer a mente é a proposta anunciada no título desta parte de sua obra, “Da natureza e da origem da mente”, em outras palavras, sobre a essência e a causa da mente. Curiosamente, Spinoza inicia sua exposição com o seu entendimento acerca do corpo e segue sem fazer nenhuma menção direta e precisa sobre a definição de mente. O filósofo Farias Brito tenta justificar o ato de Spinoza em não ter exposto de imediato a definição de mente, assim como definiu Deus na parte anterior, não como um descuido, mas como um desejo de que tal conhecimento fosse alcançado pela dedução e não dado por definição. A doutrina do *paralelismo*, ou da correspondência, presente com muita constância nesta parte da *Ética*, fortalece esta sua hipótese e pode até confirmar tal intenção, mas não justifica o porquê de Spinoza ter preferido a dedução à definição imediata e específica. A correspondência entre as afecções do pensamento e da extensão, isto é, o paralelismo, possivelmente possibilitaria o entendimento simultâneo da mente e do corpo. Sendo a intenção de Spinoza explicar acerca “da natureza e da origem da mente”, o filósofo se propõe a falar do corpo, visto ser este o objeto da idéia que constitui a mente humana, pois, como está fundamentado em sua obra, “a primeira coisa que constitui o ser atual da mente não é senão a idéia de uma coisa singular existente em ato” (EII P11)⁶⁵.

Spinoza, no início desta parte da *Ética*, faz referência à *mente* de forma indireta e por intermédio do conceito de *idéia*: “Por *idéia* entendo um conceito da

⁶⁵ Conforme original: *Primum, quod actuale Mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quàm idea rei alicujus singularis actu existentis*. (SO II, p. 94).

mente, que a mente forma pelo fato de ser uma coisa pensante” (EII Def 3)⁶⁶. Na explicação que segue à definição, Spinoza declara ter preferido o termo “conceito” à “percepção” pelo fato de não querer dar a impressão de uma passividade da mente em relação a um objeto. Neste sentido, devemos excluir temporariamente o corpo, ou mesmo o paralelismo, desse primeiro sistema de formação de idéia; ou seja, não devemos ainda falar em afecções, ou mesmo da relação entre mente e corpo, embora isto se faça indispensável posteriormente. A mente é ativa e forma conceitos porque é determinada em virtude de sua própria natureza, isto é, por ser um modo do atributo pensamento. A idéia que provém da mente, pelo simples fato de ela ser uma coisa pensante, pode ser entendida como uma idéia necessária a partir do momento em que o *ser formal* da idéia é a própria necessidade interna do pensamento. As idéias, enquanto consideradas em si mesmas, excluem obviamente qualquer representação ou relação com coisas que não participam de sua natureza ou que lhe são exteriores; são como “realidades mentais ou produtos de Deus como *coisa pensante*” (MACHEREY, 1997, sem paginação). Devemos considerá-las, a princípio, apenas na perspectiva divina e excluir, dessa maneira, qualquer relação que não seja em si mesma.

Da definição de idéia como um conceito formado pela mente, pelo fato de ser ela uma coisa pensante, Spinoza passa à definição de idéia adequada (*ideam adaequatam*): “Por idéia adequada entendo 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” (EII Def 4)⁶⁷. Deleuze a define como *idéias verdadeiras que estão em nós como estão em Deus* (DELEUZE, 2002b, p. 83). Segundo o filósofo francês, as idéias adequadas são idéias que se explicam através de nossa potência de conhecer e de compreender e que têm como causa Deus. Dessa forma, representam concepções da mente por si mesma, e não mais representam o estado das coisas e do que nos acontece. Mas antes de seguirmos na explicação do conceito de idéia adequada, tentaremos o esclarecimento da definição de idéia verdadeira, para depois observarmos a identificação feita por Spinoza entre esses dois tipos de idéia.

⁶⁶ Conforme original: *Per ideam intelligo Mentis conceptum, quem Mens format, propterea quòd res est cogitans.* (SO II, p. 84).

⁶⁷ Conforme original: *Per ideam adaequatam intelligo ideam, quae, quatenus in se sine relatione ad objectum consideratur, omnes verae ideae proprietates, sive denominationes intrinsecas habet.* (SO II, p. 85).

O axioma VI da parte primeira da *Ética* declara que “a idéia verdadeira deve convir ao seu ideato”. Uma idéia verdadeira é simplesmente aquela que deve se harmonizar à sua própria imagem sem idealização alguma do que ela poderia realmente ser. A idéia verdadeira deve ser, portanto, aquilo que ela é enquanto a pensamos, enquanto existe em nossa mente; estamos falando de uma relação entre idéia e pensamento e não de uma correlação entre idéia e objeto. Em nota de rodapé, o tradutor desta edição da primeira parte da *Ética*, Joaquim de Carvalho, observa: “A idéia verdadeira concorda com o seu ideato porque é verdadeira, ou, ainda, não é verdadeira por concordar com o ideato”. Ora, neste caso, o *juízo de verdade* não tem correspondência alguma com qualquer realidade extrínseca. A idéia verdadeira tem sua validade garantida de forma intrínseca, isto é, sem relação alguma com o objeto. Para Spinoza, a idéia verdadeira representa, ainda, um ponto de partida para o nosso processo de conhecimento. Além disso, o filósofo acredita que, em virtude de nosso intelecto ser parte do intelecto divino, deve existir em nós uma “força nativa” capaz de produzir e estabelecer com segurança uma idéia clara e distinta que venha a produzir “ferramentas” para o aprimoramento do nosso conhecimento.

A idéia é, enquanto conceito da mente, um modo de pensamento que provém de Deus em virtude de ser ele uma coisa pensante. Logo, esta idéia não estabelece nenhuma concordância extrínseca, mas tão somente consigo mesma.

Assim, a idéia verdadeira será sempre o nosso ponto de partida neste aprofundamento do conhecimento. Investigá-la, ou melhor, observar o encadeamento das idéias que lhe seguirão, é uma forma de evitar erros e aprimorar nosso intelecto. Spinoza se opõe ao questionamento acerca do nosso saber, ou seja, “saber que eu saiba que sei”; a questão essencial para ele é ter acesso à causa verdadeira, isto é, a essência das coisas.

Já demonstramos que as idéias ora são observadas na perspectiva do intelecto infinito, ora na perspectiva da mente humana. No primeiro caso, podemos dizer que tais idéias referem-se a coisas produzidas diretamente pelo entendimento infinito. Neste caso, as idéias respeitam uma ordem interna do próprio entendimento que as constituem. Já as idéias observadas numa perspectiva finita, ou seja, através da mente humana, referem-se a coisas existentes em ato e respeitam uma ordem comum, ou melhor, um encadeamento de coisas finitas e temporais. Neste caso, relaciona-se diretamente à presença de um corpo.

O ser formal das idéias reconhece Deus por causa apenas enquanto ele é considerado como coisa pensante, e não enquanto ele se exprime por outro atributo. Isto é, as idéias, tanto dos atributos de Deus como das coisas singulares, reconhecem por causa eficiente não os próprios ideados, ou, por outras palavras, as coisas percebidas, mas o próprio Deus, na medida em que ele é uma coisa pensante. (EII P5)⁶⁸.

Em resumo, enquanto as coisas são concebidas pelo intelecto divino, obedecem necessariamente a ordem do próprio intelecto que é a ordem geral da Natureza; enquanto que as coisas percebidas pela mente estabelecem uma relação com coisas existentes em ato, e com Deus, entretanto, obedecem à ordem da razão humana, ou seja, a uma concatenação de idéias. As coisas percebidas como existentes em ato estabelecem uma relação com o tempo, visto que, não podendo ser apreendidas por sua essência, podem apenas ser concebidas como possíveis. A definição quinta da *Ética*, explica a duração como uma continuação indefinida da existência. Logo, tudo o que existe, existirá enquanto durar a existência da outra coisa que lhe causou e assim indefinidamente.

Por fim, as idéias adequadas são aquelas que, consideradas em si mesmas, falam apenas acerca da gênese das coisas, sobre a forma de como foram produzidas. Não cabe a ela estabelecer relação com as coisas exteriores, mas sim compreender os “movimentos” que a gerou, a sua causa primeira. No exemplo clássico do círculo, incansavelmente repetido por Spinoza, isto fica claro. O círculo, por descrição, é *uma figura na qual todos os pontos se equidistam do centro*; já sua idéia adequada, ou seja, aquela que fala apenas de sua gênese, o círculo é definido quando se diz que *ele é o produto de rotação de um segmento em torno de um eixo ou de um ponto extremo central*. Fica claro, portanto, o que podemos entender por “círculo”, enquanto corpo, e por “círculo” enquanto idéia adequada, ou seja, quanto à sua idéia formal. Feitas tais distinções, retornemos ao intelecto humano e, agora, às idéias que dele procedem através do corpo.

⁶⁸ Conforme original: *Esse formale idearum Deum, quatenus tantum, ut res cogitans, consideratur, pro causâ agnoscit, & non, quatenus alio attributo explicatur. Hoc est, tam Dei attributorum, quam rerum singularium ideae non ipsa ideata, sive res perceptas pro causâ efficiente agnoscunt, sed ipsum Deum, quatenus est res cogitans.* (SO II, p. 88).

2.4 Sobre a natureza e potência da mente e do corpo

“A primeira coisa que constitui o ser atual da mente humana não é senão a idéia de uma coisa singular existente em ato” (EII P11)⁶⁹. Segue-se desta proposição que Spinoza não crê que a mente possa ter o conhecimento de si mesma sem um objeto corpóreo, embora isto nada tenha a ver com o seu próprio existir. Daí segue uma primeira pista para começarmos a entender por que Spinoza não apresentou sua definição de mente desde o início do seu segundo escrito. Spinoza precisava explicar primeiramente o corpo já que, como o próprio filósofo afirma, é ele o *objeto da idéia que constitui a mente humana*. Devemos notar que a opção de explicar primeiramente o corpo, para uma posterior dedução da mente, não implica numa afirmativa de que a mente necessite do corpo para existir, ou que exista um primado deste sobre ela, mas tão somente que a mente tem o conhecimento de si mesma através da afecção corpórea. A mente é um modo finito, assim como o corpo, e sua potência de agir e de existir depende unicamente do atributo infinito do pensamento, ou seja, de Deus, do mesmo modo que o corpo depende do atributo infinito da extensão.

A definição de corpo dada por Spinoza é muito simples e não apresenta, pelo que já foi exposto, nenhuma novidade. Por corpo, Spinoza entende “um modo que exprime de uma maneira certa e determinada, a essência de Deus, enquanto esta é considerada como coisa extensa” (EII Def 1)⁷⁰. O corpo é, portanto, uma modificação ou uma afecção da substância enquanto considerada sob o atributo da extensão, ou seja, da potência da extensão. O corpo é considerado também por Spinoza como o objeto que constituirá a idéia da mente humana. Por outro lado, pelo fato de a mente e o corpo constituírem uma única e mesma coisa, sendo apenas observada sob perspectivas diferentes, poderíamos defini-la, por analogia, seguindo a mesma compreensão do corpo, ou seja, como uma modificação da substância enquanto considerada sob o atributo do pensamento. Entretanto, Spinoza não o faz e parece reservar algo mais para a mente; o que poderá ficar mais claro no final de sua obra quando tentará explicar a duração da mente sem relação com o corpo.

⁶⁹ Conforme original: *Primum, quod actuale Mentis humanae esse constituit, nihil aliud est, quàm idea rei alicujus singularis actu existentis*. (SO II, p. 94).

⁷⁰ Conforme original: *Per corpus intelligo modum, qui Dei essentiam, quatenus, ut res extensa, consideratur, certo, & determinato modo exprimit*. (SO II, p. 84)

Para chegarmos à compreensão da constituição da mente faz-se necessário, portanto, compreendermos as relações estabelecidas entre ela e o corpo tendo como efeito, assim, as idéias que dela partem, isto é, a idéia que a constitui. Esta idéia, enquanto deduzida de um corpo, obviamente deixaria de ter uma concordância intrínseca para manter uma concordância extrínseca, isto é, uma concordância com o seu objeto de afecção. Gilles Deleuze atribui a denominação de *idéia-afeto* a este tipo de idéia. Deleuze explica “idéia” como um modo de pensamento que representa qualquer coisa; e afeto, como um modo de pensamento não representativo em razão de necessitar de uma idéia que constitua o seu objeto de volição. Desta forma, ele conclui o primado cronológico e lógico da idéia sobre o afeto, pois, segundo ele, por exemplo, “para amar há que ter uma idéia, por mais confusa que seja, por mais indeterminada que seja, do que se ama” (DELEUZE, 2008a, sem paginação). Entretanto, neste momento não falaremos ainda de “afeto”. Fizemos esta inserção do pensamento de Deleuze para que este possa nos auxiliar um pouco na distinção entre “idéia”, como um conceito que a mente forma pela condição de sua natureza e entre as “idéias-afecções” que comporá a mente através do encontro do corpo humano com outros corpos exteriores.

O que podemos afirmar, até o momento, sobre a condição da mente humana, é a constante relação que ela mantém com o corpo. A toda afecção corpórea corresponderá uma idéia da mente, assim nada se passará no corpo que a mente não possa formar uma idéia sobre esta afecção. É a partir desta interdependência, ou paralelismo, que Spinoza trabalhará o conceito de mente na parte segunda da *Ética*. Por outro lado, esta relação entre corpo e mente será, na parte V de sua obra, banida do esclarecimento de Spinoza acerca da constituição de idéias. Mas, ainda não é chegada a hora para demonstrarmos esta perspectiva. Portanto, passaremos a analisar a constituição do corpo e suas várias formas na doutrina de Spinoza para, em seguida, continuarmos na tentativa de compreensão da constituição da mente.

Todas as coisas particulares são consideradas por Spinoza como modificações ou afecções dos atributos de Deus. Dessa maneira, o corpo é o modo finito pelo qual o atributo da extensão se exprime de forma determinada. A definição primeira de corpo é bastante abrangente e, em razão disso, apresentaremos as várias formas corpóreas mencionadas na *Ética*, assim como a sua natureza. No escólio da proposição 13, parte II, Spinoza atesta sobre a necessidade fundamental do conhecimento da natureza do corpo para a formação das idéias adequadas, ou

seja, aquelas que nos darão o perfeito entendimento acerca dos afetos. Portanto, mostraremos agora as várias constituições corpóreas, desde sua forma mais simples a mais complexa, com o intuito de entendermos a relação existente entre a formação de idéias adequadas em nossa mente e a constituição do nosso corpo.

Em relação à substância, não se concebe nenhuma distinção entre os corpos, pois, como já foi demonstrado, tudo provém de uma única substância, de uma mesma causa originária e de um atributo cujo conceito envolve a natureza do modo; no caso dos corpos, todos provêm de uma afecção ou modificação do atributo da extensão. A distinção, que não é substancial, se dará primeiramente apenas em relação ao estado dos corpos, isto é, do seu ser atual. Um corpo ora poderá estar em movimento, ora em repouso; e, em relação ao seu deslocamento, ora rápido, ora lento. Esta forma de diferenciação é concernente apenas aos corpos muito simples. Tais corpos se afetam de acordo com a sua natureza própria e se interagem conforme a natureza do outro. Logo, um determinado corpo poderá ser afetado de várias maneiras conforme sua natureza interagir com a natureza do outro corpo. Os corpos simples deverão, portanto, ser compreendidos como abstrações racionais sem nenhuma realidade física. Entretanto, devemos considerar este conjunto de efeitos, ou relação mútua entre corpos, como existência de vida.

A união de corpos simples determinará a constituição de um corpo composto, corpo este que Spinoza chamará de “indivíduo” (*Individua*) Como já mencionamos, os corpos simples se distinguem uns dos outros apenas pelo movimento e pelo repouso, pela rapidez e pela lentidão; já os indivíduos, compostos pela justaposição desses corpos simples, se diferenciarão uns dos outros pela própria união de corpos. Estes corpos representarão a realidade física existente na Natureza e não mais abstrações racionais. A sucessão dessa interação, justaposição ou aderência de corpos resultará num único corpo que é a Natureza e Spinoza assim a define: “A Natureza inteira é um só indivíduo cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas maneiras, sem qualquer mudança do indivíduo na sua totalidade” (EII P13 S2)⁷¹. Finalmente, nos seis postulados desse mesmo escólio, Spinoza passa a tratar, de forma bastante objetiva, do corpo humano. Segundo ele, a constituição do corpo humano é estabelecida pela união de vários “indivíduos” (*individuis*). Esta união confere ao corpo humano a possibilidade de poder ser afetado de numerosas

⁷¹ Conforme original: [...], *totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ullâ totius Individui mutatione.* (SO II, p. 102).

formas por corpos exteriores; da mesma forma, pode movê-los e dispô-los de diversas maneiras. Em virtude dessa complexidade, o corpo humano é apto a perceber um grande número de coisas na mesma proporção da complexidade de sua constituição. Assim, compete ao corpo “afetar” e ser “afetado” e esta aptidão determina a sua vida, ou sua existência na duração (MACHEREY, 1997, sem paginação).

Spinoza dedicou a proposição 13 ao esclarecimento da constituição do corpo, desde o mais simples, passando pelos compostos e chegando aos mais complexos. Na verdade, esta proposição tem a aparência de um pequeno tratado geométrico dentro de outro tratado mais abrangente. Todo esse critério parece confirmar a relevância do corpo na doutrina de Spinoza. Na verdade, após falar da composição dos diversos corpos através de demonstrações, escólios, axiomas, lemas, corolários e definição, Spinoza é taxativo em sua intenção, ou seja, em definir com exatidão o corpo humano e o faz através dos seis postulados que encerram o “pequeno tratado”. A partir daí, Spinoza passa a tratar do corpo e de suas afecções, assim como das idéias das afecções formadas através da mente em parceria com o corpo.

2.5 O paralelismo spinozista

Na proposição seguinte, a de número quatorze, Spinoza dá um salto para a mente, explicando sua potência, sem tê-la ainda definido: “A mente humana é apta a perceber um grande número de coisas, e é tanto mais apta quanto o seu corpo pode ser disposto de um grande número de maneiras” (EII P14)⁷². Nesta proposição é evidente o paralelo que Spinoza estabelece entre a mente e o corpo. O termo “paralelismo”, embora não tenha sido uma expressão adotada por Spinoza, tem sido utilizado para configurar esta correspondência entre as afecções do pensamento e da extensão, além dos atributos, é claro. O paralelismo que observamos em Spinoza pode ser entendido como uma simultaneidade de vias que, embora distintas, seguem sempre num mesmo sentido e numa mesma progressão. Em uma dessas vias temos o corpo interagindo com o meio externo e sendo afetado de inúmeras formas; na outra, temos a mente que, mesmo sem exposição alguma às formas exteriores, é capaz de perceber as afecções corpóreas e por meio delas, formar

⁷² Conforme original: *Mens humana apta est ad plurima percipiendum, & eò aptior, quò ejus Corpus pluribus modis disponi potest.* (SO II, p. 103).

suas idéias (idéias-afecções). É uma correspondência entre experiência mental e experiência corporal. A proposição que tradicionalmente registra o paralelismo da doutrina spinozista, “a ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (EII P7)⁷³, embora nos induza ao pensamento de uma correspondência apenas entre mente e corpo, tem em seu corolário uma informação que não deve passar despercebida. O corolário estende a simultaneidade da ordem e da conexão das idéias e dos corpos a todos os outros atributos infinitos. Nos corolário, Spinoza afirma que “[...] tudo o que segue formalmente da natureza infinita de Deus segue-se também em Deus objetivamente na mesma ordem e com a mesma conexão da idéia de Deus” (EII P7 C)⁷⁴; isto é, todas as coisas que provêm da essência de Deus seguem a mesma ordem e conexão no intelecto divino. Novamente, esta proposição identifica a potência de pensar de Deus à sua potência atual de agir e, além disso, nos remete à proposição 16 da parte I: “Da necessidade da natureza divina devem resultar coisas infinitas em número infinito de modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito”⁷⁵. Assim, podemos concluir que o paralelismo se dá em toda a substância divina que, constituída de infinitos atributos, produz necessariamente coisas infinitas em infinitos modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito.

Em virtude de termos nos expressado constantemente de forma dual, – atributos e modos, pensamento e extensão, mente e corpo - antes de prosseguirmos, é necessário nos colocarmos, ou nos recolocarmos, na mesma perspectiva sob a qual Spinoza desenvolve o seu pensamento, ou seja, na perspectiva em que tudo está inserido numa única substância. Vejamos a seguinte proposição: “Os modos de cada atributo têm por causa Deus apenas enquanto ele é considerado sob o atributo de que eles são modos, e não é considerado sob outro atributo” (EII P6)⁷⁶. Disso, segue-se uma relação necessária entre Deus, atributos e modos, melhor dizendo: Deus, enquanto coisa pensante, só pode ser causa da idéia de algo; e Deus, enquanto coisa extensa, só pode ser causa de algo extenso. Esta é a ordem em que as coisas devem ser explicadas. Não podemos, por exemplo,

⁷³ Conforme original: *Ordo, & connexio idearum idem est, ac ordo, & connexio rerum.* (SO II, p. 89).

⁷⁴ Conforme original: [...] *quicquid ex infinitâ Dei naturâ sequitur formaliter, id omne ex Dei ideâ eodem ordine, eâdemque connexione sequitur in Deo objectivè.* (SO II, p. 89).

⁷⁵ Conforme original: *Ex necessitate divinae naturae, infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.* (SO II, p. 60).

⁷⁶ Conforme original: *Cujuscunque attributi modi Deum, quatenus tantum sub illo attributo, cujus modi sunt, & non, quatenus sub ullo alio consideratur, pro causâ habent.* (SO II, p. 89).

explicar algo extenso através do atributo pensamento. Na verdade, Spinoza está retornando ao que já fora afirmado pelo axioma: “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” (EI Ax 5)⁷⁷. Não podemos conhecer de forma adequada se concebemos os efeitos separados de sua causa, isto é, se quebrarmos a ordem e a conexão das idéias e a ordem e a conexão das coisas. Devemos ter também o cuidado de não nos distanciarmos dos dois princípios essenciais da filosofia spinozista: o da imanência e o da unicidade. No escólio da proposição 7 na segunda parte da *Ética*, Spinoza faz questão de frisar mais uma vez que tudo se constitui de uma única substância. Os atributos pensamento e extensão, bem como seus respectivos modos, idéia e corpo, são uma e mesma coisa, mas expressas de duas maneiras diferentes. Na filosofia de Spinoza devemos sempre atentar para esta expressão múltipla de atributos e de modos inserida numa realidade única, na Substância. É por esta razão que ocorre necessariamente um paralelismo entre os atributos do pensamento e extensão, e de seus modos de mente e corpo; sendo tudo uma única realidade, tudo nela deve se passar de forma concomitante.

Feitas tais advertências e algumas considerações acerca do corpo e de sua constituição, tentaremos o esclarecimento da relação estabelecida no paralelismo e suas conseqüências.

À medida que a complexa estrutura do corpo humano lhe assegura uma múltipla capacidade de ser afetado, a mente torna-se apta, na mesma proporção, para perceber tais afecções. De forma idêntica, a capacidade da mente em perceber as múltiplas afecções do corpo, lhe assegura também a aptidão de gerar um grande número de idéias. Por outro lado, a complexidade da mente em virtude da complexidade do corpo tende também a uma geração de idéias inadequadas, confusas.

A mente e o corpo estabelecem, pois, um simétrico intercâmbio de idéias e afecções, visto que todo experimento corpóreo proporciona à mente a formação de uma idéia (idéia-afecção). Inevitavelmente, pela conjunção de corpos diversos que constituem o corpo humano, a mente formará tantas idéias igualmente diversas quanto o corpo for capaz de ser afetado. Podemos dizer que a mente traduz em

⁷⁷ Conforme original: *Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.* (SO II, p. 46).

forma de idéia cada afecção que percebe do corpo. A parte III da *Ética* que tratará da origem dos afetos⁷⁸, como não poderia ser diferente, segue com a afirmação desse paralelismo ou correspondência entre mente e corpo: “Se uma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de agir do nosso corpo, a idéia dessa mesma coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de pensar de nossa mente” (EIII P11)⁷⁹. Contudo, a idéia desta afecção não envolve, por vezes, o conhecimento adequado do próprio corpo. Em decorrência deste fato, a mente tenderá a formar idéias inadequadas que são, na verdade, idéias de afecções corpóreas sem relação com o conhecimento de sua causa original.

No início da parte II da *Ética*, Spinoza identifica a idéia adequada à idéia verdadeira, mas apenas enquanto aquela não estabelece relação alguma com o objeto. Spinoza, neste caso, faz uma afirmação condicionada a uma determinada situação para demonstrar que uma idéia adequada tem toda a clareza de uma idéia verdadeira. Vimos, pelo axioma 6 da parte I da *Ética*, que a idéia verdadeira é aquela que deve convir ao seu *ideato*, ou seja, a sua imagem ou representação, ou objeto pensado. Em carta a E. W. von Tschirnhaus (1651 – 1708), Spinoza esclarece um pouco mais a sutil diferença entre idéia verdadeira e idéia adequada: “Entre a idéia verdadeira e a idéia adequada não reconheço outra diferença, senão que o termo *verdadeiro* só se refere à conveniência da idéia com o seu objeto (*ideatum*), enquanto que o termo *adequado* se refere à natureza da idéia em si mesma” (EP 60)⁸⁰. Dessa forma, podemos entender esta distinção apresentada por Spinoza a Tschirnhaus como um problema relacional. A idéia verdadeira é também uma idéia adequada, entretanto, se distinguindo apenas pela relação que uma estabelece consigo mesma e pela relação que a outra estabelece com o seu ideado, ou conteúdo da idéia.

⁷⁸ Por afeto devemos entender: “Por afeto entendo as afecções do corpo, pelas quais a potência de agir deste corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as idéias dessas afecções”. (EIII Def. III). Conforme original em latim: *Per Affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coërcetur, & simul harum affectuum ideas.* (SO II, p. 139).

⁷⁹ Conforme original: *Quicquid Corporis nostri agendi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coërcet, ejusdem rei idea Mentis nostrae cogitandi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coërcet.* (SO II, p. 148).

⁸⁰ Na tradução espanhola de Atilano Domínguez: *Entre la idea verdadera y la adecuada no reconozco otra diferencia, sino que el término verdadero sólo se refiere a la conveniencia de la idea con su objeto (ideatum), mientras que el término adecuado se refiere a la naturaleza de la idea en sí misma;[...].* (EP 60, p. 342).

A composição de uma idéia adequada, em princípio, só é possível em Deus pelo fato de tudo seguir necessariamente de sua inteligência. Contudo, o modo do pensamento, por ser parte do atributo infinito que lhe corresponde, tem a possibilidade de alcançar a compreensão sob o ponto de vista da eternidade. Segundo Spinoza, na constituição da natureza há duas ordens a serem observadas: a ordem comum das coisas, que supõe uma ordem externa, e uma ordem geral, que supõe uma organização interna do pensamento. Esta última permite uma compreensão perfeita acerca da ordem e da conexão das coisas, ou seja, do estabelecimento correto da ordem de causa e efeito, assim como o conhecimento da essência íntima das coisas, isto é, de sua causa. Em distinção desta ordem geral da Natureza, temos a ordem comum da Natureza, isto é, quando a mente percebe a partir de afecções externas, em outras palavras, *pelo choque accidental das coisas*. Segundo Spinoza, toda vez que tivermos, através de nossa mente, a compreensão das coisas segundo esta ordem externa, não teremos jamais o conhecimento adequado de nossa mente, nem de nosso corpo, nem de corpos exteriores; nosso conhecimento será, então, confuso e mutilado e sem a compreensão da essência íntima das coisas. As idéias das afecções representam o que Spinoza irá traduzir como idéia inadequada, isto é, aquela na qual temos o conhecimento do efeito, mas não da sua causa.

Toda inadequação de nossas idéias provém, portanto, não de nosso corpo, mas do fato de não observarmos a Ordem Geral da Natureza. As idéias que a mente forma em decorrência da percepção das afecções corpóreas são inadequadas pelo fato de ser impossível a ela a percepção absoluta do corpo. Vejamos, então, como sentimos nosso corpo em relação àquilo que o afeta e o que pode se originar em virtude disso:

Se o corpo humano é afetado de um modo que envolve a natureza de um corpo exterior, a mente humana considerará este corpo exterior como existente em ato ou como sendo-lhe presente, até que o corpo seja afetado por um afeto que exclua a existência ou a presença desse corpo. (EI P17).⁸¹

⁸¹ Conforme original: *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.* (SO II, p. 104).

A proposição acima demonstra a relação do nosso corpo com outros corpos exteriores. Não podemos ficar indiferentes a nenhuma afecção, ou seja, não podemos deixar de afirmar a presença de outro corpo no nosso quando este atua de forma mais incisiva. Podemos, ainda, imaginá-lo como presente quando este corpo não estiver mais atuando sobre o nosso até que sejamos atingidos por uma outra afecção mais forte que elimine a presença do anterior. Além disso, sempre que o nosso corpo for afetado por dois ou vários corpos, nossa mente poderá recordar-se de um deles a partir do momento em que imaginar a presença de qualquer um dos outros. A esta concatenação de idéias, Spinoza denomina *memória*.

Pelo que definimos há pouco, estas formas de conhecimento que se efetivam pela *imaginação* ou pela *memória*, referem-se a idéias inadequadas, confusas, mutiladas, visto que nos atemos somente às afecções do corpo exterior, ou seja, ao conhecimento do efeito, e não à ordem da nossa inteligência. É importante entendermos que a inadequação da idéia não se dá exclusivamente pelo fato de a relacionarmos a uma afecção do corpo, mas sim em virtude de não observarmos a ordem correta das causas. Neste encadeamento não há somente um corpo que sente; existem outros corpos que se misturam e agem sobre o nosso corpo, por isso não podemos ignorar a natureza dos outros corpos e nos centralizar apenas no que o nosso corpo sente. Devemos tentar conhecer a natureza desses corpos para proporcionar a nossa mente uma visão mais clara das idéias a serem formadas. Devemos observar que, embora a imaginação proporcione a formação de um conhecimento confuso, o processo imaginativo não deve ser considerado como algo negativo, muito menos a causa do nosso erro. Qualquer conceito formado por nossa mente implica em imaginarmos algo como presente ou não em nosso corpo. O erro consiste, porém, em nosso julgamento, ou seja, em considerarmos como presentes coisas que não existem. O corpo não se engana pelo fato de sentir algo que não existe como presente, mas é a mente que erra, ou se engana, por considerar algo que imagina presente como existente.

Para nos tornar possível a distinção entre idéias adequadas e idéias inadequadas, assim como o seu reconhecimento, Spinoza propõe uma análise dos nossos modos de percepção através de gêneros de conhecimento. No próximo capítulo deste trabalho, apresentaremos as três formas de conhecimento expostas na *Ética*, distinção de que Spinoza se utiliza para demonstrar a eficácia e a

necessidade do encadeamento de idéias na construção do nosso conhecimento verdadeiro.

Pelo que já foi demonstrado, não restam dúvidas de que “a mente e o corpo são um só e mesmo indivíduo, concebido ora sob o atributo do pensamento, ora sob o da extensão”(EII P21 S)⁸². Assim, o ser da mente é o corpo, e mente e corpo não se distinguem, apenas são concebidos por atributos diferentes. A proposição 20 afirma uma relação paralela, ou mesmo uma correspondência, entre a ordem e a conexão das idéias e a ordem e a conexão das coisas: “Existe em Deus uma idéia ou conhecimento da mente humana, o qual resulta em Deus da mesma maneira e está em Deus na mesma relação que a idéia ou conhecimento do corpo humano” (EII P20)⁸³. A mente humana é a idéia do corpo; esta mesma idéia existe em Deus, mas enquanto o concebemos como sendo afetado por uma outra idéia de uma coisa singular e não enquanto o concebemos como ser infinito.

A mente humana é então uma parte da inteligência infinita de Deus, constituída por um complexo de idéias, em nós, adequadas e inadequadas. É, ainda, idéia do corpo, mas seu conhecimento acerca deste que constitui o objeto de sua idéia é apenas parcial, logo, não poderá ter o conhecimento perfeito de si enquanto a ele se relacionar. A partir do momento em que se constitui por idéias das afecções corporais, a mente é finita. Mas, quando se liberta dessas afecções, torna-se infinita. A mente, na filosofia de Spinoza, parece apresentar duas faces: a primeira, na qual se deixa levar pelos encontros fortuitos com os corpos exteriores, fase esta onde predomina a imaginação como uma das formas mais elementares de conhecimento, e a segunda, onde apresenta um maior rigor de pensamento, ou seja, um aumento de sua potência de agir e pensar.

2.6 A mente transpondo a imaginação

Vimos que podemos compreender a mente sob dois aspectos: sob o aspecto da eternidade (em relação a Deus) e sob o aspecto temporal (em relação ao corpo). O escólio da proposição 29 da parte quinta da *Ética* faz a distinção clara entre esses

⁸² Conforme original: [...] *Mentem, & Corpus unum, & idem esse Individuum, quo jam sub Cogitationis, jam sub Extensionis attributo concipitur*; [...]. (SO II, p. 109).

⁸³ Conforme original: *Mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognition, quae in Deo eodem modo sequitur, & ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio Corporis humani*. (SO II, p. 108).

dois aspectos: “As coisas são concebidas por nós, como atuais, de dois modos: ou enquanto concebemos que elas existem em relação a um tempo e a um lugar determinados, ou enquanto concebemos que elas estão contidas em Deus e que resultam da natureza divina”⁸⁴; remete-nos ainda à proposição 45 da segunda parte da *Ética* atestando que “qualquer idéia de um corpo qualquer, ou de uma coisa singular existente em ato, envolve necessariamente a essência eterna e infinita em Deus”⁸⁵. Disso resulta que é possível ao homem aprimorar o seu intelecto. A mente humana, enquanto concebe a essência do seu corpo sob o ponto de vista da eternidade, passa conhecer adequadamente a si mesma e, conseqüentemente, passa a ter a compreensão mais clara de Deus.

Compreendemos a mente humana como um modo finito que, em face de uma modificação do corpo, elabora uma idéia ou imagem dessa afecção, que poderá se constituir de forma adequada ou não. A idéia, quando adequada, embora provenha de uma afecção do corpo, não se liga a ele como causa de sua afecção, não estabelecendo, dessa forma, relação alguma com o objeto que lhe é exterior. Já as idéias inadequadas, são idéias sem clareza alguma, pelo fato de se misturar ou se confundir com o seu ideado, ou seja, a mente forma um conhecimento confuso em razão de formar idéias simultâneas tanto da natureza do seu corpo enquanto afetado como da natureza de outros corpos que afetam-na.

O homem, em razão de ter sua natureza constituída apenas por dois modos, extensão e pensamento, é capaz de sentir e ter a percepção unicamente de coisas singulares como corpos e modos de pensar. Mas o modo de pensamento não se dá sem que haja antes uma idéia daquilo que o envolve. Vejamos o axioma 3 desta mesma parte:

Os modos de pensar como o amor, o desejo ou qualquer outro sentimento da mente, qualquer que seja o nome por que é designado, não podem existir num indivíduo senão enquanto se verifica nesse mesmo indivíduo uma idéia da coisa amada, desejada etc. Mas uma idéia pode existir sem que exista qualquer outro modo de pensar. (EII Ax.3)⁸⁶.

⁸⁴ Conforme original: *Res duobus modis à nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus, & locum exitiere, vel quatenus ipsas in Deo contineri, & ex naturae divinae necessitate.* (SO II, pp. 298)

⁸⁵ Conforme original: *Unaquaeque cujuscunque corporis, vel rei singularis, actu existentis, idea Dei aeternam, & infinitam essentiam necessariò involvit.* (SO II, p. 127).

⁸⁶ Conforme original: *Modi cogitandi, ut amor, cupiditas, vel quicunque nomine affectûs animi insigniuntur, non dantur, nisi in eodem Individuo detur idea rei amatae, desideratae, &c. At idea dari potest, quamvis nullus alius detur cogitandi modus.* (SO II, pp. 85 – 86)

Contudo, a mente não se restringirá apenas a um conceito de modo do pensamento capaz de perceber ou sentir coisas singulares e de formar idéias adequadas ou inadequadas. A mente terá um papel fundamental na organização de nossa vida e exercerá forte influência sobre a forma de agir do homem, mesmo que nela não exista a capacidade de negar ou afirmar livremente. Tomaremos como fundamento para esta afirmação a proposição 48: “Na mente não existe vontade absoluta ou livre; mas a mente é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que também é determinada por outra, e essa outra, por sua vez, por outra, e assim até ao infinito” (EII P48)⁸⁷. Spinoza alerta que não devemos compreender vontade como desejo, mas sim a capacidade pela qual afirmamos ou negamos algo. Concebemos que a mente não pode agir de forma livre, ou seja, *não pode ter uma faculdade absoluta de querer ou de não querer*, pois é determinada por uma causa, que é determinada por outra e assim sucessivamente. Dessa forma, parece impossível à mente a capacidade de determinar por si mesma o seu querer. Isto ocorre em razão de ser ela um modo determinado do atributo extensão. Pelo fato de ter sua existência determinada por Deus e não por si mesma, a mente é determinada a operar também através de Deus. Embora esta faculdade de autodeterminação, ou volição, não opere na mente de forma absoluta, em razão de ser ela uma coisa singular, a mente, segundo Spinoza, é dotada de volições singulares. Esta propriedade a concede não a capacidade de querer ou não querer livremente, mas a possibilidade de afirmar ou negar algo determinado. Esta capacidade dá à mente a condição de distinguir aquilo que é verdadeiro do falso, dá à mente a capacidade de concepção de idéias, de formar conceitos. É isto, portanto, que determina a inteligência humana, pois, para Spinoza, uma volição singular e uma idéia singular são uma só e mesma coisa. Spinoza demonstra, assim, que tudo está em constante transformação, inclusive a mente humana. E é desta maneira que o homem conseguirá alcançar seu aprimoramento intelectual. Para esta superação, torna-se necessário progredirmos no primeiro estágio de conhecimento no qual as idéias confusas e mutiladas se formam. Para isso, a mente teria que romper sua ligação com as coisas exteriores sem, entretanto, romper sua relação com o corpo. A proposta seria um novo tipo de relação com o corpo e não a ruptura com este. A

⁸⁷ Conforme original: *In Mente nulla est absoluta, sive libera voluntas; sed Mens ad hoc, vel illud volendum determinatur à causâ, quae etiam ab aliâ determinata est, & haec iterum ad aliâ, & sic in infinitum.* (SO II, p. 129).

percepção da existência atual do corpo nos remete à duração, portanto, à sua finitude; já a percepção sob o ponto de vista da eternidade nos dá a percepção infinita do nosso corpo. Percebemos, mais uma vez, a negação da transcendência na filosofia de Spinoza. A relação ainda se estabelece entre mente e corpo e necessariamente através dele.

Seguiremos, agora, com a apresentação dos gêneros de conhecimento ou modos de percepção para uma melhor compreensão acerca deste aprimoramento intelectual.

3 OS GÊNEROS DE CONHECIMENTO E OS MODOS DE PERCEPÇÃO

Neste capítulo, utilizaremos como referência duas obras de Spinoza: a *Ética* e o *Tratado da Correção do Intelecto*. Para o nosso estudo, optamos pela abordagem primeira do *TIE* (1660 – 1662), obra considerada inacabada⁸⁸; posteriormente, passaremos à análise da *Ética* (1660 – 1675) que teve sua escrita iniciada no mesmo período do *TIE* e seu término em época posterior. Além disso, uma exposição primeira do *TIE* não só fomentará nosso intelecto para a efetivação de um maior rigor crítico, como também preparará ainda mais o nosso espírito para a trabalhosa, mas envolvente, compreensão da *Ética*.

A parte epistemológica da doutrina spinozista é tratada nestas duas obras de forma semelhante em sua essência, mas com algumas diferenças em suas características extrínsecas como, por exemplo, em sua nomenclatura. No *TIE*, observaremos que Spinoza abordará a percepção sob quatro formas distintas que denominará *modos de percepção*; na *Ética*, Spinoza fará a mesma abordagem, mas apenas sob três graus distintos que denominará *gêneros de conhecimento*. O *TIE* por representar, entre outras coisas, um estudo do método a ser aplicado para o reconhecimento de um melhor modo de percepção, tem características didáticas mais expressivas e claras; já na *Ética*, a parte epistemológica será abordada com mais especificidade nas partes II e III sob a forma adotada pelos geômetras, ou seja, a qual todas as coisas são deduzidas uma das outras matematicamente, ou melhor, *a priori*. Esta abordagem geométrica, embora mais segura, requer maior atenção do leitor em virtude de sua escrita bastante peculiar e do rigor seqüencial estabelecido entre suas proposições.

⁸⁸ “De acordo com o *Prefácio da Ophera Phostuma* (muito provavelmente escrito por Jarigh Jelles), o *Tractatus de Intellectus Emendatione* foi um trabalho inicial que Spinoza sempre pretendeu completar, mas o qual ele foi impedido de completar pela pressão de suas outras ocupações, pela dificuldade inerente ao assunto, e finalmente pela sua morte prematura”. (BIDNEY, 2000, p. 1)

Há controvérsias acerca do término deste opúsculo. Em correspondência a Henry Oldenburg (EP 6), Spinoza afirma estar revisando a redação de um opúsculo completo que trata da reforma do entendimento, mas que, por não ter pretensão de publicá-lo, pretendia abandonar tal trabalho. Ainda assim, não há consenso acerca deste *integrum opusculum*, pois, para alguns, poderia tratar-se do *TIE*, para outros, do KV.

Segundo David Bidney, Carl Gebhardt especula em sua monografia que Spinoza pretendia refazer o *TIE* como forma introdutória à *Ética*. Bidney ainda escreve neste mesmo artigo que o professor Harold H. Joachim, autor da obra *Study of the Ethics of Spinoza*, afirmava não haver provas suficientes para tal conclusão; aliás, a ele parecia improvável que Spinoza pretendesse utilizar “um discurso sobre lógica e metodologia” para prefaciar um escrito geométrico (2000, p. 5).

3.1 A construção do método no TIE

Grande observador da inconstância e da fraqueza humana, Spinoza sente-se motivado a investigar a existência de um bem incondicional que pudesse proporcionar a ele e a toda coletividade o gozo eterno de uma “alegria contínua e suprema”. Declara ter percebido que todas as coisas que o afetavam pelo temor não continham em si mesmas nada de mau ou de bom, “[...] senão enquanto o ânimo que se deixava abalar por elas [...]” (TIE 1). Percebeu que aqueles bens que os homens consideravam como o “supremo bem”, tais como a riqueza, a honra e a concupiscência, quando considerados como fim último, resultavam, após a sua obtenção, na maioria das vezes, em extrema tristeza e profundas frustrações.

Para a efetivação de seu audacioso objetivo, observou que seria necessário alterar certos hábitos e abdicar de determinadas comodidades. Contudo, assumiu sentir-se inseguro por estar, possivelmente, abrindo mão de uma certeza em detrimento de algo tão impreciso. Mas, após muito meditar, deduziu que, na verdade, estaria apenas abandonando um bem incerto, por sua natureza, por outro também incerto, mas não por sua natureza, mas em virtude de sua obtenção. Spinoza tinha a certeza acerca da existência de um bem supremo, temia apenas não conseguir alcançá-lo.

Para iniciar seu processo de investigação, resolve eleger regras básicas para conduzir sua vida que se traduziam em ponderação e equilíbrio. A manutenção da saúde, a garantia de seu sustento e a capacidade de se fazer entender pela simplicidade do seu falar, passaram a ser prioridades em sua nova conduta. Assumida tal postura, Spinoza estabelece como meta a correção do intelecto com o intuito de torná-lo mais eficaz e preciso, pois sem um rigor intelectual seu projeto poderia fracassar. Fazendo de si mesmo objeto de avaliação, Spinoza distingue quatro modos de percepção que costumava fazer uso para afirmar ou negar algo em seu cotidiano.

Os modos de percepção por ele especificados são apresentados respeitando a uma ordem progressiva acerca de seu rigor. Primeiramente, Spinoza faz menção à percepção obtida apenas pelo “ouvir falar”, isto é, uma espécie de decreto (*ad placitum*) em que se tem apenas a noção superficial de alguma informação, mas sem conhecimento algum de sua essência. Esta forma de percepção é tomada pela imprecisão não somente pelo fato de atingirmos seu conhecimento através da

linguagem, mas também pelo fato de não termos acesso a ela nem mesmo através de nossa experiência prática. Para exemplificar este modo de percepção, Spinoza cita o conhecimento que tem acerca de seu natalício e de seus progenitores. Todo este conhecimento lhe foi dado de forma arbitrária e convencional, sem demonstração alguma que pudesse lhe conceder uma compreensão perfeita sobre este fato. O segundo modo de percepção, muito semelhante ao primeiro, refere-se a uma experiência não determinada pelo intelecto, ou seja, baseada apenas numa experiência vaga. São, na verdade, idéias confusas e mutiladas que se formam pela falta da ação da inteligência dando, assim, origem a representações como a opinião e a imaginação. Sobre a experiência vaga, Spinoza oferece o exemplo a respeito do conhecimento que tem sobre a sua morte. Por observar que outros, semelhantes a ele, sucumbiram por razões diversas, conclui também a sua morte, mesmo sem saber como e quando ocorrerá. Posteriormente, apresenta o terceiro modo de percepção obtido pela consideração de um efeito, mas sem o conhecimento verdadeiro de sua causa. Esta forma de conclusão é considerada mais segura pelo fato de provir de uma indução lógica. Neste modo de percepção temos, como exemplo, a noção da união do nosso corpo com a nossa mente, isto é, temos a consciência do apetite que envolve nossa existência e que, por isso, nos faz perseverar nela. Contudo, somos ainda incapazes de discernir a causa verdadeira desta percepção. Significa, portanto, que estamos a um passo do conhecimento adequado. Nossa Razão já começa a nos orientar neste sentido. O que irá, portanto, distinguir o terceiro modo de percepção do quarto modo é exatamente que o terceiro é dedutivo, e o quarto é alcançado pela visão imediata da verdade. Este último tipo de percepção será obtido por meio da intuição. O vocábulo intuição, em latim *intuitus*, quer dizer “ver”, ou, em outras palavras, significa “vista dos olhos, o olhar” (SARAIVA, 2006, p.631). Dessa forma, podemos compreender que este “ver” é, na verdade, uma relação direta e imediata com o objeto do conhecimento. É por esta razão, que o método spinozista é considerado também um método matemático onde os dados da experiência não são resgatados de uma realidade empírica, mas sim de nossa própria consciência. A intuição é, portanto, um conhecimento indemonstrável, porque imediato; e incontestável, por sua simplicidade e clareza. A clareza dada pela intuição refere-se a algo indubitável em razão de ser *a priori*.

Partindo da certeza de que a mente é a idéia do corpo, Spinoza tem a idéia clara e imediata de sua natureza, ou seja, de que é da natureza da mente estar

unida ao corpo: “[...] por conhecer a essência da alma, sei que ela está unida ao corpo” (TIE 22)⁸⁹. Este conhecimento da essência do corpo, dado pela intuição imediata, é conhecida também como “cogito espinosano”. Enquanto o “cogito cartesiano” nos mostra que o ato de pensar nos dá a certeza indubitável de nossa corporeidade, ou seja, de nossa existência enquanto sujeito pensante, “Penso, logo existo”, em Spinoza, o objeto da idéia que constitui a mente humana, que é o corpo, e o corpo existente em ato, dará a certeza desta percepção pela essência desta coisa. Visto que, “pertence à essência de uma coisa aquilo que, sendo dado, faz necessariamente com que a coisa exista e que, sendo suprimido, faz necessariamente com que a coisa não exista”⁹⁰ (EII Def.2), temos a certeza da natureza da mente, isto é, sendo a mente a idéia do corpo, é de sua natureza estar unida a ele.

Apresentadas tais formas de conhecimento, caberia agora, a escolha do melhor modo de percepção para o auxílio na busca da perfeição, da verdade. Não é difícil deduzirmos que a melhor escolha seria aquela que nos daria o conhecimento adequado da essência das coisas. Mesmo assim, Spinoza sabia que precisava considerar a inconstância humana; por isso, enumerou alguns meios que nos orientariam neste propósito:

- 1 – Conhecer exatamente a nossa natureza, que desejamos aperfeiçoar, e, ao mesmo tempo, saber a natureza das coisas tanto quanto for necessário;
- 2 – Daí deduzir corretamente as diferenças, concordância e oposições das coisas;
- 3 – Conceber corretamente o que podem sofrer ou não;
- 4 – Conferir isso com a natureza e a potência do homem. Assim, aparecerá facilmente a suma perfeição a que o homem pode chegar.

Os meios enumerados por Spinoza parecem estar diretamente relacionados à sensatez e à capacidade do homem em ponderar sobre sua própria natureza e potência. Esta seria a chave para a tomada do reto caminho para o seu

⁸⁹ Colocaremos, em nota, todas as citações do *Tratado da Correção do Intelecto* em latim, para um acompanhamento mais rigoroso do seu conteúdo. Assim, temos: [...] *postquam clarè percipimus, nos tale corpus sentire, & nullum aliud, inde, inquam, clarè concludimus animam unitam esse corpori, quae unio est causa talis sensationis*; [...]. (SO II, p. 11).

⁹⁰ Conforme original: *Ad essentiam alicujus rei id pertinere dico, quo dato res necessariò ponitur, & quo sublato res necessariò tollitur; vel id, sine quo res, & vice versa quod sine re nec esse, nec concipi potest.* (SO II, p. 84).

aprimoramento: conhecer o máximo possível a sua potência e a sua natureza para poder aperfeiçoá-las ainda mais.

Por fim, estabelecidas regras básicas de conduta, considerados os modos de percepção e os meios através dos quais poderíamos avançar na proposta de perfeição possível, Spinoza passa a discutir acerca do método a ser aplicado. Na verdade, o método será nada mais nada menos que uma profunda averiguação do nosso próprio conhecimento constituído a partir de uma “idéia verdadeira”⁹¹ originada pela “força nativa”⁹² de nossa mente. Como o próprio filósofo afirma:

“[...]o método não é o próprio raciocinar para entender as causas das coisas e muito menos é o entender as causas das coisas, mas é o entender o que é a idéia verdadeira, distinguindo-a das outras percepções e investigando a natureza dela, para daí conhecer a nossa potência de entender e coibir nossa mente de tal modo que, segundo essa norma, entenda tudo o que deve ser entendido, dando como meios auxiliares, regras certas e também fazendo com que a mente não se canse com inutilidades.” (TIE 37)⁹³.

O método não é, portanto, um seguimento ao infinito na busca eterna de uma verdade, mas um retorno ao ponto de partida (*idéia verdadeira*) para a sua própria averiguação. Este processo de verificação teria como objetivo contrapor a idéia verdadeira a todas outras percepções⁹⁴ e estabelecer uma ordem para abster nossa mente de banalidades.

Em razão dessa investigação, ou ordenação, que se segue a partir de uma idéia verdadeira, o método spinozista é reconhecido como um *conhecimento reflexivo* ou a *idéia da idéia*. A fundamentação do método é a própria idéia, “e porque não existe a idéia da idéia, a não ser que exista uma idéia, logo o método

⁹¹ Há uma discordância na definição de “idéia verdadeira” no TIE em relação à *Ética*. No TIE Spinoza define “idéia verdadeira” como algo diverso do seu ideato: “Idea vera est diversum quid à suo ideato”. Já no axioma VI da parte primeira da *Ética*, Spinoza define “idéia verdadeira” como aquela que deve convir ao seu ideato: “Idea vera debet cum suo ideato conveniri”. Contudo, em sua carta a Tschirnhaus, Spinoza afirma mais uma vez que a diferença entre idéia verdadeira e adequada está somente em relação à conveniência ou não da idéia com o seu ideato. (EP 60)

⁹² Em nota de rodapé, Spinoza define “força nativa” como aquilo que em nós não é causado pelas forças exteriores.

⁹³ Conforme original: [...], *Methodus non est ipsum ratiocinari ad intelligendum causas rerum, & multò minùs est o intelligere causas rerum; sed est intelligere, quid sit vera idea, eam à caeteris preceptionibus distinguendo, & mentem ità cohibeamus, ut ad illam normam omnia intelligat, quae sunt intelligenda; tradendo, tanquam auxilia, certas regulas, & etiam faciendo, ne mens inutilibus defatigetur.* (SO II, p.15).

⁹⁴ Mais adiante explicaremos sob quais pontos de vista podemos considerar a percepção.

não existirá se não houver antes uma idéia” (TIE 38)⁹⁵. A construção do método é, portanto, essencial à análise da idéia verdadeira dada por nossa consciência, e a escolha do melhor modo de percepção será, na verdade, um retorno analítico a esta primeira verdade para comprová-la como tal. O método não deverá ser compreendido como um sistema de normas, mas sim uma atividade intelectual proporcionada pela própria força nativa do intelecto.

3.2 O método perfeitíssimo

Spinoza declara que “[...] o verdadeiro método é o caminho para que a própria verdade ou as essências objetivas das coisas ou as idéias (tudo isso quer dizer o mesmo) sejam procuradas na devida ordem.” (TIE 36)⁹⁶. Em nota de rodapé o autor afirma que o “procurar” se encontra na alma (*animâ*) e que será explicado posteriormente em sua filosofia. Provavelmente ele estava se referindo à *Ética*, mais especificamente à parte segunda. O verdadeiro método pode ser entendido como um coadjuvante da mente para que ela tenha condições de estabelecer uma ordem adequada das idéias que dela provêm. O método é, portanto, um instrumento de averiguação do intelecto e de aperfeiçoamento dos modos de pensamento.

Há, como já foi demonstrado no capítulo anterior, uma relação proporcional entre perfeição ou realidade à capacidade de pensar, ou seja, “[...] quanto mais coisa um ser pensante pode pensar, mais concebemos que ele contém realidade ou perfeição; [...]” (EII P1 S)⁹⁷. Seguindo este mesmo raciocínio, o método será considerado perfeito quando proporcionar à mente a capacidade maior de entendimento acerca de sua força e da ordem da Natureza; ou seja, a partir de uma idéia verdadeira, considerada como instrumento inato, a mente formulará outros instrumentos intelectuais seguidamente até aproximar-se da sabedoria divina. O método será tanto mais perfeito quanto mais a mente entender, e será perfeitíssimo quando a mente atender ao conhecimento do Ser perfeitíssimo, é o que deduz Spinoza no *TIE*.

⁹⁵ Conforme original: [...] & quia non datur idea ideae , nisi priùs detur idea, , ergo Methodus non dabitur, nisi priùs detur idea. (SO II, p.16).

⁹⁶ Conforme original: [...] sed quòd vera Methodus est via, ut ipsa veritas, aut essentiae objectivae rerum, aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine quaerantur. (SO II, p. 15)

⁹⁷ Conforme original: [...]quòd plura ens cogitans potest cogitare, eò plus realitatis, sive perfectionis idem continere concipimus; [...]. (SO II, p. 86).

Como vimos, a facilidade de intelecção, ou de entendimento da mente, aumentará na mesma proporção de sua capacidade de ordenação. É desta maneira que devemos compreender o método reflexivo de Spinoza, como um instrumento que possibilita a mente humana, a partir de uma idéia verdadeira, ordenar todas as idéias subsequêntes até chegar à compreensão perfeita das coisas. O método, assim como as idéias, não é estático, mas dinâmico. Obedecendo a uma dinâmica da mente em sua capacidade de evolução, ele também evolui e torna-se perfeito ao proporcionar à mente sua ordenação perfeita. Todo o método de Spinoza se resume à seguinte forma:

[...] quanto mais coisa a mente conhece, tanto melhor entende suas forças e a ordem da Natureza; quanto melhor, porém, entender as suas forças, mais facilmente pode dirigir-se e propor regras a si mesma; e quanto melhor entende a ordem da Natureza, mais facilmente pode se abster das coisas inúteis (TIE 40)⁹⁸.

Por tudo que foi apresentado, podemos compreender o porquê da necessidade de se estabelecer regras básicas de vida para o sucesso desse empreendimento. Devemos entender, entretanto, estas “regras básicas” não como normas coercitivas, ou seja, como leis externas, mas como uma conduta orientada pela própria consciência humana. O método proposto por Spinoza requer, antes de tudo, certo equilíbrio entre a mente e o corpo, ou seja, a saúde de ambos; normas preliminares de conduta são essenciais para a obtenção deste estado harmonioso. Podemos ainda afirmar, que o método não pretende a aplicação de um raciocínio para compreender a causa das coisas, mas sim compreender o que é a idéia verdadeira através da distinção entre outras percepções. Podemos considerá-lo ainda, como algo que envolve a potência humana, a sua capacidade de perceber e discernir. Além disso, sabemos, através da *Ética*, que no sistema de Spinoza o corpo tem um papel de grande importância neste processo evolutivo do conhecimento. É imprescindível, antes de tudo, dispensarmos a ele certa atenção no que se refere à conservação de sua saúde, assim como de outras necessidades essenciais, para que possa melhor agir com a nossa mente nesse processo de aperfeiçoamento.

⁹⁸ Conforme original: [...], *quò plura mens novit, eò meliùs & suas vires, & ordinem Naturae intelligit: quò autem meliùs suas vires intelligit, eò faciliùs potest seipsam dirigere, & regulas sibi proponere; & quò meliùs ordinem Naturae intelligit, eò faciliùs potest se ab inutilibus cohibere.* (SO II, p.16).

3.3 Sobre a capacidade de percepção humana

É intuito do método spinozista, distinguir e separar a idéia verdadeira das outras percepções permitindo que a mente trabalhe com mais objetividade. A clareza do modo de percepção evitará que nossa mente passe a confundir idéias verdadeiras com as falsas, as fictícias e as duvidosas. Há, entretanto, algo muito importante a considerar acerca das coisas que percebemos. É possível a nossa mente perceber determinada coisa sob duas considerações: em relação à sua existência ou em relação à sua essência.

Segundo Spinoza, ao consideramos alguma coisa como existente, podemos pensá-la sob três formas: como impossível, como necessária, ou como possível. As coisas impossíveis são aquelas cuja natureza é contraditória com a existência; as necessárias são aquelas cuja natureza é contraditória com a não-existência; possíveis, aquelas cuja existência por sua natureza não é contraditória com a existência ou não-existência. Entretanto, todas as coisas existentes provêm da necessidade da natureza divina, não podendo, dessa maneira, ser admitida qualquer forma de contingência ou possibilidade. Afirmar que algo pudesse ser de outra natureza ou agir de outra forma, seria o mesmo que afirmar a existência de uma outra Ordem da Natureza, conseqüentemente, teríamos que admitir a imperfeição divina.

É essencial ao intelecto exercitar-se em si mesmo (método reflexivo) para que seja capaz de fazer a distinção entre as idéias falsas, as fictícias e as duvidosas, isto é, para que possa discernir entre imaginação e intelecção. Não sabendo inteligir sobre isto, não saberá perceber a diferença entre uma idéia verdadeira das outras e, dessa forma, comprometendo a seqüência verdadeira da ordem que a mente deverá seguir. É, portanto, através do método que a concatenação do intelecto deverá reproduzir necessariamente a concatenação da Natureza.

Para melhor esclarecermos este ponto, recorreremos ao registro intitulado *Pensamentos Metafísicos*⁹⁹ no qual Spinoza detalha melhor os modos sob os quais podemos qualificar as coisas por nós percebidas.

⁹⁹ “Os *Pensamentos Metafísicos* são um apêndice aos *Princípios da Filosofia Cartesiana*, curso que Espinosa ministrou a um aluno particular e que publicou por insistência de Lodewijk Meijer”. (Nota de Marilena de Souza Chauí na abertura de sua tradução deste mesmo apêndice).

Sobre a compreensão das coisas impossíveis, das necessárias e das possíveis, podemos observar o que se segue. Uma coisa é dita impossível de dois modos: ou em relação à sua essência, ou em relação à sua causa. Uma quimera, ou seja, “aquilo cuja natureza envolve uma contradição”, em relação à sua essência, não pode existir. Spinoza define a *quimera* como um “ente verbal”, pois só pode ser expresso através de palavras sem possibilidade de constituição de idéia. A quimera não pode ser compreendida pelo nosso intelecto, nem mesmo imaginada, pois implica numa contradição, ou seja, numa impossibilidade. Spinoza cita como exemplo um “círculo-quadrado”. Esta “figura” não pode ser apreendida por nosso intelecto em razão de ser uma contradição, limitando-se apenas a ser expressa por palavras. Já em relação à sua causa, uma coisa é dita impossível da seguinte maneira: sendo Deus, causa de todas as coisas¹⁰⁰, tudo o que estiver em seu “decreto” para existir, deverá existir necessariamente, caso contrário será impossível que exista. A causa para que algo exista deverá estar ou em si mesma (*causa sui*) ou em outra coisa e, no caso de uma quimera, sua existência não está nem em si nem em outra coisa podendo somente ser expressa por palavras.

Sobre as coisas necessárias, estas podem ser também compreendidas em relação à sua essência, ou em relação à sua causa. Em relação à sua essência, Deus é necessário, pois sua essência não pode ser concebida sem a existência. Em relação à sua causa, as coisas concebidas como necessárias são todas aquelas que provêm de Deus. Tendo em vista que todas as coisas para existir dependem do decreto divino para que realmente existam, tal coisa existirá necessariamente.

Por fim, sobre as coisas possíveis, Spinoza as define da seguinte maneira: “Uma coisa é dita possível quando conhecemos sua causa eficiente, mas ignoramos se tal causa é determinada. Onde podemos considerar a própria causa como possível, mas não como necessária ou como impossível” (CM I, 3)¹⁰¹. Na verdade, Spinoza vê as coisas possíveis e contingentes apenas como um defeito do nosso intelecto, visto que na Natureza ou em Deus não existe um *dever*, não existe possibilidades, mas sim um necessitarismo divino.

¹⁰⁰ “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido” (ETI P15).

¹⁰¹ Conforme tradução de Charles Appuhn: *On dit qu'une chose est possible quand nous en connaissons la cause efficiente mais que nous ignorons si cette cause est déterminée. D'où suit que nous pouvons la considérer elle-même comme impossible.* (CM, II, 3, p.347).

Sobre a percepção das idéias fictícias, das falsas e das duvidosas, Spinoza afirma serem estas apenas conseqüências de nossa imaginação; são procedentes de idéias vagas e soltas que nascem da impotência da mente.

Seguindo a mesma disposição do *TIE*, faremos agora a exposição do entendimento acerca das idéias fictícias. Segundo Spinoza, “quanto menos a mente entende, mas percebe mais coisas, mais tem o poder de fingir, e quanto mais coisas entende, mais diminui aquela potência” (*TIE* 58)¹⁰². Pelo que afirma Spinoza, podemos observar que a nossa potência de fingir mantém uma relação inversa a nossa potência de compreender (discernir ou entender). Nosso corpo é capaz de ser afetado de inúmeras maneiras e nossa mente, capaz de perceber-se através destas mesmas afecções. Vejamos o que diz a proposição 22 da segunda parte da *Ética*: “A mente humana percebe não apenas as afecções do corpo, mas também as idéias dessas afecções”¹⁰³. A mente humana formará, portanto, idéias fictícias se, afetada de múltiplas maneiras, não evoluir na potência de compreensão da natureza das afecções do corpo. Spinoza apresenta como exemplo o conhecimento que temos da natureza dos corpos: “[...] desde que conhecemos a natureza do corpo, não podemos fingir uma mosca infinita [...]” (*TIE* 58)¹⁰⁴ e prossegue, dizendo que ao homem é possível fingir com mais facilidade à proporção em que conhece menos a Natureza. Devemos entender que as idéias fictícias se realizam apenas pela impotência humana de conhecer a natureza das coisas e, dessa forma, fantasiar a realidade que não consegue compreender.

As idéias falsas jamais poderão ser claras e distintas, mas sim percepções confusas das coisas existentes na Natureza. Para esclarecermos melhor, confrontaremos a idéia do pensamento verdadeiro com a do pensamento falso. O pensamento poderá ser verdadeiro independente da existência de algo exterior, mas apenas em relação a si mesmo, ou seja, em relação à sua essência (idéia adequada). Spinoza cita como exemplo a elaboração de um pensamento de um artífice acerca de uma obra. Mesmo que tal obra não chegue a ser efetivada, seu pensamento não deixará de ser verdadeiro em relação a isto, visto que, neste caso, consideramos somente a relação entre idéia e pensamento, ou melhor, a idéia em si

¹⁰² Conforme original : [...] *quò, quò mens minùs intelligit, & tamen plura percipit, eò majorem habeat potentiam fingendi, & quò plura intelligit, eò magis illa potentia diminuat.* (SO II, p. 22).

¹⁰³ Conforme original: *Mens humana non tantùm Corporis affectiones, sed etiam harum affectionum ideas percipit*, (SO II, 109).

¹⁰⁴ Conforme original: [...], *postquam novimus naturam corporis, non possumus fingere muscam infinitam; [...], quò minùs homines nòrunt Naturam, eò faciliùs multa possunt fingere.* (SO II, p. 22).

mesma. Podemos observar, então, que a idéia verdadeira não envolve somente o conhecimento das coisas por suas causas primeiras, mas também envolve a essência de um princípio que não tem causa e que pode conceber-se em si e por si, ou seja, pelo poder da natureza do intelecto humano. A esta idéia que a mente forma através desse processo reflexivo, Spinoza denominará “idéia da idéia”, ou seja, uma idéia enquanto é considerada como um modo de pensar sem relação com o objeto.

Por outro lado, o pensamento será considerado falso quando afirmarmos algo sem ter o conhecimento da existência daquilo que estamos afirmando, mesmo que tal coisa exista. Na verdade, quando fazemos tal tipo de afirmação (falsa), estamos apenas imaginando. O pensamento é, portanto, falso, mas não em relação ao objeto, mas em relação a si mesmo. A proposição 35 da *Ética* parte II, define “falsidade” da seguinte forma: “A falsidade consiste numa privação do conhecimento que envolve as idéias inadequadas, isto é, mutiladas e confusas”¹⁰⁵. O falso é, simplesmente, a ausência do verdadeiro em nossa mente.

Spinoza, ao falar de idéia duvidosa, refere-se a uma dúvida no âmbito da mente e não a uma dúvida corriqueira que costumamos afirmar sem tê-la, no entanto, sentido sob forma de idéia, ou seja, sob a forma de uma sensação. Assim, uma dúvida não significa uma hesitação impulsiva, mas em uma hesitação reflexiva. Ela nasce a partir de uma inadequação na ordem de sua investigação. Não podemos, portanto, duvidar de nenhuma idéia existente em nossa mente, mas podemos duvidar de uma idéia subsequente a esta se não tivermos observado a ordem correta pela qual investigamos a idéia que a desencadeou. Sobre isto Spinoza afirma:

Ora, não há na mente humana nenhuma dúvida pela própria coisa que se duvida, o que quer dizer que, se existir só uma idéia na mente, quer seja verdadeira, quer falsa, não haverá dúvida, nem tampouco certeza, mas somente tal sensação, pois em si, de fato, (a idéia) não é outra coisa senão uma sensação; mas (a dúvida) existirá por outra idéia que não é tão clara e distinta que possamos dela concluir algo de certo acerca do que se duvida, isto é, a idéia que nos lança na dúvida não é clara e distinta. (TIE 78)¹⁰⁶.

¹⁰⁵ Conforme original: *Falsitas consistit in cognitionis privatione, quam ideae inadaequatae, sive mutilatae, & confusae involvut.* (SO II, p. 116)

¹⁰⁶ Conforme original: *Dubitatio itaque in animâ nulla datur per rem ipsam, de quâ dabitur, hoc est, si tantum unica sit idea in ânima sive ea sit vera, sive falsa, nulla dabitur dubitatio, neque etiam certitudo: Sed tantum talis sensatio. Est enim in se nihil aliud nisi talis sensatio, sed dabitur per aliam*

Assim, a dúvida se instala em nossa mente através de uma idéia que não é clara; é uma idéia dessa natureza confusa, oriunda de uma desordem, que nos lança na dúvida. Por fim, Spinoza define a dúvida como uma suspensão do ânimo no que se refere a uma afirmação ou negação acerca de algo que não conhecemos. Em outras palavras, quando não conhecemos algo, não conhecemos sua ordem, logo, qualquer afirmação ou negação sobre tal idéia será considerada duvidosa. O escólio da proposição 17 da terceira parte da *Ética*, afirma que do estado da mente (*mentis constitutio*) que nasce de dois afetos contrários (alegria e tristeza) chama-se “flutuação do ânimo” (*animi fluctuatio*), o qual está para a afecção assim como a “dúvida” (*dubitatio*) para a imaginação. A dúvida, portanto, provém da imaginação, e a “flutuação do ânimo” ocorre pela afecção simultânea de dois afetos contrários. Se o corpo humano, em virtude de sua complexidade, pode ser afetado de inúmeras maneiras, uma vez afetado por corpos exteriores, a mente humana poderá considerar esses corpos como presentes, embora eles já não existam nem estejam presentes, é o que afirma o corolário da proposição 17, parte II. É dessa forma que se dá a imaginação, pela idéia confusa; e é por esta falta de clareza que se dá a idéia duvidosa. Spinoza conclui que “[...] as idéias fictícias, as falsas e as outras têm sua origem na imaginação, isto é, certas sensações fortuitas e, por assim dizer, soltas, que não nascem da própria potência da mente, mas de causas exteriores” (TIE 84)¹⁰⁷.

3.4 Os gêneros de conhecimento na *Ética*

Os modos de percepção apontados no *TIE* serão representados na *Ética* pela nomenclatura “gêneros de conhecimento”. Enquanto no *TIE* são expostos quatro modos através dos quais temos a percepção das coisas, na *Ética* Spinoza reduz esses modos a três gêneros que caracterizarão o nosso conhecimento.

Sobre os gêneros de conhecimento, Spinoza afirma o que segue: “O conhecimento do primeiro gênero é a única causa da falsidade; ao contrário, o

ideam, quae non adeò clara, ac distincta est, ut possimus ex eâ aliquid cert circa rem, de quâ dubitatur, concludere, hoc est, idea, quae nos in dubidum conjicit, non est clara, & distincta. (SO II, pp. 29 - 30).

¹⁰⁷ Conforme original: *Sic itaque distinximus inter ideam veram, & caeteras perceptiones, ostendimusque, quò ideae fictae, falsae, & caeterae habeant suam originem ab imaginatione, hoc est, à quibusdam sensationibus fortuitis, atque (ut sic loquar) solutis, quae non oriuntur ab ipsâ mentis potentiâ, sed à causis externis, [...].* (SO II, p.32).

conhecimento do segundo e do terceiro gênero é necessariamente verdadeiro” (EII P41)¹⁰⁸. Vimos, anteriormente, que as idéias falsas são idéias confusas e soltas que provêm da nossa imaginação; por meio de uma experiência vaga e de um “ouvir falar”, captamos tais idéias e delas formamos um conhecimento do primeiro gênero¹⁰⁹. Segundo Spinoza, este conhecimento será a única causa da falsidade e do nosso erro. Por esta razão, tudo aquilo que dizemos conhecer por uma experiência vaga ou por um “ouvir falar”, na verdade, não passa de uma falsidade em decorrência apenas de envolver idéias confusas; assim, nossa permanência neste estágio de conhecimento resultará na formação sucessiva de idéias inadequadas e, portanto, na permanência em nosso erro. O erro, para Spinoza, representa algo que não tem realidade em si, ou seja, representa o não-ser. Sobre o erro, Léon Brunschvicg afirma que “se o homem se engana, não é porque ele conhece alguma coisa indevidamente, mas porque ele não conhece o que tem além, porque ele ignora até mesmo que haja um além.” (2004, p 62). Brunschvicg refere-se, portanto, à total ignorância, não em virtude do desconhecimento humano acerca de algo, mas do seu desconhecimento da própria existência deste; portanto, “a verdade é o ser, o erro é o não-ser em relação à verdade” (BRUNSCHVICG, 2004, p.62).

A proposição seguinte afirma que “o conhecimento do segundo e do terceiro gêneros, e não do primeiro, ensina-nos a discernir o verdadeiro do falso.” (EII P42)¹¹⁰. Sobre este discernimento, já o demonstramos anteriormente quando confrontamos o conceito de pensamento verdadeiro com o conceito de pensamento falso. Após termos acatado algumas percepções e delas termos formado idéias, seja através da imaginação ou opinião, o que caracteriza o conhecimento do primeiro gênero, passaremos agora ao conhecimento do segundo gênero no qual teremos a participação da Razão. A mente, por ser uma parte da inteligência infinita de Deus, tem necessariamente idéias verdadeiras (claras e distintas). Considerar as coisas sob o ponto de vista da eternidade faz, portanto, parte da natureza da Razão que, por este motivo, proporciona à mente a formação de noções que explicam o que é comum a todas as coisas. Desta forma, através do conhecimento adequado da

¹⁰⁸ Conforme original: *Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem, & tertii est necessariò vera.* (SO II, p.122)

¹⁰⁹ Ressaltamos que o primeiro gênero de conhecimento apontado na *Ética* corresponde aos dois primeiros modos de percepção do TIE.

¹¹⁰ Conforme original: *Secundi, & tertii, & e non primi generis cognitio docet nos verum à falso distinguere.* (SO II, p.123)

essência eterna e infinita de Deus, podemos deduzir muitas coisas que conheceremos adequadamente, até alcançarmos o conhecimento do terceiro gênero, isto é, o conhecimento intuitivo. No KV, Spinoza afirma que a Razão pode ser causa da destruição das opiniões que adquirimos pela simples experiência. Logo, a Razão tanto irá nos auxiliar na superação do primeiro gênero de conhecimento, como nos orientará no alcance do terceiro gênero.

O princípio da Razão humana é, antes de tudo, a conservação do seu próprio ser. Qualquer pessoa que viver sob a sua direção, tenderá à conservação de sua própria existência. A proposição 24 da parte IV da *Ética* fala claramente sobre isto: “Agir absolutamente por virtude não é, em nós, outra coisa que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas significam o mesmo) sob a direção da Razão, segundo o princípio da própria utilidade”¹¹¹; e é somente pelo esforço da Razão que podemos aprimorar nosso conhecimento, afinal, enquanto raciocinamos não tentamos outra coisa, senão compreender. A capacidade de compreensão supera o simples conhecimento em virtude de sua capacidade de discernimento. Este discernimento se dá em razão da força nativa do nosso intelecto em compreender a ordem necessária e a conexão das idéias.

A *ciência intuitiva* é declarada por Spinoza como o conhecimento mais elevado, isto é, o conhecimento de terceiro gênero. Sobre esta forma de conhecimento, Spinoza a demonstra mais do que a define. Por esta razão, recorreremos, primeiramente, ao pensamento de Plotino (205 d.C.) acerca do conhecimento divino, para nos auxiliar neste esclarecimento. Para Plotino, o termo *intuição* refere-se ao conhecimento imediato e absoluto que o Intelecto divino tem de si e de seus próprios objetos. Semelhante a esta afirmação, encontramos na filosofia de Spinoza seu entendimento acerca do conhecimento divino: “Existe necessariamente em Deus uma idéia tanto de sua essência como de tudo o que necessariamente se segue de sua essência” (EII P3)¹¹². Assim, tanto para Plotino como para Spinoza, somente Deus tem o conhecimento de si e de todas as outras coisas de forma imediata e direta. Deus, por sua imanência, não buscaria conhecimento fora de si, pois afora Deus nada pode existir nem ser concebido. Da

¹¹¹ Conforme original: *Ex virtute absolutè agere nihil aliud in nobis est, quàm ex ductu rationis agere, vivere, suum esse conservare (haec tria idem significant), idque ex fundamento proprium utile quaerendi.* (SO II, p. 226).

¹¹² Conforme original: *In Deo datur necessariò idea, tam ejus essentiae, quàm omnium, quae ex ipsius essentiâ necessariò sequuntur.* (SO II, p. 87).

mesma forma que a intuição se dá em Deus pela sua imanência, tal forma de conhecimento será possível ao homem enquanto este for considerado como parte da substância divina.

Segundo Spinoza, o conhecimento intuitivo refere-se ao conhecimento real das coisas e não à sua idéia geral. Através do segundo gênero de conhecimento temos a compreensão alcançada por meio da Razão. A Razão, neste caso, é discursiva, pois é a partir dela, como num raciocínio lógico, que podemos tirar conclusões acerca das coisas. Entretanto, qual a faculdade pela qual intuímos algo? Este é o ponto mais delicado para o esclarecimento deste grau de conhecimento descrito por Spinoza. Recorreremos, agora, ao filósofo francês René Descartes (1596 – 1650). Segundo este filósofo, a intuição é um conceito da mente pura e atenta que nasce da razão e sem qualquer mediação. Descartes faz a distinção entre dedução e intuição intelectual pela forma de como as extraímos de nossa mente. A dedução é uma conclusão necessária proveniente de uma certeza; por outro lado, a intuição requer uma evidência atual dispensando, desta forma, a utilização da memória e a observância da sucessão de movimentos que a proporcione. A intuição é, portanto, imediata, logo, não pode ser demonstrada através de uma operação. Trata-se de um conhecimento da essência em sua natureza, ou seja, por sua causa próxima. A *ciência intuitiva* é imediata e pode ser comprovada apenas pela fruição do objeto. Esta “fruição individual” nos revela a nós mesmos fazendo com que se dê em cada um de nós uma regeneração, um “renascimento”¹¹³.

Esta transformação, por nos tornar mais perfeitos, pois passamos a ver sob o ponto de vista de nossa mente mesma, nos conduz à proximidade da perfeição divina, e conseqüentemente, ao conhecimento de Deus. Conhecer Deus, então, é amá-lo intelectualmente e este “amor intelectual” não é nada mais do que nosso intelecto “vendo”, ou percebendo, a realidade realmente como ela é. Na medida em que conhecemos a causa verdadeira de todas as coisas, conhecemos verdadeiramente Deus, pois Ele é a causa de tudo. Assim como Deus conhece a si mesmo e a todas as coisas, somos capazes de conhecer verdadeiramente a nós mesmos e a realidade mesma das coisas. “Daqui resulta que Deus, na medida em que se ama, ama os homens, e conseqüentemente, que o amor para com os

¹¹³ Vocábulo utilizado no KV Capítulo XXII. *Del conocimiento verdadero, del renacimiento, etc.*

homens e o amor intelectual da mente relativamente a Deus são uma só e a mesma coisa” (EV P36 C)¹¹⁴. Este “amor reflexo” entre a mente divina e a mente humana parece sutilmente análoga à “visão de Deus” descrita pelo filósofo alemão Nicolau Krebs, ou Nicolau de Cusa (1401 – 1464). Para o filósofo cusano, “Visão de Deus” (*Visio Dei*) é o ato mediante o qual o próprio Deus vê, mas simultaneamente o ato em que Deus é visto. Assim, “[...] o ver de Deus é o ser visto das criaturas”, mas ao mesmo tempo o “ser visto de Deus é o ver das criaturas” (CUSA, 1998b, p. 113). A partir do momento em que o homem se vê em Deus, e vê Deus em si mesmo, nascerá nele a alegria acompanhada da idéia de Deus como causa.

Vimos que a consequência maior da intuição em relação ao sujeito é, na verdade, a sua transformação, a compreensão do seu sentido no mundo, ou, por que não dizer, a sua “salvação”. Infelizmente, e isto é expresso através de muitos dos seus comentadores, Spinoza fala abundantemente acerca dos efeitos causados pela intuição no homem, mas não a define com clareza e objetividade. O imediatismo do conhecimento intuitivo assim como a sua interiorização, dificulta a clareza de sua definição. A professora e filósofa portuguesa Maria Luísa Ribeiro Ferreira, aponta as diferentes origens das palavras intuição, como causa desta dificuldade de apreendermos o verdadeiro sentido deste ato intelectual:

“A dificuldade em descrever este novo estágio traduz-se na hibridez dos vocábulos usados, recuperados à linguagem sensível. Intuir é *ver*, não é raciocinar. No conhecimento racional as coisas não são vistas (*gezien*). A intuição é um sentimento (*gevoelen*). A eternidade é-nos dada num sentir”. (FERREIRA, 1997, p. 596).

Spinoza descreve este “sentir” não como uma experiência sensível, mas como “o gozo da coisa mesma” (KV II, 2)¹¹⁵, ou seja, um conhecimento claro que supera qualquer outro. Trata-se, portanto, da posse de um conhecimento real e perfeito de todas as coisas.

A dificuldade que apontamos acerca do nosso entendimento sobre este “sentimento” é que o nosso “sentir”, no sentido comum da palavra, provém sempre de uma afecção, ou seja, de uma experiência sensível. Entretanto, o “sentir”

¹¹⁴ Conforme texto original: *Hinc sequitur, quòd Deus, quatenus seipsum amat, homines amat, & consequenter quòd amor Dei erga homines, & Mentis erga Deum Amor intellectualis unum, & idem sit.* (SO II, p. 302).

¹¹⁵ De acordo com a tradução espanhola de Atilano Domínguez: [...] *un gozo de la cosa misma*, [...]. (KV II, 2, 102).

spinozista, como ele mesmo coloca, é um gozo que não se compara a nenhum outro, pois não vem de uma experiência exterior. Este “sentir em si mesmo”, e não no outro ou pelo outro, se explica pela imanência de Deus, portanto, por sua imediatez. O “sentir em si” como um renascimento é, na verdade, o reconhecimento de nossa causa verdadeira e, por esta razão, não pode ser compartilhado, mas seus efeitos poderão ser vividos coletivamente.

A intuição seria, então, um nível de percepção atemporal e infinito. Quando percebemos, por exemplo, que somos um efeito de uma causa finita, ou seja, que como “modos finitos”, nos originamos de outros “modos finitos”, temos apenas uma percepção finita sobre nós mesmos. Neste caso, nos percebemos unicamente dentro de uma cadeia indefinida de causas. Quando, entretanto, a percepção de que nossa existência é efeito de uma causa eterna e infinita, ou seja, quando nos vemos inseridos, ou imersos, num todo absoluto e não apenas como uma parte distinta deste todo, temos a compreensão clara de uma existência perfeita, efeito de uma causa absolutamente perfeita. Adquirimos, portanto, uma percepção perfeita, “purificada”. É por este motivo que a Razão não nos dá o conhecimento perfeito das coisas, pois ela atua ainda no campo empírico, *a posteriori*, mas aponta o nosso erro, visto que parte de tais conclusões são tiradas a partir de princípios tidos como verdadeiros; por outro lado, a intuição nos coloca no maior nível de percepção das coisas. A intuição, como já afirmara Spinoza no *TIE*, é o “olhar da mente”, ou seja, é o olhar que não vê através das formas exteriores, mas que percebe a relação de cada parte com o seu todo porque olha para si e percebe sua imanência. É o olhar do intelecto sobre ele mesmo compreendendo toda a Ordem da Natureza abstraindo-se, dessa forma, da ordem comum dos encontros fortuitos, onde impera a imaginação e a crença.

4 A AÇÃO ÉTICA E A FELICIDADE

Nesta parte final do nosso trabalho, abordaremos a questão referente à ação humana a partir da fundamentação de uma ética voltada para um entendimento perfeito de nossa natureza, e não tratada como força impositiva, exterior. Para isto, se faz necessária a compreensão da ordem geral da Natureza observada através deste meticuloso processo de conhecimento, já abordado no capítulo anterior. Assim, a ordem geral da Natureza deverá ser compreendida como algo inerente ao próprio ser humano, cabendo a ele, com o auxílio da Razão, perceber-se inserido nesta ordem e, ao mesmo tempo, descobrir este mesmo seguimento em si próprio. Imanência e unicidade são as marcas que caracterizam e permanecem continuamente presentes na filosofia de Spinoza. Tudo está na Natureza, mas ela também está dentro de nós. Portanto, devemos compreender a sua ordem para que possamos a ela nos harmonizar. “O indivíduo que compreende claramente a lei necessária da natureza, compreende-se a si mesmo assim: ele não se submete à ordem, ele a constrói” (DELBOS, 2002, p. 32).

Para o estudo da ação humana, tomaremos como base, primeiramente, a parte III da *Ética* de Spinoza, na qual ele declara sua pretensão em investigar a força e a natureza dos afetos, assim como o poder da mente sobre eles. Posteriormente, o estudo da parte IV dessa obra nos auxiliará na compreensão sobre a “maneira correta de viver” (*recta vivendi rationi*), isto é, viver sob a orientação da Razão, compreendendo e distinguindo os afetos que possam vir contribuir ou não no perseverar de nossa existência, ou seja, em nossa potência de agir.

4.1 O agir humano

Antes de abordarmos a questão do agir humano na ética spinozista, é necessário alertarmos que esta questão não envolve uma etologia, mas sim uma investigação acerca da natureza e da força dos afetos humanos. Spinoza não se preocupa, a princípio, com o comportamento de grupos sociais, muito menos com as leis de formação do caráter humano. A ação humana, em sua filosofia, relaciona-se a uma série de encontros que, dependendo da maneira como afeta o nosso corpo, poderá elevá-lo ou não em sua potência de ação, ou seja, em sua liberdade. Logo, devemos considerar a potência na doutrina spinozista não como uma latência, mas

como uma força transformadora de nosso estado e propiciadora de uma conduta ética adequada à própria natureza humana e, por isto, eficaz.

Logo nas duas primeiras definições da parte III da *Ética*, Spinoza demonstra a existência de um sistema de causa e efeito que reflete na forma da conduta humana. O homem poderá ser ativo (agir) ou passivo (sofrer) conforme sua compreensão acerca desta relação de causa e efeito. Tornamo-nos ativos quando nossa natureza compreende de forma total o efeito de que somos causa. Melhor dizendo, quando compreendemos a causa verdadeira dos nossos afetos, afirmamos poder compreendê-los clara e distintamente, logo, somos causa adequada de nossas ações porque nelas somos a causa interna do que fazemos; ao contrário, somos passivos quando nossa natureza compreende nossos afetos apenas de forma parcial, ou seja, como uma força exterior determinando o nosso agir, logo, somos causa inadequada ou parcial de nossas ações. Assim, compreender a causa e origem de nossos afetos é poder ser causa adequada de nossas afecções. Quando reconhecemos com clareza o efeito desses afetos em nosso corpo ou fora dele, dizemos que somos causa adequada porque nossa natureza reconhece tal efeito como algo que não se distingue dela mesma; neste caso, nada em nosso corpo se decompõe, ao contrário, se fortifica, se integra, se potencializa e, assim, nos tornamos ativos. Ao contrário, somos passivos quando não reconhecemos tal efeito em nosso corpo, ou seja, o efeito não corresponde a nossa natureza; neste caso, somos causa inadequada ou parcial deste efeito. Dessa forma, em qualquer um dos casos, a potência de agir do nosso corpo acompanhará, necessariamente, a potência de pensar de nossa mente. São os afetos, portanto, responsáveis por esta transição do nosso estado, mas é nossa mente a responsável pelo efeito que eles nos causam. Entretanto, devemos lembrar que, além de ser a idéia do corpo, a mente é um modo do pensamento de Deus; logo, não apenas sofremos o afeto no corpo, mas, ao pensar, também o causamos. Esta relação simultânea caracteriza, portanto, o *paralelismo*.

Por enquanto, podemos dizer que é por intermédio das idéias adequadas que nos tornamos seres ativos e que essas idéias se caracterizam por sua ordenação. Pensar ordenadamente é não somente agir, mas agir com maior perfeição, ser livre. Logo, as idéias inadequadas e desordenadas confundem nossa ação e nos conduz ao estado passivo, ou seja, de sofrimento, de servidão. Esta compreensão acerca das causas adequadas ou inadequadas que compõem ou decompõem a nossa

natureza, é mais nitidamente esclarecida na parte IV da obra de Spinoza. Vejamos a seguinte proposição: “O homem, enquanto é determinado a fazer alguma coisa pelo fato de ter idéias inadequadas, não se pode dizer absolutamente que age por virtude; mas, sim, somente enquanto é determinado pelo fato de ter um conhecimento” (EIV P23)¹¹⁶. Nesta proposição podemos observar que o conhecimento pelo qual agimos, quando não acompanhado de virtude, faz-nos agir de forma inadequada, ou seja, de forma contrária a nossa própria existência. Segundo Spinoza, a virtude é a própria essência do homem, seu próprio ser. Portanto, quando agimos de forma inadequada, estamos agindo contra a nossa própria existência, ou seja, contra a nossa própria natureza, de forma não virtuosa. Além disso, Spinoza afirma que o conhecimento por si só não tem força suficiente para vencer qualquer paixão. Uma paixão, qualquer que seja ela, só poderá ser suprimida por outra mais forte. Para isso, se faz necessário o conhecimento dos afetos pelas suas causas para que possamos escolher, com o auxílio da Razão, aquele mais útil à preservação de nossa existência.

Nosso estado ativo se condiciona, portanto, a um duplo conhecimento: o conhecimento acerca de nossa natureza enquanto indivíduos, e o conhecimento da Natureza na qual estamos inseridos. Tornamo-nos, através deste esclarecimento, responsáveis pelo nosso agir, embora nossa natureza nos imponha que escolhamos o melhor para nós mesmos. O conhecimento acerca do bem e do mal, segundo o filósofo, não é outra coisa senão os afetos de alegria ou de tristeza; e é a Razão, fazendo seu papel de orientadora, que nos fará optar por aquilo que é útil a nossa própria existência. Conhecer a nossa natureza é, portanto, compreender os afetos e reconhecer aqueles que nos potencializa, ou seja, aqueles que nos são úteis.

Entretanto, todos nós estamos sujeitos a paixões, e é significativo que possamos senti-las. Precisamos conhecer nossas paixões, sem dúvida, mas não devemos nos submeter a elas. Este poder é o que vai fazer a distinção entre a conduta do sábio e a do vulgo. O sábio, assim como o vulgo, estará sempre exposto a paixões, mas saberá sempre como não se deixar abalar por elas; já o vulgo, da mesma forma exposto, não saberá como fazê-lo, ou seja, estará sempre suscetível, vulnerável a perturbações externas. Assim, o sábio terá uma conduta ativa,

¹¹⁶ Conforme original: *Homo, quatenus aliquid agendum determinatur ex eo, quòd ideas habet inadequatas, non potest absolutè dici, ex virtute agere; sed tantùm, quatenus determinatur ex eo, quòd intelligit.* (SO II, p.225).

enquanto o vulgo, passiva. É fácil observarmos não ser a intenção de Spinoza propor a eliminação das paixões, mas sim conhecê-las e compreendê-las para que nos seja possível seu governo e não nossa submissão a elas.

Mas o que envolve o agir? É evidente que nenhuma ação pode provir de um indivíduo sem que este tenha sido afetado de alguma maneira. Além disso, deve existir nele alguma idéia formada que anteceda esta afecção. A primeira motivação do agir humano é o desejo, mas a existência deste está sujeita a uma idéia. Afinal, como afirma Spinoza, *o desejo é o apetite de que se tem consciência*. Logo, a ação deve proceder de um desejo, que envolve o apetite, que envolve a mente e o corpo, que envolve uma idéia. A idéia, por outro lado, pode existir sem que haja qualquer outro modo de pensar, como por exemplo, o amor, o ódio, o desejo etc. Mas a ação humana envolverá sempre a existência de uma idéia, adequada ou não.

O desejo, sendo a motivação ou o combustível da nossa ação, poderá nascer tanto de um afeto de alegria como de um afeto de tristeza. Entretanto, nada mais inútil ou prejudicial ao homem que se deixar conduzir por suas paixões, ou seja, por seus desejos imoderados. Para evitar conseqüências indesejáveis provenientes de um “desejo cego”, Spinoza sugere o equilíbrio, ou seja, o desejo desprovido de excessos. Aqui, Spinoza fala novamente sobre os afetos que se dão de forma equilibrada entre a mente e o corpo, ou seja, quando eles representam o desejo como essência do homem (o desejo considerado absolutamente) e não como um impulso cego, alienado e desmedido. O desejo moderado ocorre quando todas as partes do corpo são igualmente afetadas por um afeto e, dessa forma, conservando o corpo pela mesma relação de movimento e repouso. Assim, “o desejo que nasce da Razão não pode ter excesso” (EIV P61)¹¹⁷, visto que sendo ele a própria essência do homem, nada poderá fazer além do que manda a sua própria natureza.

Tratar da potência do ser humano é tratar, portanto, de seus afetos e de como eles interferem em nossa forma de atuar e, conseqüentemente, como eles refletem em nossa vida. Entretanto, tudo isso engloba, entre outras coisas, o conhecimento da constituição do nosso corpo, como vimos anteriormente. Spinoza, na terceira parte de sua obra, afirma que ninguém, até o momento, conseguiu determinar a potência do corpo e o que pode ele fazer, ou não, a não ser que seja determinado pela mente. “Ninguém, na verdade, até ao presente, determinou o que pode o corpo”

¹¹⁷ Conforme original: *Cupiditas, quae ex ratione oritur, excessum habere nequit.* (SO II, 256).

(EIII P2 S)¹¹⁸, diz Spinoza, mas sabemos que a essência da mente é constituída de idéias adequadas e de idéias inadequadas. Todas as ações da mente tendem essencialmente a manter a sua própria existência; seria antinatural que ocorresse o contrário. Entretanto, a mente sofre constantes modificações: enquanto possui idéias adequadas ela é ativa, mas enquanto tem idéias inadequadas, ela é passiva. A mente, por sua natureza, tende a perseverar em seu ser e, portanto, eliminar ou superar as idéias inadequadas responsáveis por sua degradação e tristeza. A proposição 9 na terceira parte da *Ética* afirma que “a mente, quer enquanto tem idéias claras e distintas, quer enquanto tem idéias confusas, esforça-se por perseverar no seu ser por uma duração indefinida e tem consciência do seu esforço”; logo, é da natureza da mente conservar sua existência até que seja afetada por uma causa exterior que transforme tal idéia.

Spinoza faz ainda, algumas distinções deste “esforço” (*conatus*), enquanto ele se encontra no âmbito da mente e no âmbito do corpo. O esforço de perseverar, quando se refere somente à mente, Spinoza chama “vontade”; quando se refere à mente e ao corpo, o denomina “apetite”, ou, “desejo”, mas, neste último caso, somente enquanto o homem tem consciência do seu apetite, do contrário, será apenas “apetite”, ou seja, aquilo que nos move a fazer algo, sem ainda a participação da Razão. É por este motivo que Spinoza considera a Razão como nossa orientadora: “Sob a direção da Razão nós escolheremos sempre de dois bens o maior, e de dois males o menor” (EIV P65)¹¹⁹.

O homem, na filosofia de Spinoza, apresenta-se claramente como um ser coletivo que age sempre em consideração ao outro, mas que, ao mesmo tempo, persiste num esforço individual de perseverar no seu ser agindo em seu próprio benefício. Estas duas faces do agir humano serão guiadas por meio dos afetos, que são “afecções do corpo pelas quais a potência de agir desse corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou entravada, assim como as idéias dessas afecções” (EIII Def 3)¹²⁰. Pela complexidade do corpo humano, verificamos que ele pode ser afetado de diversas maneiras e que, através desses afetos, pode sofrer transformações e conservar em si mesmo, através de *imagens*, vestígios dos objetos de afecção.

¹¹⁸ Conforme original: *Etenim, quid Corpus possit, nemo hucusque determinavit [...]*. (SO II, 142).

¹¹⁹ Conforme original: *De duobus bonis majus, & de duobus malis minus ex rationis ductu sequemur.* (SO II, p. 259).

¹²⁰ Conforme original: *Per Affectum intelligo Corporis affectiones, quibus ipsius Corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coërcetur, & simul harum affectionum ideas.* (SO II, p. 139).

Spinoza define como *imagem* as afecções do corpo humano cujas idéias representam os corpos exteriores como presentes; isto é, cujas idéias envolvem a natureza do nosso corpo e, ao mesmo tempo, a natureza de um corpo exterior.

A relação que o homem estabelece com o seu semelhante prioriza a manutenção de uma harmonia, mas, por vezes, tal equilíbrio sofre abalos, seja pela diferença de interesses ou, até mesmo, pela semelhança dos mesmos. A possibilidade de ações conflituosas e confusas perdurará sempre em nosso existir, mas, por outro lado, o esforço de aperfeiçoamento para conservação do nosso ser estará sempre presente em detrimento de qualquer paixão.

“Toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser” (EIII P6)¹²¹. Este esforço está presente em todas as coisas existentes, dado que tudo o que existe, existe em Deus e, por esta mesma razão, não poderia exprimir de outra forma a sua potência; logo, nenhuma coisa tem em si algo contrário à sua própria existência, ou seja, algo que possa vir a lhe destruir. Mesmo não podendo existir em um mesmo sujeito algo que seja contrário à sua própria natureza, há constantemente um esforço desse mesmo ser para continuar existindo. Parece desnecessária a ação desse esforço a partir do momento em que não há num mesmo sujeito algo contrário à sua natureza coexistindo com ele. Entretanto, tal esforço pelo qual toda coisa tende a perseverar no seu ser é apenas a sua essência atual. Recordemos a proposição 17 da segunda parte da *Ética*:

Se um corpo é afetado de um modo que envolve a natureza de um corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como sendo-lhe presente, até que o corpo seja afetado por um afeto que exclua a existência ou a presença desse corpo. (EII P17)¹²²

Assim, é próprio da mente esforçar-se continuamente para perseverar em seu ser, ora imaginando coisas que podem aumentar ou facilitar a força de agir do corpo, ora tentando recordar de coisas que excluem a presença da imagem de coisas que reduzam ou diminuam a força de agir do seu corpo.

¹²¹ Conforme original: *Unaquaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.* (SO II, p. 146).

¹²² Conforme original: *Si humanum Corpus affectum est modo, quin aturam Corporis alicujus externi involvit, Mens humana idem corpus externum, ut actum existens, vel ut sibi praesens, contemplabitur, donec Corpus afficiatur affectu, qui ejusdem corporis existentiam, vel praesentiam secludat.* (SO II, p. 106).

Enquanto a mente se esforça para afirmar a existência do corpo, visto que é através da idéia deste que a mente constitui a sua própria essência, ela sofre várias modificações que lhe permitem estar ora num estado de perfeição maior, ora num estado de perfeição menor. Estas oscilações, ou instabilidades, no ânimo de nossa mente serão compreendidas como paixões (*passiones*) que irão determinar os afetos de tristeza e de alegria. Na “Definição Geral dos Afetos”, que encerra a parte III da *Ética*, Spinoza afirma, em primeiro lugar, que os afetos, ou “paixões da alma” (*passionem animi*), são na verdade idéias confusas que representam um estado de passividade da mente. Entretanto, a mente também é constituída de idéias adequadas que representam o seu estado ativo. Assim, o estado ativo da mente que será representado pelo afeto de alegria, tentará manter aquilo que compreende como útil à preservação de sua natureza, isto é, à preservação do seu ser.

É, portanto, essencial ao aperfeiçoamento do nosso agir a manutenção do nosso afeto de alegria. Somente sob este estado estaremos aptos a prosseguir em nosso aprimoramento ético e na manutenção de uma vida adequada a nossa própria natureza.

4.2 A Razão “normativa” e a ética não-especulativa

“Resta agora mostrar o que é que a Razão nos prescreve e quais os afetos que estão de acordo com as regras da Razão humana” (EIV P18 S)¹²³. Segundo Spinoza, a Razão nada pede que seja contrário à Natureza, entretanto, os afetos podem nos conduzir a uma ação contrária, ou não, a esta ordem. Neste momento, parece surgir um conflito entre a necessidade da natureza conservadora do nosso ser e a vontade humana proclamadora apenas do nosso deleite; de um lado a Razão se impondo para que a ordem natural seja reconhecida e cumprida, de outro a possibilidade do homem agir ou não de acordo com tal norma. A quebra desta norma, sob uma perspectiva adâmica, “puniria” o homem com a consciência de sua culpa; contudo, na perspectiva spinozista, o homem se tornaria não somente vítima do seu próprio desconhecimento, mas também responsável por ele. Desconhecendo a força e a natureza dos seus afetos, o homem torna-se mais suscetível à paixão, o

¹²³ Conforme original: *Superest jam, ut ostendam, quid id sit, quod ratio nobis praescribit, & quinam affectûs cum rationis humanae regulis conveniant, [...]*. (SO II, p. 222).

que faz com que este passe de uma perfeição maior para uma menor, fato este que caracterizará sua tristeza e sua degradação perante a si mesmo.

As prescrições e regras, às quais Spinoza se refere, são dadas pela Razão; por isso, devem ser consideradas numa perspectiva imanente. Tais regras, não devem ser compreendidas como imperativos reconhecidos como legítimos, mas sim como algo que se impõe a nós mesmos e por nós mesmos. O que a Natureza impõe à Razão e o que esta nos impõe é explicado da seguinte forma por Spinoza: que cada um se ame a si mesmo, que cada um procure o que lhe é útil (mas o que lhe é útil de verdade), que o homem deseje tudo que o conduza a uma maior perfeição e, por fim, que cada um conserve-se em seu ser. Esta última norma é a mais excelente de todas, ou seja, agir segundo as leis da sua própria natureza, já que ninguém consegue persistir em sua existência indo contra tal norma. O suicídio, por sua vez, contraria este ditame racional; ele não demonstra a virtude do homem, sua potência, mas sim o seu maior vício, sua fraqueza, seu descontrole. Entretanto, o homem é livre para cometê-lo, pois a ética de Spinoza não julga os atos humanos, não nos diz se eles são bons ou maus, mas afirma a vida como aquilo que mais concorda com a ordem da Natureza, ou seja, a persistência em nossa existência. Aquele que tira sua própria vida é vencido por causas externas, por isso transgride a sua própria natureza, isto é, a sua própria norma de vida. Além disso, na filosofia de Spinoza, vida e liberdade estão intimamente relacionadas: “O homem livre em nada pensa menos que na morte; e a sua sabedoria não é uma meditação da morte, mas da vida” (EIV P67)¹²⁴.

Pelo que pudemos constatar através da proposição anterior, a questão da liberdade levantada na ética spinozista, ao contrário do que possa parecer a alguns, não se limita a uma resolução teórica. O conhecimento de sua potência, da força e da causa de seus afetos, conduzirá o homem à sua liberdade, não ficando esta restrita somente à sua consciência. Spinoza demonstrará que o homem tem na Razão uma força maior para a compreensão de seus afetos, e este conhecimento aprimorado é que lhe orientará para uma vida ética e livre das sujeições exteriores. O conhecimento acerca dos afetos não é a felicidade nem a liberdade, mas o maior instrumento para este fim. O conhecimento abre os olhos do homem e a compreensão o conduz à virtude.

¹²⁴ Conforme original: *Homo liberde nullâ re minùs, quàm de morte cogitat, & ejus sapientia non mortis, sed vitae meditatio est.* (SO II, p. 261).

O ser humano, na filosofia de Spinoza, não se apresenta de forma figurativa, muito pelo contrário, encontra-se inserido na Natureza como parte desta, interagindo e sendo constantemente afetado. O homem é um ser na Natureza, mas que não está pronto, aliás, jamais estará, pois é um modo desta. Há em sua volta muitas coisas que lhe são úteis e que, por isso, devem ser desejadas. Por não ser pronto ou completo, o homem deseja sua perfeição, isto é, sua salvação (*salus*). Spinoza nos diz que “o desejo é o apetite que se tem consciência”, portanto, nossa mente, a partir da Razão, julgará sobre a utilidade ou não de algo para a nossa existência. Assim, na filosofia de Spinoza, observamos claramente o caráter positivo do desejo. Aliás, o desejo pleno é a própria essência do homem, sua própria virtude, isto é, seu esforço em conservar o seu próprio ser, de persistir em sua existência. Assim, o homem, conhecendo sua potência e não determinado por forças exteriores, escolhe agir pelo conhecimento de sua natureza. Desta forma, não escolherá o pior mesmo sabendo o melhor.

Portanto, a liberdade não se restringe ao plano do conhecimento, o que poderia ser compreendido como especulativo, mas o ultrapassa. O homem efetiva-se cada vez mais pelo seu conhecimento e atua não contra a sua natureza, mas em favor dela. O fato dele não poder subtrair-se à necessidade da natureza, não o remete a um determinismo. A partir de sua compreensão como sendo ele parte deste império e da ordem necessária deste, o homem age de forma livre, mas não absoluta, pois esta só concerne a Deus. Desfaz-se aí o que muitos apontam como determinismo em Spinoza. O homem, na filosofia de Spinoza, é capaz tanto de tornar-se este ser ativo, consciente e livre, como também ser levado pelo medo deixando-se manipular e, dessa forma, tornando-se um escravo de suas paixões.

4.3 A constituição de um agir ético destituído de valores morais

Pensar uma ética sem a consideração de um princípio moral que possa servir de objeto ao seu estudo e à sua fundamentação, pode parecer contrário ao fim a que sempre se propôs esta ciência. Muitas éticas tradicionais buscam a instituição de normas e princípios que sirvam de modelo à conduta humana e seguem, a partir disso, na formulação de conceitos que legitimem tal conduta. Contrária a esta tradição, a ética spinozista demonstra seu claro empenho para a compreensão de nossas ações por meio do conhecimento da origem e da causa de nossos afetos,

excluindo qualquer intenção de legitimação de juízos de valor. A irrelevância de valores considerados como bom ou como mau como, qualitativos de nossas ações, constituirá uma ética não-normativa. Embora destaque a grandeza de alguns filósofos por terem escrito acerca da conduta humana e, através disso, instituído vários preceitos morais, Spinoza acena para a necessidade de compreensão de uma lei maior que ultrapasse qualquer outra lei, religiosa ou civil, por exemplo. Para ele, o homem deve ser compreendido de forma plena e não apenas em sua parte, ou seja, dentro de um contexto social. A investigação ou a análise do agir humano, enquanto ser social, não representa, portanto, um fator relevante ou prioritário na pesquisa deste grande filósofo, mas o conhecimento da natureza dos afetos que condicionam nossas ações é, para Spinoza, a possibilidade real de uma ética racional, consciente e efetiva. Na *Ética*, a conduta social não é mencionada com frequência, a não ser na parte IV. Mas podemos observar uma preocupação maior com o homem na busca do conhecimento de sua potência através da compreensão de seu corpo e de sua mente. Assim, exclui-se com muita clareza a intenção de Spinoza na instituição de uma ética coercitiva, imperativa e antinatural. A moral se distancia desta formulação pela irrelevância de valores, como vimos há pouco. A questão da potência humana é a questão principal da fundamentação de sua ética.

Como em toda ética racionalista, a concepção filosófica transcendente é descartada de sua fundamentação. Spinoza buscará, portanto, a compreensão da ordem da Natureza para que a ética se efetive através de normas imanentes que possibilitem a harmonia do nosso agir com esta ordem natural e geral. Esta pretensão fica muito evidente na parte V de sua obra, *Da potência, da inteligência ou da liberdade humana*, na qual Spinoza demonstra a superação das ilusões da consciência (*imagens*) através da ação de uma nova consciência reflexiva (*intuitiva*). Nesta etapa, a mente se eleva para um conhecimento mais próximo da compreensão divina, ou seja, passa a compreender que na Natureza nada existe de forma contingente, pois tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a agir de modo certo e indefinidamente. Devemos lembrar que tais normas orientadas pela Razão devem se distinguir de normas ou leis externas, por isso, não coercitiva.

Assim, a questão principal que discursaremos no momento, envolverá a viabilidade da constituição de uma ética sem imperativos morais ou princípios doutrinários. O filósofo Gilles Deleuze em sua obra *Espinoza – Filosofia Prática*,

fundamenta a exclusão do sentido moral na filosofia de Spinoza, através do que se convencionou chamar *paralelismo*. Para o filósofo, a partir do momento que Spinoza nega qualquer supremacia do corpo sobre a mente, ou desta sobre o corpo, o princípio fundamental da moral desaparece. Deleuze entende que a moral se estabelece a partir da consciência, ou seja, no momento em que a mente tenta conter as paixões pelo seu entendimento acerca do “certo” e do “errado”. Segundo ele, a moral só é possível pela consciência de tais valores sob os quais poderíamos pautar nosso agir. Neste caso, a afirmação do estabelecimento de um primado da mente sobre o corpo, a partir da formação desses valores, entraria em contradição com a simultaneidade dos afetos e das idéias, princípio basilar na filosofia de Spinoza.

O *paralelismo*, ação simultânea da mente e do corpo, nega, de acordo com Deleuze, o sentido moral da doutrina spinozista, pois à mente não seria possível qualquer comparação para a formação de uma consciência moral. A visão moral tradicional defende, ainda, a supremacia da mente sobre o corpo buscando na transcendência um ideal de perfeição a ser alcançado pelo homem.

Ainda segundo Deleuze, a natureza da consciência é tal que ela reconhece apenas os efeitos dos nossos afetos, mas ignora suas causas. Spinoza também o afirma, quando trata do conhecimento de primeiro gênero. Entretanto, a ignorância da consciência apontada pelo filósofo francês, poderia nos fazer pensar sobre uma absolvição do homem de sua possível “culpa”, ou seja, de sua responsabilidade moral, e comprometendo, desta forma, a possibilidade da efetivação de sua liberdade. Neste caso, negando a existência de uma moral em virtude de sua consciência ignorante, o homem poderia estar fadado ao determinismo. Esta ausência de liberdade, se absoluta, não caracterizaria o pensamento de Spinoza.

Deleuze declara que a consciência não é uma propriedade moral do sujeito, mas apenas a reflexão da idéia no “espírito”; ou seja, a consciência é apenas a idéia formada na mente causada por afecções do corpo, e “não a reflexão da mente sobre a idéia”. A consciência é apenas a noção do estado de nosso corpo que a mente consegue perceber. Para ele, esta consciência formada pelos efeitos das afecções em nosso corpo, gera um grande problema ao nosso conhecimento. A consciência formada a partir das dessas idéias confusas e inadequadas induz nossa mente à ilusão. Deleuze faz, então, a distinção entre duas formas ilusórias de nossa consciência: *a ilusão psicológica de liberdade e a ilusão teológica de finalidade*. A

consciência ilusória poderia causar, no primeiro caso, a falsa idéia da supremacia da mente sobre corpo; a consciência, enquanto limitada à retenção apenas dos efeitos, poderia julgar-se detentora de um comando livre sobre o corpo e, conseqüentemente, sobre os seus atos. No segundo caso, a consciência, pelo desconhecimento das causas e das essências dos afetos, poderia entender que as idéias de afecções seriam as verdadeiras causas finais e que Deus estaria por trás dessas relações de causa e efeito.

Mas vamos por etapas. Vimos que nossa consciência é capaz apenas de reconhecer efeitos desses encontros de corpos e de idéias. Neste caso, a Razão ainda não está operando em nossa mente. Esses efeitos são os afetos de alegria e de tristeza. No caso da alegria, ocorre uma composição entre corpos e idéias; já na tristeza, ocorre uma ruptura ou decomposição entre os corpos e as idéias; ao invés de uma composição de um todo mais potente, ocorre uma decomposição que determina este afeto de tristeza. Este processo de composição e decomposição nada diz acerca da compreensão de sua causa, mas apenas sobre os encontros, ou seja, sobre o que se passa em nosso corpo e sobre seu reflexo em nossa mente. É somente este o campo de ação de nossa consciência. Mesmo afetados, permanecemos ignorantes acerca das causas daquilo que nos torna infelizes. Portanto, a consciência dos nossos afetos não nos dá o conhecimento de suas causas. Como confirma Deleuze, podemos até tomar tais efeitos produzidos em nossos corpos como causas finais de uma ação exterior (ilusão psicológica de liberdade) ou mesmo aceitar a limitação de nossa consciência acerca dessas causas e proclamar a Deus o verdadeiro interventor de nossos afetos (ilusão teológica de finalidade). A consciência testemunha apenas a passagem de um estado do nosso corpo e da nossa mente para um outro estado de uma potência maior ou menor. “A consciência é puramente transitiva”, assim diz Deleuze.

Além de atribuir a limitação da consciência humana como um empecilho à fundamentação de um princípio moral na filosofia de Spinoza, Deleuze observará a irrelevância dos conceitos de “bem” e de “mal”, fazendo de Spinoza um “filósofo imoral”. Tais conceitos são irrelevantes em virtude de nada dizer sobre aquilo que se põe. Na realidade, o que se pode falar de verdadeiro refere-se apenas à relação de composição e de decomposição. Na *Ética*, Spinoza exemplifica o sentido relacional destes valores da seguinte forma: “Na verdade, uma só e a mesma coisa pode ser ao mesmo tempo boa ou má e ainda indiferente. Por exemplo, a música é boa para

o melancólico, má para o que se lamenta, mas para o surdo não é boa nem má” (EIV Praef)¹²⁵.

A compreensão do mal e do bem como algo negativo e positivo, respectivamente, dá-se apenas pela ignorância, ou seja, pela nossa consciência ignorante. A concepção de pecado, de um dever ou de um não-dever moral, ocorre apenas em virtude de nossa ignorância acerca das causas dessas relações de composição e decomposição em nosso corpo. Adão acreditou ser punido moralmente em razão deste desconhecimento; não tendo o conhecimento da natureza do seu corpo e do outro corpo (da maçã), não pôde compreender a relação destrutiva que se daria entre ambos.

Sobre o bem e o mal, Spinoza percebe apenas a existência de uma relação de conveniência: “Por bem entenderei aquilo que sabemos com certeza ser-nos útil” (EIV Def 1)¹²⁶ e “Por mal, ao contrário, aquilo que sabemos com certeza que nos impede de nos tornarmos senhores de um bem qualquer” (EIV Def 2)¹²⁷. A conveniência, ou a consciência de utilidade, se revela na potencialização do nosso corpo e da nossa mente. Assim, o bem e o mal surgem apenas como concepções particulares e não como valores absolutos. Logo, para Spinoza, não existem normas que transcendam a existência humana; por outro lado, existem certas normas da Razão que devem ser observadas pelo homem através da concepção de utilidade.

Por outro lado, em virtude da consciência humana acatar apenas os efeitos e ignorar as causas destes, o homem acaba interpretando aquilo que decompõe o seu corpo como um mal e aquilo que se harmoniza a ele como um bem. Com esta conclusão, o ser humano tende a formular juízos e leis morais. É por esta razão que a lei, moral ou social, segundo Spinoza, não traz conhecimento algum, não dá nada a conhecer. Ela apenas diz algo a respeito do que nos afeta, mas não acerca da verdade, da essência. Assim, o bem e o mal não representam valores morais, positivos ou negativos, na filosofia de Spinoza; são apenas considerações de nossa mente daquilo que nos é útil ou prejudicial à conservação do nosso ser.

Além das argumentações já apresentadas acerca desta ética desprovida de preceitos morais, o filósofo Victor Delbos utilizará a própria estrutura da *Ética* de

¹²⁵ Conforme original: *Nam una, eademque res potest eodem tempore bona, & mala, & etiam indifferens esse. Ex. gr. Musica bona est Melancholico, mala lugenti; surdo autem neque bona, neque mala.* (SO II, p. 208)

¹²⁶ Conforme original: *Per bonum id intelligam, quod certò scimus nobis esse utile.* (SO II, p. 209).

¹²⁷ Conforme original: *Per malum autem id, quod certò scimus impedire, quominùs boni alicujus simus compotes.* (SO II, p. 209).

Spinoza como uma prova explícita desta questão apontada. Segundo Delbos, o modo geométrico utilizado por Spinoza para a demonstração de sua ética, atesta a exclusão de quaisquer preceitos morais. Pelo fato da geometria lidar apenas com propriedades internas (inteligíveis), qualquer qualificação extrínseca de valor a inabilitaria. Uma ética geométrica não se pauta por conteúdos, mas sim por noções abstratas sem distinção formal de bem e de mal. A precisão geométrica não aceita relatividades ou contingências, ela é precisa, inquestionável e imanente.

A proposta de uma moral seria, ainda, um empecilho à proposta de Spinoza para a formação de um homem virtuoso. Virtude é para ele, não uma capacidade de domínio moral, mas o próprio esforço do homem em persistir em sua existência, em sua própria potência; negá-la, seria afirmar a constituição de um homem abnegado, impotente e submetido às paixões, ou seja, um homem infeliz.

4.4 A verdadeira liberdade e uma vida ética desprovida de juízos de valor

Considerando que a consciência humana é capaz apenas de reconhecer os efeitos de nossos afetos, ignorando suas causas, seríamos obrigados a afirmar que o ser humano estaria condenado ao determinismo. Contudo, esta consciência ciente dos afetos, mas ignorante de suas causas, representa apenas um estágio na escala dos gêneros do conhecimento humano. Já demonstramos anteriormente os três gêneros de conhecimento reconhecidos por Spinoza e, agora, voltaremos brevemente a eles para demonstrar a possibilidade de liberdade humana.

O primeiro gênero de conhecimento envolve as idéias inadequadas e confusas e é neste âmbito onde a consciência atua. Neste primeiro estágio, temos apenas a capacidade de captar os efeitos de corpos exteriores sobre o nosso (imagens), e através dele apenas formular idéias inadequadas. No segundo gênero de conhecimento a Razão surge com função orientadora, isto é, ela nos auxilia no discernimento das coisas. Ela será essencial na superação de nossas opiniões e ilusões formadas por nossa consciência. Portanto, será ela a responsável pela passagem deste gênero intermediário de conhecimento para o conhecimento do terceiro gênero.

Esta ordem de conhecimento é a possibilidade indicada por Spinoza para que o homem possa alcançar a sua liberdade possível. Como já observamos, a liberdade não é dada, nem o homem é essencialmente livre; deverá, sim, ser ela conquistada.

Observar a ordem da Razão é compreender claramente a lei geral da natureza; é compreender verdadeiramente as relações que o nosso corpo estabelece com outros corpos e, além disso, reconhecer aquilo que nos é útil e que nos convém. Na verdade, não podemos afirmar que este ato de compreensão se trata de uma sujeição, mas de uma “submissão” do homem a si mesmo para a manutenção de seu próprio ser. Submeter-se a si próprio não implica, portanto, em uma redenção a regras. Não há, neste caso, uma coerção externa, mas um claro entendimento de si mesmo na ordem geral da Natureza. Esta é a sua possibilidade de autonomia, a sua capacidade de construir-se, de fazer-se melhor, mais ativo e potente.

É através do desejo sem excesso, entendido como potência de vida, que homem supera o estágio passivo e encontra em si mesmo sua virtude. Spinoza compreende que o desejo é benéfico ao homem a partir do momento em que ele o motiva na busca de um conhecimento maior, ou seja, no esforço de conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento. Conseqüentemente, quanto mais compreendemos as coisas por este gênero, mais nossa mente deseja conhecer e maior será o seu contentamento, a sua alegria.

Chegamos agora ao estágio em que a mente passa a se perceber necessariamente fora de um contexto temporal, ou seja, sem a influência das causas externas. A mente quando passa a observar sua existência dentro de uma Ordem Geral da Natureza, ou seja, dentro de uma ordem eterna, abandonando todas as relações associadas ao tempo e à contingência, passa a inserir-se num contexto divino. A mente e o corpo passam a ser concebidos do ponto de vista da eternidade, logo, concebidos pela essência de Deus. A observação sob uma perspectiva eterna não é outra coisa do que não mais formar idéias a partir das imagens do corpo, isto é, o corpo passa a não ser mais considerado como objeto da idéia da mente. Essa mudança de perspectiva ocorre, portanto, quando abandonamos os pensamentos e as coisas singulares e passamos a observar sob uma perspectiva modal infinita. Queremos dizer com a expressão “modal infinita” o mesmo que Spinoza interpreta como a “face toda do universo”, ou seja, aquilo que se transforma continuamente, mas não se modifica. Assim, a mente concebida sob esta perspectiva é apta a conhecer tudo pelo terceiro gênero de conhecimento.

O conhecimento sob a perspectiva da eternidade, segundo Spinoza, desperta no homem o prazer real do conhecimento verdadeiro e faz com que, cada vez mais, ele queira conhecer através deste gênero porque, “tudo o que compreendemos pelo

terceiro gênero de conhecimento, deleitamo-nos com ele e isto com uma alegria acompanhada da idéia de Deus como causa” (EV P32)¹²⁸. Nasce, assim, o amor intelectual a Deus. Este amor provém deste estado de contentamento quando reconhecemos que ele é a causa de nossa alegria. Contemplar as coisas na perspectiva da eternidade é o mesmo que contemplar a Deus; por isso, não podemos odiá-lo, somente amá-lo.

A alegria suprema que resulta deste estado de contemplação é, nada mais nada menos, a superação do afeto enquanto paixão. É a nossa salvação. É, portanto, atributo da mente transformar um afeto, enquanto paixão, em idéia adequada, pois “não há nenhuma afecção do corpo de que nós não possamos formar um conceito claro e distinto” (EV P4)¹²⁹. Temos condição de compreender nossos afetos desde que compreendamos nossa natureza. É este o esforço da mente, segundo aponta o escólio desta mesma proposição:

[...]separar o afeto do pensamento da causa externa e associá-la a pensamentos verdadeiros. Donde resultará que não só o amor e o ódio, etc., serão destruídos (*pela proposição 2 desta parte*), mas, ainda, que os apetites e desejos, que costumam nascer de tais afetos, não poderão ter excessos (*pela proposição 61 da parte IV*)¹³⁰.

Podemos dizer que salvamo-nos quando não mais nos deixamos perturbar pelas paixões, embora estas jamais deixem de existir. Salvamo-nos quando conseguimos, enfim, nos restituir a uma vida de amor constante e eterno para com Deus, pois é isto que constitui a verdadeira felicidade. O amor intelectual a Deus corresponde, portanto, ao terceiro gênero de conhecimento pelo fato de colocarmos nossa percepção sob a perspectiva da eternidade. Passamos, assim, a contemplar a verdadeira felicidade e a nos desprender das paixões que fazem somente com que tenhamos amor pelas coisas efêmeras e fúteis.

Sobre esta liberdade conquistada, Spinoza afirma o que segue: “Se os homens nascessem livres, não formariam nenhum conceito de bem e de mal,

¹²⁸ Conforme original: *Quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, & quidem concomitante ideâ Dei, tanquam causâ.* (SO II, p. 300).

¹²⁹ Conforme original: *Nulla est Corporis affectio, cujus aliquem clarum, & distinctum non possumus formare conceptum.* (SO II, p. 282).

¹³⁰ Conforme original: *[...] ut ipse affectus à cogitatione causae externae separetur, & veris jugatur cogitationibus; ex quo fiet, ut non tantum Amor, Odium, &c. destruantur (per Prop. 2. hujus), sed ut etiam appetitûs, seu Cupiditates, quae ex tali affectu oriri solent, excessum habere nequeant (per Prop. 61. p. 4.).* (SO II, p. 283).

enquanto permanecessem livres”¹³¹ (EIV P68). Através desta proposição, podemos afirmar que a liberdade e a ética em Spinoza se fundamentam em um não-reconhecimento de valores de bem e de mal. Pelo fato da liberdade não fazer parte de nossa essência, procuramos pensar algo que poderia nos fazer merecedores de tal “prêmio”. Assim, passamos a formular conceitos que são, na verdade, apenas modos de pensar que utilizamos para explicar as coisas que imaginamos. Mesmo contrário à utilização destes vocábulos, bem e mal, Spinoza opta por mantê-los em virtude do seu intento em formar uma idéia acerca do homem. O que Spinoza entende por bem é apenas aquilo que nos é útil e por mal, aquilo que nos impede de alcançar uma perfeição maior, ou seja, aquilo que não é útil, porque contrário a nossa natureza. O conhecimento que formamos acerca do mal é, na verdade, um conhecimento inadequado, ou seja, aquele que não pode ser reconhecido pela própria natureza humana. Portanto, a mente humana se formasse apenas idéias adequadas absorveria de imediato aquilo que é essencialmente compatível à natureza humana. Poderíamos, dessa forma, ter o conhecimento do bem como aquilo que é útil a nossa própria natureza, mas não como um bem em si mesmo. Este dois conceitos ignorados por Spinoza, retratam, portanto, apenas modos do nosso pensamento através dos quais tentamos explicar as coisas. O bem e o mal são não somente relativos, como relacionais. Isto fica evidente na demonstração da proposição LXV da parte quarta onde Spinoza afirma o que segue:

O bem que impede que nós gozemos de um bem maior é, na realidade, um mal; com efeito, o bem e o mal (*como demonstramos no prefácio desta parte*) dizem-se das coisas, na medida em que as comparamos umas com as outras; e (*pela mesma razão*) um mal menor é, na realidade, um bem; por isso (*pelo colorário da proposição precedente*), sob a direção da Razão, desejaremos, por outros termos, escolheremos só um bem maior e não menor ¹³².

Esta ética não valorativa, além de ter como princípio o respeito à própria natureza humana, fazendo com que o homem se aperfeiçoe naquilo que é sua natureza, pretende a harmonia e a comunhão entre os seres humanos. A ética

¹³¹ Conforme original: *Si homines liberi nascerentur, nullum boni, & mali formarent conceptum, quamdiu liberi essent.* (SO II, p. 261).

¹³² Conforme original: *Bonum, quod impedit, quominus majore bono fruamur, est reverâ malum; malum enim, & bonum (ut in Praefat. hujus ostendimus) de rebus dicitur, quatenus easdem ad invicem comparamus, & (per eandem rationem) malum minus reverâ bonum est, quare (per Coroll. Prop. 63. hujus) ex rationis ductu bonum tantum majus, & malum minus appetemus, seu sequemur.* (SO II, p. 259).

proposta por Spinoza pretende estabelecer entre aqueles que compreendem a Ordem Geral da Natureza, relações sinceras de amizade, de amor e de honestidade.

O amor que une os homens é o amor que se dá entre aqueles que vivem sob orientação da Razão. O homem, conduzido pela Razão, só pode ser útil a outro, ou seja, só pode representar um bem a outro homem que viva sob o mesmo império. Ambos vivem de acordo com a sua própria natureza e, dessa forma, “só os homens livres são muito gratos uns para com os outros” (EIV P71)¹³³. Portanto, segundo Spinoza, os homens livres são úteis uns aos outros e se ligam uns aos outros pelo laço mais estreito de amizade e, por esta mesma razão, através do amor recíproco se esforçam por fazerem bem uns aos outros. Da mesma forma que o amor se dá entre os homens, este mesmo amor, que é um bem, buscará cada vez mais compreender aquilo que é supremo. É dessa forma que nasce o amor intelectual de Deus, ou seja, o amor eterno e perfeito. A mente humana, a partir daí, não contemplará mais nada através das afecções corpóreas, pois amará a Deus. O homem, em geral, tem consciência da eternidade de sua mente, mas acaba se deixando levar pela imaginação e confunde eternidade com duração. A mente ativa não estará mais sob o domínio da paixão, ou seja, dos afetos, por isso contemplar-se-á a si mesma. A ação pela qual a mente contempla a si mesma é acompanhada da idéia de Deus como causa, ou seja, enquanto compreendemos Deus como eterno e não como presente em ato.

O amor intelectual da mente relativamente a Deus é o mesmo amor de Deus, com que ele ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode explicar-se pela essência da mente humana, considerada do ponto de vista da eternidade; isto é, o amor intelectual da mente relativamente a Deus é parte do amor infinito com que Deus se ama a si mesmo¹³⁴ (EV P36).

A proposição acima mencionada traduz melhor o encontro do amor eterno a Deus com o amor de Deus para com os homens, transformando tudo em um só e único amor. É por esta razão que Deus, na medida em que se ama, ama os homens. A partir do momento em que alcançamos o amor divino, alcançamos enfim a

¹³³ Conforme original: *Soli homines liber erga invicem gratissimi sunt.* (SO II, p. 263).

¹³⁴ Conforme original: *Mentis Amor intellectualis erga Deum est ipse Dei Amor, quo Deus se ipsum amat, non quatenus infinitus est, sed quatenus per essentiam humanae Mentis, sub specie aeternitatis consideratam explicari potest, hoc est, Mentis erga Deum Amor intellectualis pars est infiniti amoris, quo Deus se ipsum amat.* (SO II, p. 302).

felicidade. A felicidade, como já mencionado anteriormente, não é dada, mas sim conquistada por aqueles homens que conseguem viver sob a orientação da Razão. O amor para com Deus é o bem supremo a que todos aspiram e, por esta mesma razão, não pode ser contaminado pelos afetos. O amor intelectual de Deus nasce do terceiro gênero de conhecimento, ou seja, aquele em que a mente humana não está mais sujeita aos afetos. Neste gênero mais elevado de conhecimento a mente passa a gozar de um contentamento interior e não mais permite que seja perturbada por coisas externas. Por esta razão, Spinoza declara que a felicidade consiste não em refrear os afetos, mas sim poder refrear as paixões que decorrem destes afetos. O homem, tendo o governo de suas paixões, tornar-se-á capaz de viver em equilíbrio e aprimorar a sua conduta. A ética de Spinoza permite ao homem viver de forma feliz, pois, governando o seu agir através da Razão e do conhecimento perfeito, estará livre de qualquer paixão ou servidão.

Conclusão

Podemos concluir que a ética spinozista se fundamenta num esforço de uma vivência sob a orientação da Razão, sendo que esta sempre nos aconselha a procurar o que nos é útil. Portanto, como orientadora do nosso agir, não agride ou ultraja a natureza humana, muito pelo contrário, a respeita e a preserva. A Razão utilizada como critério determinante do ser e da verdade, revela ao homem a sua própria humanidade permitindo, dessa forma, a compreensão dos afetos que lhes são inerentes e necessários à sua própria existência. Além disso, “o homem que é conduzido pela Razão”, afirma Spinoza, “não é conduzido a obedecer pelo medo” (EIV P 73 D)¹³⁵, visto que este somente o aprisiona em suas superstições, crenças e conhecimentos inadequados. A Razão, na filosofia de Spinoza, nos liberta, portanto, da ignorância das causas de nossas paixões pelo conhecimento adequado que adquirimos pela compreensão da Ordem Geral da Natureza. A ação, segundo essa ordem, coincide com o que a própria Razão nos prescreve, ou seja, os afetos de alegria que, por consequência, nos potencializa.

A pergunta “*o que pode o corpo*”, projeta o homem na construção de uma ética voltada para o conhecimento e compreensão das causas que determinam suas paixões. Torna-se, portanto, irrelevantes as questões que giram em torno de uma consciência de dever pautada sob valores de uma moral tradicional. O bem e o mal, na concepção de Spinoza, nada indicam de positivo ou negativo, visto que uma só e a mesma coisa pode ser boa e má e ainda indiferente. São, portanto, considerados valores contingentes e, em decorrência disso, não poderiam servir como fundamento na constituição de uma ética voltada para o conhecimento da origem e das causas verdadeiras de nossos afetos. O bem, na filosofia spinozista, é, simplesmente, aquilo que sabemos com certeza ser-nos útil, isto é, aquilo que nos proporciona perseverar em nosso ser. Esta concepção destrói o arquétipo de uma moral constituída por valores forjados pelo homem em virtude do seu próprio desconhecimento acerca da ordem necessária da Natureza. Dessa forma, o bem passa a ser aquilo que preserva o nosso ser, e que aumenta a nossa força de existir e de pensar, ou seja, nosso *conatus*. Por conseguinte, o desejo que nasce da Razão, quando realizado, aumenta a nossa alegria e, conseqüentemente, nossa força de pensar e de existir.

¹³⁵ Conforme original: *Homo, qui ratione ducitur, non ducitur Metu ad obtemperandum*. (SO II, p. 265).

Contrariamente, consideramos um mal aquilo que diminui a nossa força de pensar e de existir, fazendo-nos, assim, seres tristes, e, conseqüentemente, passivos. O homem vive, portanto, nesta constante busca de aperfeiçoamento de sua Razão no desejo constante de compreensão de si mesmo na ordem da Natureza.

Na ética spinozista, o homem está diante de si mesmo e sempre se confrontando com suas paixões; mas, por outro lado, como é de sua natureza, sempre procurando compreender e superar tais conflitos e alcançar sua liberdade. Advertimos, porém, que a liberdade proporcionada por uma ética destituída de preceitos morais tradicionais não pode ser compreendida como um libertarismo. O conceito de liberdade em Spinoza, no âmbito da Substância, está relacionado à ação e ao existir pela própria necessidade da natureza e não a uma livre escolha. Entretanto, no homem a liberdade se faz a partir do momento em que este passa a agir com conhecimento das causas daquilo que determina seus afetos e com a compreensão da ordem da natureza na qual está inserido. A liberdade, neste caso, se realiza tão somente através do aprimoramento do seu intelecto. Ser livre é ter consciência da causa e da origem dos nossos apetites e dos desejos que afetam a nossa mente para que possamos, assim, ser causa adequada deles.

O homem ético na filosofia de Spinoza, não elege escala alguma de valores para conduzir sua vida. No entanto, a liberdade por ele conquistada faz com que o mesmo engendre seus próprios valores como o amor, a amizade e a honestidade. São estes os valores que emanam de uma conduta ética orientada pela Razão e não o contrário, ou seja, valores pré-concebidos de uma moral comum fundadora de uma ética transcendente. Contrariando a tradição histórica que define a ética como “ciência da moral” na qual a constituição de uma ética descende de um conjunto de atitudes valoráveis, Spinoza propõe uma ética voltada para a reintegração do homem à sua própria natureza, por isso necessária e imanente. A adequação do indivíduo a valores sociais estabelece uma ética contingente e, por esta própria contingência, torna-se ineficaz, corruptível; além disso, constitui um homem passivo e triste e, por conseqüência, impotente, pois sujeito à servidão.

Não há, portanto, a legitimação de juízos de valor na ética spinozista, mas não podemos negar, como já mencionamos, a existência de valores necessários que dela se originam. Tendo Spinoza afirmado que “nada pode concordar melhor com a

natureza de uma coisa que os outros indivíduos da mesma espécie” (EIV cap. 9)¹³⁶, então, nada mais útil ao homem que o próprio homem. Não obstante, esta união dos homens será somente possível entre aqueles que se orientam pela Razão, pois estes, enquanto conseguem governar a si próprios, conservam a si e aos outros através dos valores de amizade e honestidade que fluem de sua conduta plenamente racional.

A ética normativa se pauta por valores tradicionais e contingentes. Sua normatização se faz pela validação desses preceitos, ou seja, por regras de conduta que se inspiram a partir de modelos de bom e de mau; de perfeito e imperfeito; de certo e errado etc. Ao contrário disso, a ética não-normativa, embora tome certos valores para o seu fundamento, não se obriga a normatizá-los, ou seja, tais valores não se tornam obrigatórios em sua constituição. A norma padroniza, por isso deve ter caráter coercitivo.

A ética spinozista não reconhece essa normatização, pois não há a intenção de padronização de valores. A relatividade acerca dos conceitos de bem e de mal, de perfeito e imperfeito, por exemplo, não permite instituir uma tábua de leis e normas validando tais preceitos. Contrariando a ética normativa, a ética de Spinoza distingue-se pela questão da potência humana e não e não pela instituição de regras. A potência do corpo não pode ser normatizada. Pela complexidade do nosso corpo, podemos ser afetado e afetar de diversas maneiras; e sua potência ora pode aumentar, ora pode se reduzir, conforme a potência de pensar de nossa mente. Sendo assim, a instituição de qualquer norma inviabiliza esta ética que se fundamenta na potência do corpo.

Como observamos, o homem torna-se livre a partir do momento em que passa a ter o governo sobre seus afetos ou, em outras palavras, quando compreende de forma clara e distinta os efeitos a partir de suas causas ou, ainda, quando é causa adequada daquilo que se passa com ele. Compreender com clareza a origem dos seus afetos é, também, compreender toda a Ordem Geral da Natureza; dessa forma, é compreender a si mesmo e saber escolher conscientemente entre aquilo que é útil ou não à sua própria existência, ou seja, à sua autoconservação. Sendo assim, o *conatus*, como uma força interna para existir e conservar-se na existência, é o único fundamento do agir humano, ou seja, de sua conduta ética. O

¹³⁶ Conforme original: *Nihil magis cum naturâ alicujus rei convenire potest, quàm reliqua ejusdem speciei individua.* (SO II, p. 268).

homem ético, em Spinoza, age em favor de sua própria vida tentando sempre preservá-la e, para isto, tem, necessariamente, que aumentar o seu *conatus* e, conseqüentemente, sua perfeição. A perfeição, quando relacionada ao homem, se relaciona a seu estado de alegria, e, sendo esta uma paixão, Spinoza a definirá como “a paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior” (EIII P11 S). Logo, se o homem tem uma alegria, sua potência de agir aumenta tornando-se, portanto, um ser ativo, um ser ético, virtuoso, pois sempre agirá para a manutenção de sua existência compreendendo a Ordem Geral da Natureza. Na proposição 42 que encerra a *Ética*¹³⁷, Spinoza afirma que felicidade e virtude não se distinguem e que não somos felizes, ou virtuosos, por refrearmos as paixões, mas sim por poder governá-las. Logo, a felicidade é a marca do homem livre, pois, não se sujeitando às paixões, gozará de um contentamento interior em razão de ter alcançado a melhor forma de viver para si e entre os outros.

A liberdade apresentada por Spinoza coloca o homem não diante de uma escolha voluntária (livre-arbítrio), mas diante da possibilidade de tornar-se sujeito autônomo de suas idéias e ações a partir da compreensão da causalidade interna de seu *conatus*. Dessa forma, leis e normas coercitivas, por serem contingentes e externas, não fazem parte de sua natureza, por isso, ineficazes ao aprimoramento de seu próprio ser. Portanto, o indivíduo que compreende a ordem necessária da natureza, ou seja, aquela eterna e imutável, compreende a si próprio e, desta maneira, seguirá sua ordem interna construindo, assim, sua própria liberdade e efetivando a ética que lhe é imanente.

A ética tradicional, concebida por leis e disciplinas externas e a ética spinozista, destituída de normas e de regras alheias à natureza humana, concedem ao ser humano duas possibilidades: a primeira, a de submissão e ao governo de outro; a segunda, a de submissão do homem a si próprio. Constituem-se, assim, duas formas de conduta, duas formas de ser. No primeiro caso, concebe-se um indivíduo subjugado que, em virtude de ter sua potência interna degradada, passa a ter em si um sentimento de culpa, de pecado, portanto, fortalecendo em si mesmo todo o sentimento de tirania e de transgressão. Ao contrário, na ética spinozista o homem conquista sua autonomia reconhecendo sua própria natureza e a seguindo;

¹³⁷ “A felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não gozamos dela por refrearmos as paixões, mas ao contrário, gozamos dela por podermos refrear as paixões”. (EV P42). Na versão original: *Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus, nec eâdem guademus, quia libidines coërcemus; sed contrâ quia eâdem guademus, ideò libidines coërcere possumus*. (SO II, p. 307).

seu desejo coincide com sua própria potência interna, ou seja, com o seu desejo de viver, em perseverar em sua existência. Desta forma, conhecendo a si mesmo, conhece melhor aos outros em virtude do próprio desejo comum. Segundo Spinoza, “os desejos que resultam da nossa natureza de tal maneira que só podem ser reconhecidos por ela mesma são os que se referem à mente, enquanto esta se concebe como composta de idéias adequadas.” (EIV Cap.II)¹³⁸; assim, é a Razão a condutora de nossos desejos e por isso cabe a cada um de nós observá-la. A unidade restituída através deste aprimoramento intelectual mostra ao ser humano que não existe nada mais útil ao homem do que outros homens que possam instruir uns aos outros a viver sob o domínio da Razão. Portanto, quanto mais Razão, menos ódio, menos inveja, menos paixões tristes. Dessa forma, os homens passam a se relacionar pelo laço forte da amizade, consolidando, assim, uma sociedade plenamente ética.

¹³⁸ Conforme original: *Cupiditates, quae ex nostrâ naturâ ita sequuntur, ut per ipsam solam possit intelligi, sunt illae, quae ad Mentem referuntur quatenus haec ideis adaequatis constare concipitur; [...].* (SO II, p. 266).

Referências Bibliográficas

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. Tradução da 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão da tradução e tradução de novos textos Ivone Castilho Beneditti. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

AQUINO, Jefferson Alves de. Considerações acerca do problema moral em Espinosa e Nietzsche. In: LINS, Daniel; COSTA, Sylvio de Sousa Gadelha; VERAS, Alexandre. **Nietzsche e Deleuze: Intensidade e paixão**. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2000.p. 179-190. (Coleção Outros Diálogos).

BIDNEY, David. Discussão de Joachim sobre o *Tractatus de Intellectus Emendatione* de Spinoza. **Crítica**: Revista de Filosofia, Londrina, v. 18, n. 5, p.127-156, Jan.-Mar., 2000. Trimestral. Tradução e notas de Cleide Madalena Cordeiro de Camargo, Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Gisele Cilli da Costa.

BRITO, Raimundo de Farias. O ponto culminante da philosophia dogmatica: monismo de Spinoza. In: **Cadernos Espinosanos VII**. São Paulo: UNESP, 2001. p. 9-82. ISSN 1413-6651.

CHAUÍ, Marilena. **Espinosa – Uma filosofia da liberdade**. 2. ed. São Paulo: Moderna, 1999a. (Coleção Logos)

_____. Marilena. Uma subversão filosófica: o homem e a liberdade. In: **Revista Cult**, ed. 109, 2007b. ISSN 1414707-6.

COLERUS, Jean. **A Vida de Spinoza por Colerus**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Disponível em: <<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/15139.html>> Acesso em: 25 jul. 2008.

CUSA, Nicolau. **A douta ignorancia**. Tradução, Introdução e Notas de José Maria André. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003a.

_____. **A visão de Deus**. Tradução e Introdução de José Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998b.

DELBOS, Victor. **O Espinosismo – curso proferido na Sorbone em 1912 – 1913**. Tradução de Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Deleuze: Spinoza – Cursos de 24/01/78**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Jr. Disponível em:<<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/15139.html>> Acesso em: 25 jul. 2008a.

_____. **Espinosa – Filosofia Prática**. Tradução de Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. Revisão técnica: Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes. São Paulo: Escuta, 2002b.

DESCARTES, René. **Carta – Prefácio dos Princípios da Filosofia**. Apresentação e Notas de Denis Moreau, Tradução de Homero Santiago, Revisão da Tradução de Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

ESPINOSA, B. **Pensamentos metafísicos; Tratado da correção do intelecto; Ética**. Seleção de textos Marilena de Souza Chauí; traduções Marilena de Souza Chauí...[et al.]. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. (Os Pensadores)

FRAGOSO, Emanuel A. da Rocha (Org.). **Spinoza: cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Brunschvicg e Boutroux**. Londrina: Eduel, 2004.

FERREIRA, M. Luísa Ribeiro. **A Dinâmica da Razão na Filosofia de Espinosa**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. 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.

JORDÃO, Francisco Vieira. **Espinosa - História, Salvação e Comunidade**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

MACHEREY, Pierre. **Introduction à l'Ethique de Spinoza - La réalité mentale (Parte II)**. Tradução do excerto: Maurício Rocha. Paris: PUF, 1997. Disponível em: <http://br.geocities.com/spin_filo/spin_macherey_E2_110.html> Acesso em: 27 jul. 2008.

RICOEUR, Paul. **Paul Ricoeur: o único e o singular**. “Íntegra das entrevistas Nomes de Deuses de Edmond Blattchen”. Tradução de Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: UNESP; Belém: UEPA, 2002.

REALE, Giovanni. **História da Filosofia: Antiguidade e Idade Média. – v.1**. 6. ed. São Paulo: Paulus, 1990. (Coleção filosofia)

SARAIVA, F. R. dos Santos. **Dicionário Latino-Português**. 12. ed. Rio de Janeiro: Livraria Garnier, 2006.

SPINOZA. **Spinoza Opera**. Im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften Herausgegeben von Carl Gebhardt. Heildelberg: Carl Winter, 1925; Ristampa 1972. Milano: Edição Eletônica a cura di Roberto Bombacigno e Monica Natali, 1998. 1 CD-Rom.

_____. **Correspondencia**. Introducció, traducció y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1990.

_____. **Ouvres de Spinoza**. Traduction et notes par Charles Appuhn. Paris: GF Flammarion, 2004.

_____. **Breve Tratado**. Tradução, introdução e notas de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Jan Gerard ter Reegen e Edrisi Fernandes. Fortaleza: 2008. Não publicado.

_____. **Tratado Breve**. Traducción, prólogo y notas de Atilano Domínguez. Madrid: Alianza, 1990.

SPINOZA, Benedictus de. **Ethica/Ética**. Edição bilíngüe Latim-Português. Tradução e Notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

TEIXEIRA, Lívio. **A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa**. São Paulo: UNESP, 2001.

_____. Nicolau de Cusa: Estudos dos Quatro históricos em que se desenvolveu seu pensamento e análise dos Livros I e II de *De Docta Ignorantia*. In: **Cadernos Espinosanos X**. São Paulo: UNESP, 2003. p. 19-91. ISSN 1413-6651.

_____. “Da Servidão Humana” na “Ética” de Espinosa. In: **Cadernos Espinosanos X**. São Paulo: UNESP, 2003. p. 146-155. ISSN 1413-6651.