



Universidade Estadual do Ceará - UECE
CENTRO DE HUMANIDADES-CH
Mestrado Acadêmico em Filosofia

O conatus na Filosofia de Benedictus de Spinoza

Victor César Bessa da Rocha

Fortaleza
2011

Victor César Bessa da Rocha

O conatus na Filosofia de 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. José Expedito Passos Lima

**Fortaleza
2011**

Ficha Catalográfica

Bessa, Victor César da Rocha

O *conatus* na Filosofia de Benedictus de Spinoza. – Fortaleza/CE: [s.n.], 2011

Orientador: Prof. Dr. José Expedito Passos Lima

Dissertação (Mestrado). Universidade Estadual do Ceará – Centro de Humanidades – Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia.

1. Spinoza, Benedictus de. 1632-1677 2. Filosofia

2. Ética (Filosofia)

I. Passos Lima, José Expedito.

II. Universidade Estadual do Ceará – Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia.

III. Título.

Universidade Estadual do Ceará - UECE

Mestrado Acadêmico em Filosofia

O conatus na Filosofia de Benedictus de Spinoza

Victor César Bessa da Rocha

Defesa em: ____ / ____ / ____

Conceito Obtido: _____

Nota Obtida: _____

Banca Examinadora

Prof. Dr. José Expedito Passos Lima

Profa. Dra. Marly Carvalho Soares

Profa. Dra. Maria Terezinha de Castro Callado

**Fortaleza
2011**

Agradecimentos

À Thiciane pelo amor incondicional em todos os momentos por esse longo caminho que percorremos juntos e, que sem ela nada disso seria possível.

À Dona Perpetua pelos apoios financeiros e morais por esse momento tão especial.

À Misia e o Seu Julio por perguntarem sempre se faltava muito para terminar.

Ao professor Expedito (O ILUMINADO) pelo apoio no momento em que ninguém mais acreditava.

À Liliane pela amizade e cooperação.

À Lana e ao José Carlos pelo apoio técnico e financeiro.

Ao Tio João Artur e a Oceneia pelo apoio da viagem e dos livros.

Aos meus alunos pelo incentivo, especialmente os do Colégio Maria Ester 2.

À minha coordenadora Léa Campos pelo apoio e compreensão.

À FUNCAP pelo apoio financeiro recebido.

Siglas e Abreviaturas

Nesta dissertação os textos que citamos das obras de Spinoza com traduções para o português se encontram nas Referências Bibliográficas, as citações foram feitas *ipsis litteris* ou com as alterações que julgamos necessárias.

- CM *Cogitata Metaphysica* – Pensamentos Metafísicos. CM, I,2
- E *Ethica ordine geometrico demonstrata* – Ética demonstrada na ordem geométrica. EIp3; EIVp34.
- Ep *Epistolae* – Cartas. Ep21 = Carta 21
- KV *Korte Verhandeling van God, de Mensch en deszelfs Welstand* – Breve Tratado de Deus, do homem e da Beatitude. KV I, 1,(2).
- TIE *Tractatus de Intellectus Emendatione* – Tratado da Reforma do Intelecto. TIE § 8 = *Tractatus de Intellectus Emendatione*, Parágrafo 8.
- TTP *Tractatus Theologicus Politicus* – Tratado Teológico-Político. TTP cap. 1
- TP *Tractatus Politicus* – Tratado Político. TP cap. 2

[...] o direito de toda Natureza, e, por consequência, o direito de cada indivíduo, estende-se até onde se estende o seu poder. E, como resultante, tudo o que se faz segundo as leis da Natureza, fá-lo em virtude do direito supremo da Natureza, e tanto mais direito terá quanto maior for o seu poder.

Benedictus de Spinoza,
Tractatus Politicus

Resumo

BESSA, V.C. Rocha. O *conatus* na Filosofia de Benedictus de Spinoza. 2011. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia. Centro de Humanidades. Departamento de Filosofia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2011.

O conceito de *Conatus* em Benedictus de Spinoza tem uma importância fundamental para a compreensão do agir em sua Filosofia. Esse conceito é demonstrado na Parte 3 entre as proposições 4 a 8, mas também em pequenas passagens do *Korte Verhandeling (Breve Tratado)* e na Parte 2 da *Ethica*. Nossa pesquisa identificou algo de sublime no *Conatus*, pois ele perpassa por toda a filosofia de Spinoza, de tal modo que só um estudo aprofundado em suas obras que conseguiremos perceber essa força sublime que irradia toda sua *Ethica*. Fizemos um excuro nos principais conceitos da filosofia de Spinoza, abordando, de início, a Ordem e o Método, logo em seguida, abordando os conceitos de *Causa sui*, Substância, *Natura Naturans* e *Naturata*, *Modus infinitus* e *finitus*, Corpo, Mente, Ideia, Potência e *Conatus*. Tal percurso nos levou a varias possibilidades de compressão desse conceito que se mistura com a potência, essência e existência. O *Conatus* chega a ser esquecido por alguns estudiosos por ser tão simples, mas que se revela forte e necessário para todo o entendimento do finito na *Ethica*. Inicialmente nossa via começou no *Prolegônemo* até a *Ethica* para justificar a força que esse conceito tem na Metafísica e na Política. O *conatus* é a “chave” que possibilita a busca do bem supremo na filosofia de Benedictus de Spinoza: Hipótese central do presente estudo.

Palavras-chave: *Causa sui*; Substância; Corpo; Mente e *Conatus*;

RÉSUMÉ

BESSA, V.C. Rocha. O *conatus* na Filosofia de Benedictus de Spinoza. 2011. Dissertação (Mestrado) – Curso de Mestrado Acadêmico em Filosofia. Centro de Humanidades. Departamento de Filosofia, Universidade Estadual do Ceará, Fortaleza, 2011.

Le concept de *Conatus* sur Benedictus de Spinoza a une importance fondamentale pour la compréhension de l'acte sur sa philosophie. Ce concept est démontré dans la partie 3 de la 4-8 propositions, mais aussi dans les petits passages Korte Verhandeling (Breve Tratado) et la partie 2 de *Ethica*. Notre recherche a identifié le *conatus* quelque chose de sublime, car elle imprègne toute la philosophie de Spinoza, de sorte que seule une étude approfondie de ses œuvres que nous pouvons réaliser cette force sublime qui se dégage tout au long de son *Ethica*. Nous avons fait une tournée dans les principaux concepts de la philosophie de Spinoza face, démarrez l'Ordre et de Méthode, peu de temps après, les concepts de abordandos *Causa Sui*, Substance, *Natura Naturans* et *Naturata*, Modus Infinitus et finitus, Corpus, Spirit, Idée, Potentiel et *Conatus*. Cet itinéraire nous a pris à différentes possibilités de compression du concept qui allie la puissance, essence et existence. Le *conatus* obtient d'être oublié par certains chercheurs à être si simple, mais il révèle une forte et nécessaire pour toute compréhension du fini dans l'*Ethica*. Initialement lancé sur le chemin de la *Prolegônemo* et *Ethica* pour justifier la force que ce concept a en métaphysique et politique. Le *conatus* est la « clé » laquelle il rend possible à chercher du bien suprême dans la philosophie de Benedictus du Spinoza.

Mots-clé: *Causa sui*, Substance, Corps, Esprit e *Conatus*

SUMÁRIO

Introdução _____	11
Capítulo 1 - Os rumos da ordem na filosofia de Spinoza _____	16
1.1 Spinoza e a descoberta da Filosofia _____	16
1.2 Spinoza e o cartesianismo: um excuro no Prolegômeno _____	20
1.3 A via da <i>meum ordinem</i> spinozana _____	26
Capítulo 2 - Os conceitos fundamentais da metafísica de Spinoza: Deus substância única e infinita _____	33
2.1 A <i>Ethica</i> : uma breve apresentação dos conceitos fundamentais _____	33
2.2 O princípio da <i>causa sui</i> _____	36
2.3 <i>Deo</i> e seus <i>Attribuit</i> _____	41
2.4 <i>Natura Naturans</i> e <i>Natura Naturata</i> _____	44
2.5 <i>Modus infinitus</i> e <i>finitus</i> _____	48
Capítulo 3 - O homem e seus atributos em Spinoza: Modo finito da extensão e do pensamento _____	57
3.1 Descartes e sua concepção de homem _____	58
3.2 Spinoza de Corpo e Mente _____	63
3.3 Spinoza da Ideia _____	75
Capítulo 4 - Spinoza e a força do <i>conatus</i> _____	84
4.1 A importante diferença entre <i>Affectus</i> e do <i>Affectio</i> _____	84
4.2 A relação da <i>Cupiditas</i> sobre a <i>Laetitia</i> e a <i>Tristitia</i> _____	90
4.3 <i>Conatus</i> , uma força sublime _____	92
Conclusão _____	109
Referências Bibliográficas _____	113

INTRODUÇÃO

O objetivo proposto, nesta dissertação, é o de realizar uma reflexão acerca do pensamento de Benedictus de Spinoza (1632-1677), mais precisamente sobre o conceito de *Conatus*. Tal reflexão será empreendida tendo como fontes principais, as seguintes obras de Spinoza: *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II* (Os Princípios da Filosofia de Descartes - 1663); *Cogitata Metaphysica* (1663); *Tractatus de Intellectus Emendatione* (1677); *Korte Verhandeling* (1677); *Tractatus Politicus* (1677); *Epistolae* (1677); e sua obra maior a *Ethica Ordine Geometrico Demonstrada* (1677).

O pensamento de Spinoza, a nosso ver, contribui para uma melhor compreensão do homem em seu viver, porque no seu pensamento encontramos fundamentos para a obtenção de uma sociedade justa, na qual a liberdade, como solução do conhecimento, apresentaria algumas soluções tendo como base o homem contextualizado no Todo. Isso porque, vale-se da razão como método pelo qual adquire uma maior capacidade de gerir sua vida em prol desse Todo e não contra ele.

O homem é um ser em construção, pois sua capacidade cognitiva tende a se aprimorar conforme a sua utilização em diferentes relações. Para tanto é preciso que ele tenha uma compreensão mais inteligível acerca de si mesmo e das relações do mundo ao seu redor. É nesse universo multifacetado que o homem se encontra e que Spinoza nos apresenta um conceito capaz de contribuir perfeitamente para essa percepção necessária. Trata-se do *Conatus*, ou seja, *o esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual*.

Esse conceito se apresenta de forma simples, mas se articula com os principais conceitos da sua filosofia. Esse conceito por muitas vezes passa “despercebido”, pois em nossa pesquisa identificamos que o método nessa busca da ideia verdadeira não seria possível sem o *conatus* como “mediador” nesse percurso na filosofia de Benedictus de Spinoza. É preciso demonstrar que esse conceito tem uma relação direta na construção do homem, como também na política e na construção do Estado democrático.

Para uma exposição dos principais conceitos e argumentos concernentes ao presente tema, dividimos esta dissertação em quatro capítulos. No primeiro [*Os rumos da ordem na filosofia de Spinoza*] procuramos abordar os conceitos de Ordem e Método, tendo como base o Prolegômeno que se encontra na introdução da Parte 1 do livro *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II* (Os Princípios da Filosofia de Descartes). Além disso, utilizamos o *Tractatus de Intellectus Emendatione* (1677), *Epistolae* (1677) e a *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (1677) para compreendermos a questão do *mos geometricus*, da *meum ordinem* spinozana na qual ele alicerça toda sua filosofia. Em *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II* (Os Princípios da Filosofia de Descartes), no Prefácio e no Prolegômeno, Spinoza apresenta as suas considerações sobre o método cartesiano. No *Tractatus de Intellectus Emendatione* verificamos um dinamismo e critério de verdade no processo cognitivo, indispensável à compreensão da ordem. Na *Epistolae*, Spinoza faz referência a sua *meum ordinem* por meio de seus correspondentes. Na *Ethica* se desenvolve a ordem cartesiana que, apresentada em seu título.

No segundo [*Os conceitos fundamentais da metafísica de Spinoza: Deus substância única e infinita*], expomos os conceitos fundamentais da metafísica

Spinozana como alicerce da razão de sua filosofia. Para sua construção filosófica, utilizamos a *Ethica* e o *Korte Verhandeling* (Breve Tratado), nas quais estão todos os conceitos metafísicos. Na *Ethica*, mais especificamente na Parte 1 são demonstrados os conceitos de *causa sui*, Deus, Substância, Natureza e Modos. Tais conceitos possibilitam a compreensão de “ordem” e de “razão” em Spinoza, não descuidando da apreciação das primeiras nuances do conceito de *conatus* apresentadas nas obras. No *Korte Verhandeling* (Breve Tratado) são expostas as primeiras noções de *causa sui*, Deus e Substância, que posteriormente serão aprofundadas na *Ethica*.

O terceiro [*O homem e seus atributos em Spinoza: Modo finito da extensão e do pensamento*], adentra no conceito de homem na filosofia de Descartes a fim de uma reflexão sobre os conceitos de corpo e mente que antecederam os de Spinoza. Daí podermos obter uma orientação teórica capaz de destacar a importância do *conatus* no desenvolvimento do homem em sociedade. Utilizamos, nesse excurso, o *Discurso do Método* (1637), *Meditações Metafísicas* (1641), *As paixões da alma* (1649) e *Princípios de Filosofia* (1644) de René Descartes. Realizamos um paralelo entre os conceitos de corpo/mente de Descartes e Spinoza. Ademais, apresentamos os conceitos de corpo, mente e ideia em Spinoza, demonstrados na Parte 2 da *Ethica* e no *Tractatus de Intellectus Emendatione* (1677). A concepção de natureza humana é demonstrada na Parte 2 e são abordados os conceitos de ideia, corpo e mente: algo singular em relação aos outros filósofos, uma vez que, quando pensamos em homem, imaginamos falar sobre corpo. Em primeiro momento apresenta-nos o conceito de ideia, e posteriormente aqueles de corpo e mente. Expõe também o conceito de Paralelismo, em que a ordem das coisas e a ordem das ideias são iguais e as ações humanas se baseiam nesse conceito único, que

Spinoza nos apresenta. O *Tractatus de Intellectus Emendatione* (Tratado da Reforma do Intelecto) nos demonstra que o método não busca verdade, mas é a própria verdade. Com isso, Spinoza expõe os três tipos de Ideia que o homem percebe mediante os graus de conhecimento.

No quarto e último capítulo [*Spinoza e a força do Conatus*], abordamos os aspectos mais importantes da nossa orientação em relação ao conteúdo base para a compreensão de uma reflexão sobre o *conatus*. Princípios a nossa abordagem pela diferença entre *Affectus* (afecção) e *Affectio* (afetos). Em seguida, apresentamos a relação da *Cupiditas* (desejo) sobre a *Laetitia* (alegria) e a *Tristitia* (tristeza) e sua relevância nas ações humanas, que podem ou não afetá-las. Finalmente, abordamos o conceito de *conatus* que tem suas definições constituídas nas proposições 4, 5, 6, 7 e 8 da Parte 3 da *Ethica*. No intuito de esclarecer a articulação do conceito com o homem, explicitamos as proposições e suas consequências no interior da filosofia de Spinoza. Apresentamos também o conceito de *Multitudo* que se faz presente na política, uma vez que a união de vários *conatus* individuais torna-se um *conatus* único em relação à sociedade. Tivemos como base, para sustentar essas formulações, quase todas as obras de Spinoza, a saber, *Tractatus de Intellectus Emendatione* (Tratado da Reforma do Intelecto), *Korte Verhandeling* (Breve Tratado), *Tractatus Politicus* (Tratado Político) e a *Ethica Ordine Geometrico Demonstrada*.

Em suma, a busca de articular o conhecimento como fonte de uma razão de viver, estabelecendo os nexos no agir humano, que justificamos nossa reflexão sobre o *conatus* e sobre o princípio de preservação do ser. Por conseguinte, para Spinoza, o conhecimento adequado é capaz de conduzir o homem a um estado de felicidade em sociedade. É necessário demonstrar ainda que a apreciação de uma

noção ou conceito nas obras de Spinoza impõe, de imediato, uma recorrência de conexão entre estes e os demais, ou seja, somos obrigados a recorrer, muitas vezes, a um conceito ou noção, para que percebamos o sentido que queremos apresentar. Desse modo, alcançar o sentido do conceito de *conatus* nos faz retomar a diversos outros conceitos, conforme buscamos realizar ao longo dessa pesquisa.

CAPÍTULO 1

Os rumos da ordem na filosofia de Spinoza

Para uma reflexão sobre a filosofia de Benedictus de Spinoza, tendo como questão central o *Conatus*, destacaremos, neste capítulo, os conceitos de Ordem, Método, Substância, Natureza e *Causa sui*. Para tanto consideraremos, de início, os conceitos de Ordem e Método tendo como base o *Prolegômeno* que se encontra na introdução da Parte 1 do livro *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II* (Os Princípios da Filosofia de Descartes – 1663). Consideraremos em seguida, algumas formulações presentes em outras obras de Spinoza como o *Tractatus de Intellectus Emendatione* (1677), e ainda no prefácio da Parte 3, pertencente à *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* (1677)¹.

1.1 Spinoza e a descoberta da Filosofia

O *Tractatus de Intellectus Emendatione* (*Tratado da Reforma do Intelecto*) é um escrito de caráter metodológico, como podemos inferir do seu título, e, nesse sentido, semelhante ao estilo de Descartes, que antecipou com seu *Discurso do método* a busca da verdade. Em consonância com *Discurso* de Descartes, Spinoza principia o seu tratado com uma narrativa autobiográfica em que revela a insatisfação que o conduziu à busca de um novo caminho. Se Descartes quando propos uma reforma do saber fora impelido por causa da falência das formas

¹ Cf. Benedictus de Spinoza. *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* [1677]. Trad. br. Tomaz Tadeu. São Paulo: Autêntica Editora, 2007. Nas citações utilizaremos algarismos romanos para indicar as partes e algarismos árabicos para indicar as definições (d), axiomas (a), proposições (p), corolários

anteriores de conhecimento, capazes de fundamentar uma ciência verdadeira e indubitável, Spinoza, ao contrário, estava insatisfeito, em primeiro lugar, com tudo aquilo que comumente era indentificado com o verdadeiro bem. Por isso, ele empreende a via da reforma do intelecto para assim determinar um bem que seja realmente verdadeiro e não destinado a desaparecer.

Para Spinoza, trata-se de um bem que possa ser comunicado a todos os homens e capaz de uni-los. Por conseguinte, a análise do conhecimento é, portanto, instrumento de um projeto de regeneração moral da humanidade. Daí traçadas as linhas de orientação da filosofia de Spinoza: uma reflexão orientada com base em um fim prático, ou seja, aquele de determinar o sumo bem e de educar a humanidade a fim de que um número maior de homens possa persegui-lo.

No desenvolvimento do *Tractatus*, Spinoza estabelece algumas doutrinas que, mesmo se submentendo algumas modificações, também significativas, constituíram nos seus escritos sucessecivos pontos de referência firmes para uma reflexão sobre o conhecimento e seus gêneros, sobre a definição verdadeira, sobre a verdade e a certeza. Ele apresenta no *Tractatus* um esboço com vista à preparação de uma obra de conjunto, que anunciaria todo o seu sistema: sua Filosofia.

Spinoza realiza, no início, desse escrito, uma reflexão sobre o tema do Bem e sobre algumas ações que impedem de alcançá-lo. Em seguida, ele indica três coisas que nos fazem pensar em quaisquer coisas menos no bem, a saber: as riquezas, honras e prazeres². Ele faz um percurso sobre essas três possibilidades de busca do

(c) e escólios (s), antecedidos da letra correspondente. Por exemplo, IIp11 e Ip33s1; a primeira citação diz respeito à proposição 11 da parte II e a segunda ao escólio 1 da proposição 33 da parte I.

² Benedictus de Spinoza. *Tractatus de Intellectus Emendatione* [1677]. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. 2ª ed. São Paulo. Martins Fontes, 2004, § 3 – Nam quae plerumque in vita

Bem que nos levam a uma pseudofelicidade, pois são efêmeras no que concerne ao conhecimento que nos possibilita esse Bem. Podemos, no entanto, afirmar que o importante não é saber de onde advém a felicidade ou infelicidade, mas saber que reside apenas na qualidade do objeto ao qual amamos. Se tivermos amor a uma coisa eterna e infinita, ela alimenta a alma de pura alegria, isenta de toda a tristeza; sendo isso o que todos desejam e buscam com todas as forças³.

Spinoza nos apresenta no *Tractatus* esse amor ou Bem na qual se concluirá na última proposição da *Ethica*. Para alcançarmos, teremos que atravessar com serenidade de ânimo os anos da vida com o maior número possível de outros indivíduos de modo que a união desses conhecimentos se faça na totalidade da Natureza. Daí se constituir o elemento doutrinal que dá significado filosófico a investigação do método.

O Prólogo narra a passagem de Spinoza da vida comum à vida filosófica. Trata-se da descoberta da Filosofia como Bem supremo, sendo que, para ele, consiste no conhecimento da união que a mente possui com a Natureza na sua totalidade⁴. Spinoza apresenta a filosofia com base em três características fundamentais: i) como conhecimento verdadeiro de Deus, do homem e da natureza; ii) como conhecimento que abarca necessariamente a vida, conseguida apenas valendo-se de um regime de acordo com sua exigência; iii) compreende um conjunto de ciências necessárias e úteis para o homem o fim supremo.

occurrunt, et apud homines, ut ex eorum operibus colligere licet, tanquam summum bonum aestimantur, ad ahaec tria rediguntur: divitias scilicet, honorem, atque libidinem. p.23

³ Cf. T.I.E § 10 p. 26: Sed amor erga rem aeternam, et infinitam sola laetitia pascit animum, ipsaque omnis tristitiae est expers; quod valde est desiderandum, totisque viribus quaerendum.

⁴ Citando T.I.E § 13 p. 29 : summum autem bonum est eo pervenire, ut ille cum aliis individuis, si fieri potest, tali natura fruatur. Quenam autem illa sit natura ostendemus suo loco, nimirum esse cognitionem unionis, quam mens cum tota Natura.

O nosso conhecimento deve ser dirigido e subordinado a um fim: conseguir uma “via boa”, mas o que vem a ser esse “caminho” ou “percurso”? Nada mais do que o método, sendo uma introdução à sua filosofia. Essa via não pode ser conseguida sem um corpo adequado de conhecimento, no qual Spinoza explicita como se pode obtê-lo nos parágrafos 18 a 29 do *Tractatus*. Na exposição sobre as formas do conhecimento humano, a fim de avaliar e escolher aquele gênero necessário para construção do método e da filosofia, Spinoza indica quatro gêneros com o termo *perceptio*:

- I. A percepção que temos pelo ouvir dizer ou por qualquer sinal arbitrariamente designado;
- II. A percepção que adquirimos por uma experiência vaga, isto é, uma experiência não determinada pelo entendimento; e designa-se assim só porque se dá ao acaso, e não havendo nenhum outro experimento que se lhe oponha, mantém-se para nós inabaláveis;
- III. A percepção onde a essência de uma coisa se infere de outra, embora inadequadamente;
- IV. Por último, a percepção em que uma coisa é percebida apenas mediante a sua essência, ou mediante o conhecimento da sua causa próxima⁵.

Esse conhecer tem um “caminho” a trilhar para se tornar verdadeiro, o qual é o método, Spinoza trata essa questão em três partes que encontramos nos parágrafos 30 a 49. Por conseguinte, a verdadeira reflexão sobre a definição e a natureza do método considera: como conhecimento reflexivo, o método não é um conhecimento preliminar que conduza com regras certas à aquisição da verdade; ao contrário, o método pressupõe a posse de uma ideia verdadeira dada. O método não se constitui fora da filosofia, para conduzir à mesma; é, ao contrário, uma parte da filosofia que reflete sobre si mesma para encontrar os conhecimentos e as normas que lhe permitem se desenvolver de modo mais seguro e rápido possível. Um

⁵ Cf. T.I.E § 19 p. 39.

complexo de ideias que podem se desenvolver com base em uma ideia verdadeira dada, o método é denominado como conhecimento reflexivo.

A finalidade do método é permitir à mente atingir com segurança e rapidez a representação adequada da natureza, ou seja, da totalidade das coisas existentes, ou ainda, constitui a via das causas adequadas de que a mente precisa para construir o modelo teórico da realidade no seu todo, que se denomina Filosofia. O *Tractatus* projeta uma doutrina do método em três partes:

- a) Distinguir e separar a ideia verdadeira de todas as outras percepções da mente de modo que esta possa ser defendida e preservada daquelas inadequadas e falsas; fornecer as regras a fim de que as coisas ainda desconhecidas sejam conhecidas segundo as normas da ideia verdadeira dada;
- b) Nossa parte pode-se também encontrar as regras da definição e a descrição da natureza e das propriedades do intelecto;
- c) Construir uma ordem na investigação filosófica a fim de que a mente não seja consumidas pelas coisas inúteis⁶.

O método é aprofundado por Spinoza como um conhecimento reflexivo e progressivo que se aperfeiçoa conforme a mente imprima novas ideias.

1.2 Spinoza e o cartesianismo: um excuroso no Prolegômeno

No prefácio do *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II* (Os Princípios da Filosofia de Descartes – 1663), Meyer tem a incumbência de cuidar de sua apresentação e o faz de maneira singular, pois, sem a menor dúvida é o documento que nos permite melhor avaliar as relações entre o spinozismo e o cartesianismo, em especial, no que concerne à questão central, a saber a do método apropriado à Filosofia.

⁶ Cf. Cf. T.I.E § 49 p. 50

René Descartes, ao final das Respostas às Segundas Objeções, reconhece uma dupla maneira conclusiva; uma por análise, que apresenta a verdadeira via pela qual uma coisa foi descoberta metodicamente e de modo *a priori*⁷; a outra por síntese, que utiliza uma longa série de definições, petições, axiomas, teoremas e problemas, para demonstrar, de imediato, se algo dos consequentes for negado, que isso está contido nos antecedentes, e assim forçar o assentimento do leitor, por repugnante e pertinaz que seja⁸. A importância da análise e da síntese na filosofia de Descartes na qual apenas supõe, não prova, ser a mente uma substância absolutamente pensante. Spinoza vai além, estabelecendo por certo haver na natureza das coisas a essência da mente humana e que não há limites sobre o pensamento e a extensão, explicando através dos axiomas, demonstrando as proposições e demais conclusões.

No Prolegômeno, Spinoza apresenta os seus primeiros passos rumos aos princípios da filosofia cartesiana à maneira geométrica. Por ser um texto retórico, exige do leitor uma desenvoltura em relação a alguns aspectos, tais como diferenciar certos conceitos da sua filosofia sobre a filosofia de Descartes. Em tal obra, a impressão retórica transparece como também na determinação do tema, apresentando-se como matéria hábil ao julgamento. Ademais reconhecemos a forma diferente de escrever, pois não se assemelha nem a do *Tractatus Theologicus Politicus* (1670) nem a do *Tractatus Politicus* (1677), por se tratarem de livros que permitem um acesso fácil aos não-filósofos. Já a leitura do Prolegômeno exige,

⁷ Benedictus de Spinoza. *Les Principes de la Philosophie de Descartes* [1663]. Trad. fr. Roland Cailliois. Paris: Gallimard, 1954, p.65 – qui montre la vraie voie par laquelle une chose a été méthodiquement inventée et comme a priori.

⁸ Ibidem p.65 – qui utilise une longue suite de définitions, de demandes, d'axiomes, de théories et de problèmes, susceptible de faire voir, si on ne lui en nie quelques conséquences, qu'ils étaient contenus dans leurs antécédents, et qu' ainsi elle arrache son consentement au lecteur, si obstine eet opiniâtre soit-il.

porém, um conhecimento prévio de Descartes e de seu método a fim de uma abordagem filosófica dos conceitos, e daquilo que Spinoza propõe em sua filosofia. Com o Prolegômeno principiaremos, portanto, a compreender o que seja “ordem” e “método” e certas diferenças entre o cartesianismo de Descartes e o de Spinoza.

Em tal obra transparece uma ordem universal que contorna a da vida, a da Natureza e a do conhecimento, reafirmadas no *Tractatus de Intellectus Emendatione* (Tratado da Reforma do Intelecto). Ademais, demonstra uma busca natural pela verdade por meio da ideia verdadeira, valendo-se do método. Essa ordem geométrica, presente naquele momento histórico-filosófico, era a busca da verdade e, nessa “sede”, Descartes se destacou com seu método nas investigações das coisas.

O Prolegômeno de Spinoza nos apresenta, logo de início, o percurso de investigação a ser seguido: “1º) Rejeitar todos os preconceitos; 2º) Encontrar os fundamentos sobre os quais pode-se construir todo o edifício; 3º) Descobrir a causa do erro e 4º) Conhecer tudo clara e distintamente.”⁹ Com base nesse método, e utilizando-se da matemática, chega-se à verdade. Spinoza se utilizou, entretanto, da geometria euclidiana, mas com suas peculiaridades. A ordem geométrica é uma ordem dedutiva, pois através das três formas de conhecimento que ele nos apresentou, a ordem opera mediante deduções que ascendem do mais simples ao mais complexo.

No procedimento de Descartes, o mais simples instrumento da ordem é o conhecimento da própria existência, em virtude de que o *Cogito* é apropriadamente

⁹ PPC p.70 – “1º De rejeter tous les préjugés; 2º De trouver des fondementes sur lesquels on puisse construire tout l’édifice; 3º De découvrir la cause de l’erreur; 4º De connaître toute chose clairement et distinctement.”

designado no Prolegômeno pelo título de “fundamento de toda ciência”¹⁰. Sendo essa ciência explicitada no escólio da quarta proposição¹¹, de *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II* (Os Princípios da Filosofia de Descartes), situado exatamente entre o fim da demonstração do *Cogito* e os primeiros passos que já pressupõe demonstrado, fornece uma espécie de definição que se caracteriza por todas as coisas deduzidas, valendo-se de princípios duros e que se tornam tão certos como os princípios. A ordem geométrica é uma ordem dedutiva, ou seja, opera mediante deduções que ascendem do mais simples ao mais complexo.

Nesse momento poderíamos pensar que Spinoza iria modificar o cartesianismo, mas isso não ocorre, pois ele não pretendia criar nada novo, mas “retomar” aquilo que reconhecia ser preciso aprimorar para o cartesianismo se “moldar” à sua própria ordem. De fato, trechos das obras spinozanas fazem alusões ao *nostra methodus*¹² ou *noster ordo*¹³, que se distingue da filosofia de Descartes. Spinoza é fiel ao spinozismo exatamente porque é fiel ao cartesianismo. Se não o fosse, a ordem spinozana cairia por terra sem um respeito pela filosofia cartesiana.

O Prolegômeno nos ensina a eliminar os prejuízos, distinguir o verdadeiro do falso, interpretar clara e distintamente, pois fundamentará as definições e axiomas da Parte 1 dos *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II* (Os

¹⁰ PPC p.72: “Qu’il ne puisse y avoir d’ autre fondement des sciences que celui-là, ce qui précèdele montre avec une clarté suffisante et plus que suffisante, puisque tout le reste peut être révoqué em doute sans peine, mais que ce fait ne peut l’être en aucune façon”.

¹¹ Spinoza sustenta no PPC p.70: “Après ces considérations, j’ai decide de placer ici, dans l’ordre, les principes qui nous sont maintenant nécessaires pour aller plus loin et de les mettre au nombre dès axiomes; attendu que Descartes les propose comme dès axiomes à la fin de sa *Réponse aux Deuxièmes Objections* et que je ne veux pas être plus rigoureux que lui-même. Toutefois, pou ne pas m’écarter de l’ordre siuvi au début, je vais m’appliquer à les rendre le plus clair possible et à montrer comment ils dépendent l’um de l’autre et dépendent tous de ce príncipe: *je suis pensant*, ou s’accordent avec lui par l’évidence et la raison. p. 83

¹² Benedictus de Spinoza. *Tractatus de Intellectus Emendatione* [1677]. Tradução, introdução e notas de Lívio Teixeira. 2ª ed. São Paulo. Martins Fontes, 2004, § 106 p.88, Ellp40s1 p.133 e PPC II, prop. 6, esc.p.119.

¹³ EIVp18s – São ditames da razão que me tinha a proposto a mostrar brevemente, aqui, antes de começar a demonstrá-los por meio de uma ordem mais meticulosa. p.287

Princípios da Filosofia de Descartes: um texto ao mesmo tempo narrado historicamente e de consideração lógica. Trata-se de uma articulação não muito diferente daquela encontrada, por exemplo, no *Discurso do método* (1637). Isso expressa uma carga histórica do próprio eu cartesiano e de uma lógica também encontrada no *Tractatus de Intellectus Emendatione* (Tratado da Reforma do Intelecto) que se apresenta com um ensino da experiência, distinguindo a ideia verdadeira das demais, e concluindo com um tratamento das regras da definição.

A compreensão do Prolegômeno é relevante para identificar os “defeitos” ou as questões fundamentais que impelem Spinoza a realizar uma harmonização no seu cartesianismo. Ademais não seria possível estudar a sua filosofia sem antes realizar tal leitura. Trata-se de um escrito fora dos padrões geométricos, mas sem deixar de ser logicamente relevante. Tudo foi, porém, modificado não aleatoriamente, mas objetivando a ser visto sob o ângulo da ordenação geral de sua filosofia. Não bastava expor sucintamente o que Descartes propusera analiticamente, uma vez que não se podia perder de vista o essencial da filosofia cartesiana. Tudo precisava passar por um ajustamento e, desse modo, ganhar um teor renovado. Daí resultar o *meus ordo*¹⁴.

Os ajustes impostos por Spinoza ao *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II* (Os Princípios da Filosofia de Descartes) subvertem a concepção cartesiana de metafísica bem como a unidade entre a metafísica e a

¹⁴ Marilena Chauí nos destaca bem essa importância em *A nervura do real*: “interessa-nos perceber que *meum ordinem* significa respeitar até as últimas consequências o papel da *ratio*, a proporção contínua como condição de inteligibilidade tanto da análise como na síntese”. Segundo Chauí: “a mudança operada por Espinosa não concerne à análise e à síntese, mas à ordem”. “A questão aqui é a não-reversibilidade entre análise e síntese nas *Meditações*, em virtude da incompreensibilidade do infinito, suprime a proporção imprescindível à ordenação rigorosa”. CHAUI, Marilena de Souza. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.p. 357 a 359.

filosofia primeira. Spinoza teria realizado “em quinze dias”¹⁵, conforme declara as cartas de Meyer e de Oldenburg, indicando ser assim um possuidor da *mea philosophia*¹⁶. Se Spinoza desviou o texto de René Descartes, e o fez acompanhado de um apêndice sobre os temas obscuros da metafísica, foi porque suas ideias orientaram a sua redação do comentário da obra cartesiana e a crítica à metafísica escolástico-cartesiana. Ora o que fez Spinoza no Prolegômeno à filosofia de Descartes? Ele inicia transformando o percurso metódico-metafísico da dúvida e de seus dois primeiros resultados, ou seja, a chegada ao *Cogito* e a prova da existência de Deus:

Antes que abordemos as proposições mesmas e suas demonstrações, pareceu bom, no que antecede, sucintamente pôr diante dos olhos por que Descartes duvidou de tudo, por qual via estabeleceu os sólidos fundamentos das ciências e, finalmente, por quais meios libertou-se de todas as dúvidas; tudo o que de fato teríamos reduzido à ordem matemática se não julgássemos que a prolixidade, requerida para apresentá-lo, impede que tudo isso, que deve ser visto com um só olhar, como em uma pintura, fosse devidamente inteligível¹⁷.

¹⁵ Na carta 15 a Meyer, Spinoza insiste em que o amigo enfatize a brevidade do tempo de redação da primeira parte do comentário para que não se atribuam a Descartes enganos que seu comentador possa ter cometido, nem se exija do comentador a precisão conceitual que seria de exigir de um trabalho demorado (Benedictus de Spinoza. *Correspondance* [1677] trad fr. Maxime Rovere. GF Flammarion P.118.). Cf. Ep - Na carta 14 a Oldenburg, Spinoza volta a enfatizar que escreveu a primeira parte do comentário em apenas duas semanas. p.114

¹⁶ Marilena Chauí comenta na parte 2 de a nervura do real que: “Na carta a Oldenburg, ele menciona escritos que expõem sua próprias opiniões, exatamente aqueles que gostaria de publicar sob o patrocínio de alguma figura eminente de seu país. A crermos nos trabalhos historiográficos mais recentes, as “outras coisas minhas” de que fala a Carta 13 seriam a *Korte Verhandeling* e o *De emendatione*, em preparação. Como neste último Spinoza se refere a um outro tratado contendo a *mea philosophia*, podemos supor que se trate tanto da *KV* como de uma obra em curso, que será a *Ethica*. De todo, pela historiografia mais recente, podemos considerar que, no final de 1662 e início de 1663 data da publicação dos *PPC/CM*, Spinoza já traduziu do holandês para o hebraico dos panfletos quacres de Margaret Fell, já iniciou a composição do *TIE*, já redigiu a *KV* e a primeira parte da “Ética em três partes”, que iria se tornar a *Ethica*. Assim sendo, não se pode continuar a supor que os *PPC* sejam um comentário no qual Spinoza não tomaria posição face a Descartes nem que os *CM* sejam uma obra cartesiana de crítica escolástica. Não são textos de um aprendiz e sim, no caso dos *PPC*, de um professor de filosofia e, no dos *CM*, de um filósofo que já possui obra própria. p.348 a 354

¹⁷ De acordo com o *PPC I*, Prolegômeno p.70 – Avant d'aborder les propositions elles-mêmes et leurs démonstrations, il a paru bon d'exposer brièvement pourquoi Descartes a douté de tout, quelle voie l'a conduit aux fondements stable des sciences et enfin comment il s'est délivré de tous ses doutes. Nous aurions adopté l'ordre mathématique, si nous n'avions pense que l'inévitable prolixité de ce genre d'exposition empêcherait qu'on ne saisisse bien tout d'une seule vue comme sur un tableau.

Sendo leal a Descartes, Spinoza considera que, ao término de um trajeto analítico-dedutivo, a intuição intelectual deve oferecer o nexos completo de razões e ideias e sua ordem geral, permitindo assim um ato único de contemplação (*uno obtutu*), ou seja, de ver tudo como sistema de relações internamente articuladas que tomamos com exemplo a *Ethica*. Toda essa “estrutura” que realizou, foi de forma pensada e não aleatória ou simplesmente criticando Descartes como outros, mas apresentou uma própria filosofia que influencia até hoje conceitos importantes na filosofia.

Desde o Prolegômeno, as dificuldades cartesianas serão resolvidas à medida que Spinoza reordena a ordem das razões de Descartes. Todavia, Spinoza respeita inteiramente a via analítica das *Meditações Metafísicas* (1641) como a via da descoberta dos princípios da Filosofia, mas assinala esta via de maneira a fazer que ela venha a ser fundada quando reintegrada à via sintética, que será iniciada logo a seguir em sua *meum ordinem*.

1.3 A via da *meum ordinem* spinozana

Na carta 15 a Meyer, Spinoza afirma querer que se destaque aos leitores o fato de demonstrar muitas coisas de maneira diferente daquela de Descartes, *não para corrigir Descartes*, mas *para melhor conservar sua própria ordem e não aumentar em demasia o número de axiomas*. Pela mesma *razão demonstra muitas coisas que Descartes avança sem nenhuma demonstração*, e acrescenta outras que *Descartes omitiu*¹⁸. Logo, um estudioso atento à obra perceberá que no *Tractatus de*

¹⁸ Benedictus de Spinoza. *Correspondance* [1677]. Trad. fr. de Maxime Rovere. Paris: Flammarion, 2010: *Ep. XV* – (...) par moi autrement qu'elles ne le sont par Descartes, non pour corriger celui-ci, mais pour mieux conserver l'ordre que j'ai choisi, et ne augmenter le nombre des axiomes; pour même

Intellectus Emendatione (Tratado da Reforma do Intelecto) há de se compreender o que significa alterar a ordem demonstrativa. O verdadeiro método é o caminho para que a própria verdade ou as essências objetivas das coisas ou ideias sejam buscadas na devida ordem¹⁹.

Para que nessa devida ordem todas as ideias se concatenem e se unam, é preciso que a razão postule que investiguemos se existe algum Ser que seja a causa de todas as coisas, a fim de que sua essência objetiva seja também a causa de todas as nossas ideias²⁰. Ademais, sabemos que a dúvida sempre nasce do fato de serem as coisas investigadas sem ordem²¹. Compreendemos que tanto em Descartes quanto em Spinoza são indispensáveis o uso da ordem para chegarmos à verdade, não obstante as diferenças continuam sobre a mesma orientação na qual a ordem é tudo juntamente com o método.

Há uma ordem que se processa e se constrói em obediência a normas, regras e preceitos que já começaram a se apresentar no Prolegômeno a qual percorre toda

raison j'ai dû démontree de nombreuses propositions que Descartes pose simplement sans les démonter, et j'ai dû aussi ajouter des choses qu'il a omises. p.118

¹⁹ Benedictus de Spinoza. *Tratado da Reforma do Entendimento* [1677]. Trad. Port. Lisboa: Edições 70. § 36 p.42: Cum itaque veritas nullo egeat signo, sed sufficiat habere essentias rerum objetivas, aut, quod vera non est Methodus signum veritatis quaerere post acquisitionem idearum; sed quod vera methodus est via, ut ipsa veritas, aut essentiae objectivae rerum, aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine.

²⁰ Cf. T.I.E § 99 – No tocante à ordem, e para que todas as nossas percepções se ordenem e unifiquem, exige-se que, logo que seja possível — e a razão o postule — investiguemos se porventura existe algum Ser, — e qual é — que seja a causa de todas as coisas, a fim de que sua essência objectiva seja, por sua vez, a causa de todas as nossas ideias: então, como dissemos, a nossa mente reproduzirá perfeitamente a Natureza, pois lhe possuirá objectivamente a essência, a ordem e a união. Donde podemos ver que nos é necessário, antes de tudo, deduzir todas as nossas ideias de coisas físicas, ou seja, de seres reais, progredindo, sempre que possível, segundo a série das causas, de um ser real, e isto sem passar por abstrações e universais, quer para deles deduzir algo de real, quer para os deduzir de algo real: de um e de outro modo se interrompe o verdadeiro progresso do entendimento. (Ibidem, p.84)

²¹ Segundo com o T.I.E § 80 – Além disso, se alguém procede correctamente na investigação do que primeiro se deve investigar, sem interrupções no encadeamento das coisas, e sabe como as questões se devem determinar, antes de se dispor a resolvê-las, jamais terá senão ideias certíssimas, isto é, ideias claras e distintas: com defeito, a dúvida nada mais é do que a suspensão do espírito acerca de alguma afirmação ou negação se não ocorresse algo que, por desconhecido, torna necessariamente imperfeito o conhecimento da coisa. Donde se conclui que a dúvida sempre procede do estudo desordenado das coisas. (Ibidem, p.84)

a sua obra. Tendo a razão como ordem e como a causa é determinante na ontologia spinozana, torna-se evidente que o verdadeiro saber é uma causa e essa se faz a causa adequada como critério de conhecimento verdadeiro. Spinoza em sua filosofia deixa claro que tudo o que existe tem uma causa e razão e que, em última instância, é Deus. Neste momento, se pretendemos conhecer a linha que liga cada modo à Substância, objetivo esse que poucos se atrevem e que pouquíssimos alcançaram, abre-se assim uma possibilidade de realização menos árdua: a de se compreender pelas causas ou razões, exercício essencial do método spinozano.

O que é Conhecer no âmbito do entendimento em Spinoza? É localizar as causas, pois a ordem do conhecimento é a ordem das causas. Traçando ao mesmo tempo um dinamismo e o critério de verdade do processo cognitivo, podemos registrar no *Tractatus de Intellectus Emendatione (Tratado da Reforma do Intelecto)*, que o fim do conhecimento é ter ideias claras e distintas e reconduzi-las a uma só, da qual todas derivam²². Tal exigência é também mantida na *Ethica*. Os erros ocorridos no cognitivo devem-se à falta de concordância com a ordem. Todavia devemos partir de Deus como *causa sui* e dele deduzirmos tudo o quanto existe, seguindo o nexos causal que estrutura a Natureza²³. Se deixamos de lado esta disposição entraremos em contradição.

Possuímos ideias claras e distintas de algo quando a apreendemos, seja pela essência seja pela causa. No primeiro caso só se aplica a Deus que é causa de si. O conhecimento das coisas está definitivamente inerente às causas que as

²² Segundo o T.I.E § 91 p.80: “Passando agora, por fim, à Segunda Parte deste Método, vou propor, em primeiro lugar, o objectivo deste método e, seguidamente, os meios de o atingir. O objectivo é ter ideias claras e distintas, quer dizer, ideias provindas da pura mente, e não de fortuitos movimentos do corpo. Depois, reduzindo todas as ideias a uma só, tentaremos concatená-las de tal forma que a nossa mente, na medida da sua capacidade, reproduza objectivamente a estrutura formal da natureza, na totalidade e nas suas partes”.

²³ De acordo com o EI1p10s p.93: “(...) Com efeito, todos reconhecem que Deus é a única causa de todas as coisas, tanto da sua existência quanto na essência”.

produziram. *Na verdade, o conhecimento do efeito não é mais do que a aquisição de um conhecimento mais perfeito da causa*²⁴. A causa é uma razão inteligente, um verdadeiro princípio de compreensão. Traçando uma perfeita lógica nas etapas de um processo gradativo, podemos chegar a minimizar os erros dessa caminhada. A sensibilidade é um esforço trabalhado por uma inteligibilidade que o ajuda e anula. Por isso, na Parte 5 da *Ethica*, Spinoza destaca o caminho percorrido pelo homem livre que segue saindo do caos para a ordem, isto é, compreendendo a atuação recíproca das causas. *Como a mente compreende que todas as coisas são necessárias (...), e que são determinadas a existir e a operar em virtude de uma concatenação infinita de causas*²⁵.

O caminho percorrido, da qual fala Spinoza, é o método geométrico inspirado na obra grega *Os Elementa*²⁶ de Euclides. Spinoza aproveitou o processo genético, o construtivismo e a dedução. Esta semelhança do matemático grego destaca a síntese com base nas totalidades, cuja construção busca descrever. A comprovação é feita com a *Ethica*, posta a ideia fundante — *Causa sui*/Substância/Deus/Natureza

²⁴ De acordo com T.I.E § 92 p.80: *Nam revera cognitio effectus nihil aliud est, quam perfectiorem causae cognitorem acquirere.*

²⁵ Segundo o EVp6d p.375: *Mens res omnes necessárias esse intelligit, et infinito causarum nexu determinari ad existendum et operandum.*

²⁶ É um tratado matemático e geométrico de 13 livros escritos pelo matemático grego Euclides em Alexandria por volta de 300 a.C. Esse tratado engloba uma coleção de definições, postulados (axiomas), proposições (teoremas e construções) e provas matemáticas das proposições. Os treze livros cobrem a geometria euclidiana e a versão grega antiga da teoria dos números elementares. Parece que Euclides pretendia reunir três grandes descobertas do seu tempo: a teoria das proporções de Eudoxo (Livro V), a teoria dos irracionais de Teeteto e a teoria dos cinco sólidos regulares, que ocupava um lugar importante na cosmologia de Platão. Foram revisitados com objetivo de com eles se ler a escrita divina, impressa no mundo em caracteres geométricos. A geometria é aplicada à física. O mundo ganha credibilidade quando descrito matematicamente, transformando-se em uma rede de relações que se descobre a partir de uma estrutura fundante. Das definições, axiomas e postulados originais, decorrem dedutivamente as proposições e os escólios com que o real se tece. Grifo nosso.

—, e dela buscando deduzir tudo. *O recurso experiência é contingente, pois não conduz à essência das coisas*²⁷, sendo seu papel meramente comprovativo.

No prefácio de *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II* (Os Princípios da Filosofia de Descartes), o método cartesiano é classificado como sintético e aproximado às matemáticas. Com uma dedução lógica, nunca se valendo da sedução, impõe-se a todos sem o peso dos argumentos racionais. O método geométrico faz a mente humana derivar ideias com base em ideias, para além da autodisciplina que lhe exige, resguardando-nos da dúvida e das inquietações pessoais. O *mos geometricus* spinozano guia-nos em um processo adequado à abordagem das questões metafísicas: outro ponto de divergência com Descartes.

Nossa compreensão de como devemos percorrer em um dado raciocínio, tem como base a amplitude do *mos geometricus*, facilitando-nos nossa adesão. Tal síntese conduz das causas aos efeitos. Trata-se, portanto, de um excelente método de exposição e como tal aplica-se privilegiadamente à geometria. Todavia, esse método é mais do que ensinar, pretende nos convencer. Seu objetivo é legitimar o encadeamento das intuições fundantes, nada nos dizendo quanto ao processo que as conduziu.

Podemos encontrar vários elementos importantes sobre o Método no Prefácio de *Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae pars I et II* (Os Princípios da Filosofia de Descartes) de L. Meyer, no Apêndice da Parte 1 da *Ethica*, no escólio 1 da prop. 40 da Parte 2, no Prefácio da parte 3, nos caps. VI e VII do *Tractatus*

²⁷ De acordo com a Ep. X a Simão de Vries p.88: Tu me demandes si nous dépendons de l'expérience pour savior si la définition d'un attribut quelconque est vraie. À cela, jê répons que nous ne dépendons jamais de l'expérience, sauf pour ce qu' on ne peut pas conclure de la définition d' un chose, comme par exemple l'existence des modes. En effet, celle-ci ne peut se conclure de la definition de la chose. (...) En effet, l'expérience n'enseigne l'essence d'aucune chose. (...) Et donc, comme l'existence des attributs ne diffère pas de leur essence, aucune expérience ne pourra nous faire saisir.

Theologicus Politicus (1670), nas *Epistolae* (1677) XXXVII a Bouwemeester e LX a Tschirnhaus e principalmente *Tractatus de Intellectus Emendatione* (1677) em que o caráter é abrangente e não exclusivamente propedêutico do método.

O método não busca a luz da verdade, mas a própria verdade. Por certo, ela afeta a si mesma com tal força que torna insignificante as objeções dos cépticos²⁸. Conhecer não é saber apenas as propriedades das coisas, mas sim ligá-las em uma concatenação, em uma ordem. Nosso ponto de partida são as ideias adequadas²⁹, às quais nenhum homem “sano” pode fugir. Entre elas estão aquelas que fundamentam o princípio da imutabilidade da Substância, da sua autonomia e totalidade do sistema.

Em Spinoza, a Substância não é uma abstração, pois existe em si mesma, exaurindo o real e produzindo a ordem que o rege. A ordem demonstrada da *Ethica* é o seu reflexo, sendo a tentativa de acompanhar em pensamento o ritmo da produção necessária do ser. O método não precede o conhecimento, mas lhe é simultâneo. Provando, desse modo que o pensamento e realidade se confundem na estrutura básica e no desenrolar geométrico do processo cognitivo.

As coisas sendo “ordenadas” revelam que são comparáveis às ordens geométricas. A realidade, tal como a geometria, tem um desenvolvimento construtivo. Conhecemos ambas dedutivamente, mas se separam nas suas diferenças ontológicas. A filosofia como discurso que revela o Ser usa o método geométrico como seu instrumento privilegiado e exclusivo. A *Ethica* investiga a fundo a temática de *Deus sive natura*, fazendo dela decorrer todas as questões filosóficas

²⁸ Cf. T.I.E § 36, 47 e 48. p.42 e 48.

²⁹ Conforme o T.I.E § 85 p.78: At ideam veram simplicem esse ostendimus, aut ex simplicibus compositam, et quae ostenti, quomodo et cur aliquid sit aut factum sit, et quod ipsius effectus objectivi in anima procedent ad rationem formalitatis ipsius objecti.

sobre as quais nos são apresentadas nas cinco partes: problemas metafísicos, gnosiológicos, políticos e éticos.

Identificar o método, que orienta a *Ethica*, não diminui a dificuldade da sua leitura. Por certo a saída pelo *mos geometricus* representa a consciência da concomitância de um Ser que se constrói e de um Ser que se revela. Todavia, tal identificação é óbvia para Spinoza, e só progressivamente se torna compreensível a um leitor comum. O método geométrico acompanha o desenrolar do Ser, a sua produção. Sendo o objetivo da *Ethica*, tornar clara a racionalidade do real e a sua consequente inteligibilidade. Desse modo, o método possibilita-nos o conhecimento do real, e termina se transformando em um autoconhecimento. O seu segredo está na aprendizagem daquilo que já possuímos, ou seja, a utilização dos poderes na mente.

Não podemos sustentar, porém, que Spinoza se mostre convicto da bondade do método geométrico para exposição da filosofia. Ele considera o método, às vezes, como algo muito prolixo, ou pensa igualmente que imponha seu uso para demonstrações desordenadas. Daí buscar esclarecer os defeitos do método respondendo, de forma clara, como ocorre nos argumentos presentes no apêndice da Parte 4. Nem sempre, portanto, Spinoza compartilha sem reservas do entusiasmo de Meyer em relação à exposição geométrica da Filosofia.

CAPÍTULO 2

Os conceitos fundamentais da metafísica de Spinoza: Deus substância única e infinita

Para a compreensão da filosofia de Spinoza é preciso uma abordagem de alguns conceitos pertencentes a sua principal obra, *Ethica*, pois são importantes para a compreensão da estrutura de sua filosofia. Ademais, o domínio desses conceitos é essencial para uma reflexão sobre o *Conatus*. Daí a necessidade de um tratamento sobre os seguintes conceitos: o princípio da *causa sui*, *Deo* e seus *Attribuit*, *Natura Naturans*, *Natura Naturata*, *Modus infinitus* e *finitus*. Com eles teremos pressupostos teóricos para obtenção do conhecimento filosófico proposto por Spinoza.

2.1 A *Ethica*: breve apresentação dos conceitos fundamentais

A abordagem sobre a Ordem e o Método forneceu aqui subsídios para o esclarecimento dos seguintes questões: o que seria essa Ordem em Spinoza? O que seria esse movimento no tocante à concatenação da ideia fundante, ou seja, “Deus” como *Causa sui*? A leitura dos escritos de Spinoza nos remete à busca da verdade na compreensão do Todo. O seu método geométrico foi utilizado como caminho, porque somente ele e em concordância com o mesmo, teria as propriedades necessárias para obtermos êxito em sua filosofia e em suas leituras a partir da *Ethica*. Com base nesse pressuposto é possível abordagem dos conceitos que orientarão a reflexão sobre a *Causa sui*, a *Substância*, os *Modos Infinitos* e *Finitos* e, em particular, sobre o *Conatus*.

Como já ocorria no *Korte Verhandeling (Breve Tratado)*, a *Ethica* compreende a filosofia como um todo: desde a metafísica à moral, a ponto de Spinoza, reportando-se a ela utilizar-se, de forma geral, do termo filosofia. Nesse sentido a *Ethica* tem por demonstração uma divisão em cinco partes, cada uma corresponde a um domínio da Filosofia: a primeira parte corresponde à metafísica; a segunda sobre do conhecimento; a terceira ao estudo das paixões; a quarta e a quinta, a moral. Todas ligadas harmonicamente, numa articulação fundamental com sua Filosofia.

A metafísica na filosofia de Benedictus de Spinoza se revela “firme” aos preceitos da razão. Tal metafísica se apresenta como estrutura da obra fundamental, a *Ethica*, que compreende a razão como alicerce, de onde sua *ordo* faz-nos percorrer a sua filosofia. É na dimensão ontológica que a razão age como princípio fundante e causal, pois tudo o quanto existe tem uma causa ou razão, e em última instância esta é Deus. Para além das pretensões de conhecer Deus ou Substância, é preciso antes conhecer os “elos” que ligam cada modo ao Todo. Sendo tais objetivos pretendidos por poucos, e que pouquíssimos alcançam, abre-se assim uma possibilidade de realização mais viável, ou seja, a de se compreender pelas causas e razões: tarefa essencial do método.

Spinoza afirma termos ideias claras e distintas de algo quando o compreendemos, quer pela sua essência quer pela sua causa próxima. Disso resulta que Deus é causa de si, e o conhecimento das coisas está definitivamente dependente das causas que a produziram. Na realidade, conhecimento do efeito não é mais do que adquirir um conhecimento mais perfeito da causa.³⁰ A causa é uma *ratio intelligibilis*, um princípio de compreensão. Sendo assim as etapas de um processo tendem a minimizar o supostamente imponderável.

A estrutura da metafísica spinozana é assegurada por meio de oito definições que abrem a Parte 1 de sua obra intitulada “De Deo”. A preocupação com o rigor do pensamento se faz presente no cuidado com o qual Spinoza elabora suas definições. Para ele, uma definição clara e perfeita é aquela que exprime a essência da coisa fornecendo-nos, com efeito, a causa verdadeira de sua existência. Definir não é, portanto, discorrer sobre atributos, gêneros ou fazer distinções³¹.

O princípio de Causa sui, Natura Naturans e Naturata, Modus infinitus e finitus, são conceitos demonstrados na *Ethica*, fontes da filosofia de Spinoza para a reflexão sobre o *Conatus*. Esse tema tem provocado inquietude e querelas, ao se apresentar em cinco partes da *Ethica*, pois, como será apresentado neste capítulo, só há um *Conatus*, tanto na Substância como nos Modos, mas com habilidades distintas. Na Substância é a própria essência e, nos Modos,³² é potencializado na existência de forma positiva no agir e repousar. Isso justifica a formulação de uma problemática relativa a importância do conceito de *Conatus* na filosofia de Spinoza. Daí se apresentar o conceito de Deus, pertencente à Parte 1 da *Ethica*³³.

Não podemos esquecer a relação de dependência existente entre as partes da *Ethica*. Isso explica também porque, se não conhecemos qual seja a relação que se interpõe entre os modos finitos e a Substância infinita, não podemos saber qual é

³⁰ Cf. T.I.E. § 92 – Nam revera cognitio effectus nihil aliud est, quam perfectiorem causae cognitionem acquirere. p.80

³¹ Cf. T.I.E. § 95 – Definitio ut dicatur perfecta, debet intimam essentiam rei explicare, et cavere, ne jus loco propria quaedam usurperemus; p.82

³² Os modos são apresentados em duas passagens muito importantes da parte 1 que são p23 e p25c demonstrando sua “divisão” em modos infinitos mediatos e imediatos e modos finitos. A relação Substância/modos é assimétrica. Podemos chegar aos modos a partir de Deus. Mas não ao contrário, a partir dos modos finitos. p. 47 e 49.

³³ Cf. EI3d p.13: Por substância compreendo aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não exige o conceito de outra coisa do qual deva ser formado. 6d ibidem – Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. 11p p.25-Deus, ou seja, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente.

a natureza da mente e como ela conhece. Ademais, se não sabemos qual é a natureza da mente tampouco podemos empreender uma reflexão sobre as paixões.

2.2 O princípio da causa sui

Spinoza inicia sua *Ethica*, de maneira muito especial, pois, as definições, axiomas, proposições, corolários, escólios, explicações e lemas, se tornarão base para sustentar que a *causa sui* é a força propulsora que move todo o seu sistema. Tal causa se define como: *aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente*³⁴. Ademais, isso apresenta duas características primordiais: de ser *Deus causa emanativa ou expositiva dos seus efeitos*³⁵. Em seguida, Spinoza elucida dois aspectos essenciais: em primeiro lugar *Deus é eminentemente dinâmico e a força que o habita leva à explicação daquilo que é*³⁶. Em segundo a causalidade é expressiva e rompe com a tradição, pois *Deus não é causa transitiva, mas imanente, e todo o real nada mais é do que expressão divina*³⁷.

³⁴ Cf. Eld1 – Per causam sui intelligo id, cuius essentia involvit existentiam, sive id, cuius natura non potest concipi nisi existens. p.13; Maria Luísa levanta uma hipótese de que a *causa sui* seja a concretização da ideia verdadeira mencionada no *T.I.E.*, cuja posse é a chave do método perfeitíssimo; parafraseando com o artigo 32 do mesmo em que *o entendimento facilmente se verá, se porventura se compreender o que é o método de pesquisa da verdade e quais os instrumentos inatos de que apenas precisa para confeccionar outros e avançar mais*. Ferreira, Maria Luísa. *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997 p. 293

³⁵ Benedictus de Spinoza. *Korte Verhandeling* [1677]. Trad. esp. Atiliano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990. K.V. I, III § 2 p. 79: 1. Décimos, pues, que es una causa emnativa o productiva de sus obras; y, em relación a que la operación se está realizando, (es) una causa activa o eficiente; pero nosotros las consideramos como una, porque son correlativas.

³⁶ CUSA, Nicolau de. *Douta Ignorância*[1440] Trad. br. José Maria André. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003a, II, § 153 – Seguidamente, e contrariando a posição tradicional, vemos que não cria a realidade, antes a apresenta ou expõe pois o real não é tirado do nada, apenas é mostrado naquilo que é.

³⁷ K.V. I, III § 2 p. 79 – Dios es una causa inmanente, y no transitiva, ya que lo produce todo en ella misma no fuera, puesto que fuera de ella no hay nada.

Tal identificação só é possível porque em Spinoza a distinção entre o entendimento humano e o entendimento infinito ocorre apenas no aspecto quantitativo, não havendo distinções naquele qualitativo como se apresenta no cartesianismo³⁸. Essa semelhança qualitativa entre os entendimentos decorre das diferentes considerações acerca da natureza da causa: Deus é transcendente na filosofia de Descartes e imanente na filosofia de Spinoza. Essa diferença se faz pertinente na história da filosofia, pois permanecerá a dúvida se realmente Spinoza tem um cartesianismo semelhante ao de Descartes ou uma inovação em sua demonstração sobre a Substância.

Por ser causa imanente, no spinozismo o entendimento humano é uma parte do entendimento divino que tudo entende e conhece, e o entendimento humano não pode e nunca poderá conhecer tudo o que Deus conhece, pois os modos finitos ou homens só conseguem perceber dois atributos divinos: a *res extensa* e a *res cogitans*, respectivamente o corpo e a mente. Quanto à distinção do aspecto

³⁸ Marilena Chauí explica Como Kepler, Espinosa recusa a distinção e oposição entre *lux* e *lumen*. Essa é cheia de conseqüências. Na teoria do conhecimento, ela significa que Espinosa afasta a milenar metáfora do conhecimento como iluminação, em que a luz é sempre um terceiro termo vindo do exterior para ligar o sujeito espectador e o objeto a ser conhecido, iluminando ambos. A noética medieval operava com três termos: o intelecto paciente, as espécies (sensíveis e inteligíveis) e o intelecto agente, o primeiro só conhecendo quando atualizado pelas segundas, graças à ação iluminante do terceiro. Descartes romperá com essa tradição quando afirmou que o entendimento humano conhece imediata e intuitivamente as ideias enquanto realidades objetivas ou conceitos correspondentes a realidades formais ou coisas exteriores à mente. Entretanto, as sombra do intelecto agente não desaparecera por completo, pois a ideia verdadeira dependia duplamente da ação causal de Deus: de um lado, porque, enquanto ideia inata, tinha Nele sua causa e, de outro, porque, enquanto correspondência a um ideado real, dependia da veracidade divina. Espinosa subverte tanto a noética da Escola como a teoria cartesiana da verdade enquanto correspondência entre ideia e ideado. A verdade, demonstra ele, não carece de nada que lhe seja extrínseco para ser conhecida, porque a ideia verdadeira é norma e índice de si mesma: *lux seipsam patefacit*. Isso significa também que concebe o intelecto humano não como recipiente da luz do intelecto agente, nem como lugar de ideias inatas, mas como força inata para o verdadeiro. (...) Em nosso intelecto jamais encontraremos a causa do erro e do falso e se não distorce ideia alguma é porque o intelecto finito é capaz de refletir igualmente todos os raios luminosos, isto é, de conhecer as coisas exatamente como o intelecto infinito de Deus as conhece. (...) O filósofo contrapõe, criticamente, o conhecimento profético e o natural, opondo a passividade receptiva “iluminada” (a revelação), que é marca da profecia, e a atividade intelectual, que é marca própria da razão. (...) A particularidade do conhecimento profético, imaginativo e passivo, vem contrapor-se a universalidade do conhecimento racional ativo, que é o mesmo no infinito e finito. p. 57

quantitativo, é apenas na capacidade de possuir ideias adequadas, limitada no homem e infinita em Deus³⁹.

Para justificar com tal conhecimento, Spinoza apresenta ainda mais a “força” causal em dois axiomas, que são: *O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último; e Não se pode compreender, uma por meio da outra, coisas que nada têm algo de comum entre si; ou seja, o conceito de uma não envolve o conceito da outra.*⁴⁰. A definição, portanto, consiste em uma relação necessária entre a essência e a existência, pois a *causa sui* é a “força” da natureza, que demonstra ser implicação necessária para a existência.

Spinoza, por ter um rigor latente em seus conceitos, foi incisivo no seu pensar ao reforçar com mais duas definições o conceito de *causa sui*. No momento em que construiu esses alicerces, ele introduziu os conceitos de Substância e de Deus que formam assim o princípio ontológico e metafísico de sua filosofia descrita na *Ethica*. Tais definições se apresentam como:

Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido; isto é, aquilo cujo conceito não tem necessidade do conceito de outra coisa do qual deva ser formado; Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime essência eterna e infinita. *Explicação.* Digo *absolutamente infinito* e não *infinito* em seu gênero, pois podemos negar infinitos atributos àquilo que é infinito apenas em seu gênero, mas pertence à essência do que é absolutamente infinito tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve qualquer negação.⁴¹

³⁹ Cf. Ellp39 p.129: Será adequada na mente, além disso, a ideia daquilo que o corpo humano e certos corpos exteriores pelos quais o corpo humano costuma ser afetado tem de comum e próprio, e que existe em cada parte assim como no todo de cada um desses corpos exteriores; p47s p.143: Ora, como todas as coisas existem em Deus e são por meio dele concebidas, segue-se que desse conhecimento podemos deduzir muitas coisas que conheceremos adequadamente, e formar, assim, aquele terceiro gênero de conhecimento sobre o qual falamos no esc. 2 da prop. 40, e sobre cuja excelência e utilidade teremos oportunidade de falar na P 5. Se os homens, entretanto, não têm, de Deus, um conhecimento tão claro quanto o que têm das noções comuns, é porque eles não podem imaginar Deus da mesma maneira que imaginam os corpos (...); e, EVp30 p.397: A nossa mente, à medida que concebe a si mesma e o seu corpo sob a perspectiva da eternidade, tem, necessariamente, o conhecimento de Deus, e sabe que existe em Deus e que é concebida por Deus.

⁴⁰ Elax4 e 5 p.15: Effectus cognitio a cognitione causae dependet et eandem involvit; Quae nihil commune cum se invicem habent, etiam per se invicem intelligi non possunt, sive conceptus unius alterius conceptum non involvit.

⁴¹ Eld3 e 6 p.13: Per substantiam intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiam constituens; Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem

Spinoza, por meio dessas definições, fortalece suas ideias apresentadas no *Korte Verhandeling (Breve Tratado)* sobre seu conceito de Deus demonstrado na parte 1, em especial nos capítulos I e II, que explicita todas as características de Deus e de seus atributos, para poder, na *Ethica*, compreender os conceitos de Substância e Deus, os quais se diferenciam do cartesianismo “formal” de Descartes. Esses conceitos demonstram que *ordo rerum* e a *ordo causarum* são primordiais à compreensão do homem em sociedade. Segundo Spinoza:

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 que existe necessariamente. Ora, se fosse dada uma tal razão ou causa, ela deveria ser dada ou na própria natureza de Deus ou fora dela, isto é, em outra substância de natureza diferente⁴².

Pertence, portanto, à 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. Portanto, “à natureza da substância pertence o existir⁴³”. 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. 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 em

in finitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. *Explicatio*. Dico absolute infinitum, non autem in suo genere. Quicquid enim in suo genere tantum infinitum est, infinita de eo attributa negare possumus; quod autem absolute infinitum est, ad eius essentiam pertinet, quicquid essentiam exprimit et negationem nullam involvit.

⁴²Elp11d p.25: Si itaque nulla ratio, nec causa dari posit, cominus Deus existat, vel quae existentiam tollat, omnino concludendum est, eundem necessariò existere. Al si talis ratio, seu causa daretur, ea, vel in ipsâ Dei natura, vel extra ipsam dari deberet, hoc est, in aliâ substantiâ alterius naturae.

uma contradição. *A existência de Deus e a sua essência são uma e a mesma coisa*⁴⁴.

Essa proposição, além de marcar o necessitarismo divino, revela também ser Deus 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, é o 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 o necessitarismo divino. O primado da essência sobre a existência irá ocorrer somente em relação às coisas que procedem e dependem da Substância⁴⁵.

Por meio da definição supracitada de Substância que concebe por si mesma, Spinoza se propõe demonstrar a existência *a priori* de Deus. Na primeira parte do *Korte Verhandeling (Breve Tratado)*, ele 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 seja, na essência de uma coisa que faz que ela seja o que é e que suprimida, deixa de existir. A existência pertence, com efeito, à natureza de Deus, como já exposto anteriormente na proposição 7. A demonstração *a priori* segue, portanto, o modelo intrínseco racional no qual o conhecimento da verdade está relacionado à capacidade de inteligibilidade com exclusão absoluta de toda experiência empírica⁴⁶.

⁴³ Elp7 p.19: Ad naturam substantiae pertinet existere.

⁴⁴ Cf. Elp20 p.43: Dei existentia eiusque essentia unum et idem sunt.

⁴⁵ Cf. Elp24c p.49: [...] Pois, quer as coisas existam, quer não, toda vez que consideramos sua essência, descobrimos que ela não envolve nem a existência nem duração. E por isso, não é sua essência que pode ser a causa de sua existência, nem de sua duração, mas apenas Deus, cuja é a única à qual pertence o existir.

⁴⁶ Cf. Elp8s2 p.23: [...] Mas, como à natureza de uma substância pertence o existir, sua definição deve envolver sua existência necessária e, conseqüência, sua existência deve ser concluída exclusivamente de sua própria definição. Mas, de sua definição, não pode se seguir a existência de

A existência de Deus, além de poder ser comprovada por elementos puros da razão, poderá também ser comprovada *a posteriori*, ou seja, pelo próprio homem que é um dos efeitos desta causa. *Se o homem tem uma ideia de Deus, então Deus deve existir formalmente*⁴⁷. 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 mediante outra substância. Portanto, *tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido*⁴⁸. Ademais, Deus não é somente causa da existência das coisas, mas também da permanência delas, pois, uma vez que tudo existe em Deus, é fácil concluir que “o continuar existindo de qualquer coisa” está subordinado ao existir de Deus⁴⁹.

2.3 Deo e seus *Attribuit*

Spinoza, ao explicitar os conceitos de *causa sui*, Substância e de Deus nas primeiras definições da *Ethica*, adentra em uma árdua missão: a de demonstrar as “qualidades” de Deus, ou propriamente ditos, os atributos divinos. Para tal apresentação, ele utiliza, porém, a definição de substância, fazendo co-relação com a definição de atributo, a ponto de ser um único texto de tão perfeita simetria entre as duas, que uma inicia e a outra complementa. Como podemos observa, Spinoza

várias substâncias. Dessa definição segue-se necessariamente, portanto, que, tal como queríamos demonstrar, existe apenas única substância de mesma natureza.

⁴⁷ Cf. K. VI,1 p.55: Si el hombre tiene una idea de Dios, Dios debe existir formalmente.

⁴⁸ Cf. Elp15 p. p.31: Quicquid est in Deo est, et nihil sine Deo esse neque concipi potest.

⁴⁹ Segundo Maria Luísa “O entendimento divino surge como uma das possíveis explicações para a passagem do infinito ao finito, confirmando o carácter construído e mediato do espinosismo. Denunciando-lhe também as junturas. Aparentemente é um conceito secundário na economia do pensamento espinosano, de tal modo que não aparece em nenhuma das definições fundantes da *Ética*, surgindo pela primeira vez na prop. XVI (Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras “isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino”) e sem nela ocupar um lugar de relevo. No entanto, ele é um dos conceitos que faz mover o sistema, sem qual o hiato entre Substância e modos não seria preenchido. É ele que possibilita a dedução dos

diz: *Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência*⁵⁰.

Os atributos são engrenagens essenciais da causalidade imanente, pondo-se como elos indispensáveis na manifestação da *causa sui*. O atributo é, portanto, a essência de uma substância tal como o intelecto a percebe⁵¹. Sem eles a relação Substância/Modos não se realizaria⁵². *Os infinitos atributos constituem racionalmente a Substância e Deus, pois tanto a essência e a existência dos atributos são eternas, únicas e a mesma coisa*⁵³. Para Spinoza, realidade e inteligibilidade são a mesma coisa na substância e não existe nada fora dela⁵⁴.

Apesar de infinitos atributos divinos, os homens só conhecem dois: o Pensamento (*res cogitans*) e a Extensão (*res extensa*), pois, como nos foi exposto no *Korte Verhandeling (Breve Tratado)*:

1. Que as coisas cognoscíveis são infinitas;
2. Que um entendimento finito não pode compreender o infinito;
3. Que um entendimento finito não pode entender nada por si mesmo, a menos que seja determinado por algo exterior. Pois, assim como não tem o poder de entendê-lo toda a vez, tanto menos tem a capacidade de poder, por exemplo, começar a entender este antes daquele ou daquele antes deste. Não podendo, pois, nem o primeiro nem tampouco o segundo, não pode nada por si mesmo⁵⁵.

modos finitos a partir do infinito. É ele que aplaina a ruptura entre a “natura naturans” e a “naturata”. p. 301

⁵⁰ Cf. Eld4 p.13: Per attributum intelligo id quod intellectus de substantia percipit tamquam eiusdem essentiam constituens.

⁵¹ Delbos exemplifica tal afirmação: para Spinoza a realidade e a inteligibilidade são a mesma coisa na substância, entre uma substância e um atributo não poderia existir diferença real, mas simplesmente, como ele diz noutro lugar, uma diferença de razão. p.53

⁵² Cf. Elp19dem. p.113: Além disso, por atributos de Deus deve-se compreender aquilo que exprime a essência da substância divina, isto é, aquilo que pertence à substância, que é precisamente, afirmo, o que esses atributos devem envolver. Ora, à natureza da substância pertence a eternidade. Logo, cada um dos atributos deve envolver a eternidade e, portanto, são, todos, eternos.

⁵³ Cf. Elp19 e 20d p.113 e 115: Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur. 20d – Sequitur ergo haec mentis Idea, sive cognitio in Deo, et ad Deum eodem modo refertur, ac Idea sive cognitio corporis.

⁵⁴ Cf. Elp4 dem.p.17: Tudo o que existe ou existe em si mesmo ou em outra coisa, isto é, não existe nada, fora do intelecto, além das substâncias e suas afecções.

⁵⁵ Cf. K.V, I, 1, § 5 p. 56-57: Para mostrar la primeira parte de este razonamiento, establecemos los siguientes principios, a saber: 1. Que las cosas cognoscibles son infinitas; 2. Que un entendimiento finito no puede comprender lo infinito; 3. Que un entendimiento finito no puede entender nada por sí mismo, a menos que sea determinado por algo exterior. Pues, así como no tiene poder de entenderlo todo a la vez, tanto menos tiene la capacidad de poder, por ejemplo, comenzar a entender esto antes

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, os quais constituem aquilo que o intelecto consegue perceber da substância como constituindo sua essência, nosso intelecto, *embora finito, é capaz de, por meio de seu aprimoramento, evoluir para uma infinitude; ou melhor, para uma eternidade — atributo sob o qual concebemos a existência infinita de Deus*⁵⁶, 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 — *atributo sob o qual concebemos a existência das coisas criadas, enquanto perseveram em sua atualidade*⁵⁷ —, portanto, da finitude.

A eternidade que podemos alcançar não poderá jamais se relacionar ao corpo como sua duração, mas somente à necessidade eterna da própria essência divina. Por conseguinte, afirma o filósofo: *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 vista da eternidade*⁵⁸. Segundo Spinoza, a eternidade é a própria essência de Deus, pois, tudo aquilo que provém do ente absolutamente perfeito, como efeito imanente, deve ser concebido sob o ponto de vista da eternidade.

que aquello o aquello antes que esto. No pudiendo, pues, ni lo primeiro ni tampouco lo segundo, no puede nada por sí mismo.

⁵⁶ Benedictus de Spinoza. *Pensées Métaphysiques* [1663]. Trad. fr. de Roland Cailliois. Paris: Gallimard, 1954 I, cap. 4, p. 174.

⁵⁷ Cf. Idem.

⁵⁸ Cf. EVp29 p.395: Quicquid Mens sub specie aeternitatis intelligit, id ex eo non intelligit, quòd Corporis praesentem actuaem existentiam concipit, sed ex eo, quòd Corporis essentiam concipit sub specie aeternitatis.

Descobrimo-nos eternos quando percebemos que nossa existência, nossa essência e nossa potência são idênticas, assim como em Deus. Os atributos fazem que Deus tenha não só uma potência absolutamente infinita de existir e produzir, mas antes de qualquer coisa tudo tenha uma inteligibilidade absoluta, ou seja, é a própria fonte dessa potência. Se Deus é causa, se Deus age, é por sua própria inteligibilidade, constituída pelos atributos⁵⁹. Os atributos são o princípio ontológico da Substância porque constituem a sua realidade e o princípio de sua inteligibilidade porque a fazem conhecer como tal.

2.4 *Natura Naturans e Natura Naturata*

A exposição, nesse momento, torna-se importantíssima, pois iniciaremos a apresentação 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.

Todavia, antes de adentrarmos nos conceitos propriamente ditos, Spinoza, na *Ethica*, faz uma pequena pausa em sua exposição para esclarecer os conceitos das duas naturezas participantes da totalidade divina:

Antes de prosseguir, quero aqui explicar, ou melhor, lembrar, o que se deve compreender por natureza naturante e por natureza naturada. Pois penso ter ficado evidente, pelo anteriormente exposto, que por natureza naturante devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, 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, por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto

⁵⁹ Delbos afirma que, “os atributos são conseqüentemente idênticos a Deus; são Deus tal como ele pode e deve ser compreendido por um intelecto, tal como ele realmente é também. A irreduzível distinção entre eles não os impede de constituir a mesma substância”. p. 58

é, todos os modos dos atributos de Deus, enquanto são considerados como coisas que existem em Deus e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebidas.⁶⁰

Compreendemos claramente a existência de uma natureza realizadora e de outra que se faz necessária exclusivamente com base naquela que a realiza, mas que estão contidas em uma única Substância. Na verdade, a própria *Natura Naturata* está inserida na *Natura Naturans* e dela depende essencial e existencialmente. Devemos compreender 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 em uma alteração quantitativa substancial, mas tão-somente em uma infinidade de gêneros que a exprimem.

Nada existe, portanto, além da Substância e dos modos, isto é, da *Natura Naturans* e da *Natura Naturata*, respectivamente. Spinoza foi decisivo em afirmar que a realidade se apresenta de forma substancial e modal⁶¹: a *Natura Naturans*, ou seja, Deus enquanto é considerado como causa livre, e da *Natura Naturata*, isto é, daquilo que resulta da necessidade da natureza de Deus. Só Deus é livre, pois diz-

⁶⁰ Cf. EIp29s p.53: Antequam ulteriùs pergam, hïc, quid nobis per Naturam naturantem, et 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, et per se concipitur, sive talia substantiae attributa, quae aeternam, et infinitam essentiam, hoc est (per Croll. 1. Prop. 14 et 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, et quae sine Deo nec esse, nec concipi possunt.

⁶¹ Cf. EIp15dem P.31: Além de Deus, não pode existir nem concebida nenhuma substância, isto é, uma coisa que existe em si mesma e que por si mesma é concebida. Os modos, entretanto, não podem existir nem ser concebidos sem uma substância. Portanto, só podem existir na natureza divina e só por meio dela podem ser concebidos. Mas, além das substâncias e dos modos, não existe nada.. Logo, sem Deus, nada pode existir nem ser concebido.

*se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir*⁶². Contudo, a liberdade nos homens é uma ilusão fundamental da consciência na medida em que esta ignora as causas, imagina o possível ou o contingente, e crê na ação voluntária da alma sobre o corpo⁶³. Não está vinculada à vontade, ela sempre é um modo que é determinado por outra causa, ainda que esta causa seja a natureza de Deus sob atributo pensamento⁶⁴.

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. Ademais, 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 outra⁶⁵.

Da *Natura Naturans* provém tudo aquilo que se produz pela natureza absoluta de um atributo de Deus. Por conseguinte, tudo aquilo que provém mediata ou imediatamente de um atributo de Deus é infinito, eterno e necessário. A verdadeira causa livre é, 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 *Natura Naturans*.

⁶² Cf. EId7 p.13: *Ea res libera dicitur, quae ex sola suae naturae necessitate existit et a se sola ad agendum determinatur.*

⁶³ Cf. EIIp35s P.127: (...) É, pois, por ignorarem a causa de suas ações que os homens têm essa ideia de liberdade. Com efeito, ao dizerem que as ações humanas dependem da vontade estão apenas pronunciando palavras sobre as quais não têm a mínima ideia.

⁶⁴ Cf. EI32dem P.55: A vontade, tal como o intelecto, é apenas um modo definido de pensar. Por isso, nenhuma volição pode existir nem ser determinada a operar a não ser por outra causa e, essa, por sua vez, por outra, e assim por diante, até o infinito.

⁶⁵ Cf. EId7 p.13: Diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir. E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada.

Spinoza escreve: *Por modo compreendo as afecções da substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido*⁶⁶. A definição é clara, ao contrário dos atributos, os modos não existem por si próprios, pois a não lhe pertence necessariamente sua essência 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 *Natura Naturata*. 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 resulta diretamente dos atributos da substância⁶⁷.

A sequência causal não ocorre, de forma aleatória, acidental, interrompida ou contingente, mas sim com busca em Deus e de seus atributos. Com efeito, “*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 sequência, podem ocorrer de forma imediata, tendo Deus como causa próxima, ou mediata em relação aos atributos infinitos de Deus. Segundo Spinoza, 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), compreendido como intelecto absoluto infinito, e a Extensão, como 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,

⁶⁶ Cf. EId5 p.13: Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id, quod in alio est, per quod etiam concipitur.

⁶⁷ Cf. EIp23 P.47: Omnis modus, qui et necessariò, et infinitus existit, necessariò sequi debuit, vel ex absolutâ naturâ alicujus attributi Dei, vel ex aliquo attributo modificato modificatione, quae et necessariò, et infinita existit.

permanece o mesmo. Com isso, Spinoza quer dizer que a infinidade de forma 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.*⁶⁸ É, portanto, a *facies universis* para Spinoza, ou seja, corpos que se afetam constituindo um mundo em eterna e constante variação sem, entretanto, modificar-se em sua essência.

2.5 *Modus infinitus e finitus*

A teoria dos modos apresenta-se como uma tarefa árdua em nossos estudos, pois tal compreensão se torna complexa ao tentarmos interpretar as “transições” entre eles. Todavia a sua importância, para compreendermos o sistema ontológico, é fundamental, pois só assim compreenderemos como Deus se modifica em modos infinitos imediatos, mediatos e finitos. Para adentrarmos nessa teoria dos modos começaremos a demonstrar no *Korte Verhandeling (Breve Tratado)* os conceitos de *Natura Naturans* e *Naturata*, alicerce teórico dos modos. Spinoza escreve:

Por natureza naturante entendemos um ser que compreendemos clara e distintamente por si mesmo e não recorremos algo fora dele, com todos os atributos que temos descrito até aqui, e esse ser é Deus.

A natureza naturada devemos dividi-la em dois: uma universal e a outra particular. A universal consta de todos os modos que dependem imediatamente de Deus, (...) A natureza particular consta de todas as coisas particulares que são modificações dos modos universais⁶⁹.

⁶⁸ Segundo Spinoza Ellp13 L7s P.105: (...) totam naturam unum esse Individuum, cujus partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant, absque ullâ totius Individui mutatione.

⁶⁹ Cf. K.V, I, 7 P.57: Por naturaleza naturante entendemos um ser que captamos clara y distintamente por sí mesmo y sin tener que acudir a algo distinto de él, como todos los atributos que hemos descrito hasta aquí, y ese ser es Dios. La naturaleza naturada debemos dividirla em dos: una universal y outra particular. La universal consta de todos los modos que dependem inmediatamente de Dios, (...) La

É necessário demonstrar que, como Deus possui uma infinidade infinita de atributos, cada um exprime uma essência eterna e infinita, dele deve seguir necessariamente uma infinidade de coisas modificadas, isto é, tudo que pode cair sob um intelecto divino⁷⁰. Na *Ethica*, Spinoza reproduziu esta mesma distinção da *Natura Naturans* e *Naturata*, mas, com uma maior profundidade, porque os modos do primeiro tipo são por sua vez divididos em duas espécies⁷¹. Logo há primeiro modos infinitos e modos finitos. Antes, porém, devemos relembrar a definição de modos. Conforme Spinoza: *Por modo compreendo as afecções da substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido*⁷².

Ao definir os modos como afecções da substância, Spinoza caracteriza-os como dependentes ontológicos da substância, sem autonomia. Essa caracterização evidencia-se melhor quando comparamos a substância com os modos e observamos que eles são determinados como a contrapartida lógica da substância: se a substância existe em si, os modos existem em outra coisa; se a substância é concebida por si, os modos são concebidos por aquilo em que existem e não por si próprios; ou seja, as definições de substância e modo estabelecem uma relação de dependência ontológica, simétrica e oposta entre a substância e os modos⁷³.

naturaleza particular consta de todas las cosas particulares que son causadas por los modos universales.

⁷⁰ Cf. Elp26dem P.49: Id, per quod res determinatae ad aliquid operandum dicuntur, necessario quid positivum est (ut per se notum). Adeoque, tam eius essentiae, quam existantiae, Deus ex necessitate suae naturae est causa efficiens.

⁷¹ Uma compilação das proposições 21 a 28 da parte 1 da *Ethica Ordine Geometrico Demonstrata* [1677]. P.47 a 51

⁷² Citação supracitada.

⁷³ Cf. Elp8s2 p.21: [...] Deve-se observar que, para cada coisa existente, há necessariamente alguma causa precisa pela qual ela existe; p10s p.23: [...] Nada, na natureza, pode, na verdade, ser mais claro do que isto: que cada ente deve ser concebido sob algum atributo e que, quanto mais realidade ou ser concebido sob atributos, que exprimem a necessidade, ou seja, a eternidade e a infinitude, ele será; e, p23 p.47: Todo modo que existe necessariamente e é infinito deve ter necessariamente seu seguido ou da natureza absoluta de um atributo de Deus ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e é infinita.

A relação Substância/Modos tem uma ausência de simetria, pois podemos chegar aos modos valendo-nos de Deus. Porém, não podemos necessariamente alcançar Deus com base nos modos finitos, pois por concepção os modos finitos têm uma totalidade infinita. Todavia, não são apenas os homens ou coisas particulares, que podem chegar à beatitude ou amor intelectual a Deus.

Em sua totalidade, a teoria dos modos na filosofia de Spinoza abrange tudo aquilo que não é concebido por si; ou seja, todas as coisas que não podem existir nem serem concebidas sem Deus. *Se na natureza nada existe de contingente, tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a operar de modo certo,*⁷⁴ *tudo o que existe, ou existe necessariamente devido à sua essência e definição ou existe necessariamente de uma dada causa eficiente*⁷⁵. Por conseguinte, a teoria dos modos deve compreender tudo aquilo que existe necessariamente de uma dada causa eficiente, pois o que existe por sua essência e definição são o próprio Deus como causa e seus atributos. A teoria compreende o modo infinito imediato, o modo infinito mediato e os modos finitos, ou as coisas particulares.

Os modos infinitos imediatos são *tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus que deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é, por via desse atributo, eterno e infinito*⁷⁶. Esses modos são necessariamente eternos e infinitos, porque, se não o fossem, admitiam hipoteticamente ser a potência do atributo, quanto ao que depende dele, limitada, e isso contradiz à noção do atributo

⁷⁴ Cf. Elp29 p.53: Nada existe, na natureza das coisas, que seja contingente; em vez disso, tudo é determinado, pela necessidade da natureza divina, a existir e a operar de uma maneira definida.

⁷⁵ Cf. Elp33s1 p.55: A razão pela qual falo aqui de intelecto em ato não é porque eu admita que um intelecto exista em potência, mas porque, desejando evitar qualquer confusão, não quis falar senão daquilo que percebemos tão claramente quanto possível, isto é, da própria intelecção, uma vez que não há nada que percebamos mais claramente que isso. Não há nada, com efeito, que possamos compreender que não leve a um conhecimento mais perfeito da intelecção.

infinito em seu gênero. Todavia, pela mesma razão, o que segue imediatamente da natureza absoluta de um atributo infinito possui existência desde toda a eternidade, sem o que o aparecimento desse efeito levaria a uma alteração no atributo supostamente imutável.

No sentido dado, a “existência eterna” aqui indicada é justamente a duração, pois Spinoza define esta como a *continuação indefinida do existir*⁷⁷. Por conseguinte, os modos infinitos imediatos são ditos eternos em um sentido diferente daquele que é dito da coisa que é eterna, em virtude de sua essência ou definição como coisa eterna. O intelecto infinito, portanto, *é um modo infinito imediato do pensamento, e como tal pertence à natureza naturada, não à natureza naturante*⁷⁸.

Os modos infinitos mediatos são *tudo o que se segue de algum atributo de Deus, enquanto este atributo é modificado por uma modificação tal que, por meio desse atributo, existe necessariamente e é infinita, deve também existir necessariamente e ser infinito*⁷⁹. Isso porque resultam desse atributo enquanto afetado por uma modificação infinita. São infinitos e existem necessariamente em virtude de resultarem de algum atributo divino infinito em seu gênero, mediante alguma modificação que resulta imediatamente da natureza absoluta do mesmo atributo que exista necessariamente e seja infinita⁸⁰. Para o atributo pensamento, Spinoza não deixou exemplos⁸¹.

⁷⁶ Cf. EIp21 p.45: Omnia, quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur; semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt.

⁷⁷ Cf. EIIId5 p.81: A duração é a continuação indefinida do existir.

⁷⁸ Citação supracitada.

⁷⁹ Cf. EIp22 p.47: Quicquid ex aliquo Dei attributo, quatenus modificatum est tali modificatione, quae et necessario et infinita per idem existit, sequitur, debet quoque et necessario et infinitum existere.

⁸⁰ Cf. EIp23d p.47: Modus ergo, qui et necessario et infinitus existit, ex absoluta natura alicuius Dei attributi sequi debuit; hocque vel immediate vel mediante aliqua modificatione, quae ex eius absoluta natura sequitur, hoc est quae et necessario et infinita existit.

⁸¹ Delbos levanta uma hipótese de ser a “ordem total das almas eternas, aquela ordem onde elas constituem uma unidade anterior a suas determinações singulares, que forma no pensamento o modo infinito e eterno mediato, simétrico da *facies totius universi*”. p. 68

Os modos finitos são *as coisas particulares, pois nada mais são que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada*⁸². Isto é, o modo finito são as coisas singulares que percebemos no tempo e no espaço com existência empírica, finita e determinada⁸³. São idênticos às coisas singulares e têm como característica uma essência que não envolve a existência, ou seja, a sua existência possui um fim e suas ações dependem das relações que promovem na sociedade. Porque não possuem a existência necessária, as coisas singulares ou toda coisa que é finita e tem uma existência determinada não pode existir e nem ser determinada a agir se não é determinada a existir e a agir por outra causa além delas mesmas.

Tal causa é também finita e tem existência determinada por outra causa além dela mesma, e esta outra causa, por sua vez, também possui uma causa finita com existência determinada que faz que exista e aja; e assim indefinidamente. É a *infinitus causarum nexus* ou nexo infinito de causas, isto é, *a mente compreende que todas são necessárias, e que são determinadas a existir e a operar em virtude de uma concatenação infinita de causas*⁸⁴.

Há, portanto, uma íntima relação entre o caráter das coisas particulares, como seres finitos, e a necessidade que submete cada uma delas à causalidade externa de outras coisas particulares. *Por conseguinte, se as coisas particulares, sendo totalmente finitas, são apenas nada parciais*⁸⁵, se existem de uma certa maneira é

⁸² Cf. Elp25c p.49: Res particulares nihil sunt nisi Dei attributorum affectiones, sive modi, quibus Dei attributa certo et determinato modo exprimuntur.

⁸³ Cf. Elp28 p.51: At id, quod finitum est et determinatum habet existentiam, ab absoluta natura alicuius Dei attributi produci non potuit; quicquid enim ex absoluta natura alicuius Dei attributi sequitur, id infinitum et aeternum est.

⁸⁴ Cf. EVp6dem p.375: Mens res omnes necessárias esse intelligit, et infinito causarum nexu determinari ad existendum et operandum.

⁸⁵ Cf. Ellp8 p.89: As ideias das coisas singulares não existentes, ou seja, dos modos não existentes, devem estar compreendidas na ideia infinita de Deus, da mesma maneira que as essências formais das coisas singulares, ou seja, dos modos, estão contidas nos atributos de Deus.

porque participam do infinito, tanto pelo sistema de causas e efeitos em que estão encadeadas, quanto pela relação interna de suas próprias essências com a natureza divina. A existência das coisas particulares é caracterizada pela duração, que nossa imaginação determina por meio do tempo, e separada da essência ela é apenas um “acaso feliz” de quantidade abstrata⁸⁶.

Enquanto vinculadas à essência e a exprime, *ela é, entretanto, uma realidade positiva e concreta dotada de uma certa força ou capaz de um certo esforço (conatus)*⁸⁷. De onde podemos concluir que aqui a causalidade divina se manifesta de duas maneiras distintas e correspondentes aos dois efeitos: a existência eterna das essências singulares e a existência na duração destas mesmas essências. Spinoza explica melhor a passagem no escólio da proposição 29 da Parte 5 da *Ethica*, expondo as duas maneiras em que as coisas, por nós concebidas, têm existência atual. Daí escrever:

Concebemos as coisas como atuais de duas maneiras: ou enquanto existem com relação com um tempo e a um local determinados, ou enquanto estão contidas em Deus e se seguem da necessidade da natureza divina. Ora, as que são concebidas como verdadeiras ou reais dessa segunda maneira nós as concebemos sob a perspectiva da eternidade, e as suas ideias envolvem a essência eterna e infinita de Deus, (...) ⁸⁸.

⁸⁶ Cf. EIIp10dem.2 p.93: Com efeito, o ser da substância não pertence à essência do homem. Ela é, portanto, algo que existe em Deus e que, sem Deus, não pode existir nem ser concebida, ou seja, é uma afecção ou um modo que exprime a natureza de Deus de uma maneira definida e determinada.

⁸⁷ Cf. EIIId5 P.79,141,173 e175: A duração é a continuação indefinida do existir; p45: Cada ideia de cada corpo ou coisa singular existente em ato envolve necessariamente a essência eterna e infinita; EIIIp6: Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser; p7: O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual; p8 : O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido..

⁸⁸ Cf. EVp29s p.395: Res duobus modis a nobis ut actuales concipiuntur, vel quatenus easdem cum relatione ad certum tempus et locum exsistere, vel quatenus ipsas in Deo contineri et ex naturae divinae necessitate consequi concipimus. Quae autem hoc segundo modo ut verae seu reales concipiuntur, eas sub aeternitatis specie concipimus, et earum ideae aeternam et infinitam Dei essentiam involvunt. Delbos analisa as coisas singulares sob a ótica do escólio acima citado e interpreta-as como tendo uma dupla existência: por um lado, a existência que se define por uma relação a um lugar e a um momento determinado (existência empírica); por outro lado, a existência que se define por uma relação à causalidade imanente de Deus e que resulta da necessidade da natureza divina (existência eterna singular); ou seja, as coisas singulares existem porque são determinadas a ser pelo conjunto das outras coisas existentes a exercer em um certo momento a

Sem dúvida, parece-nos que a essência é uma espécie de modelo que pode construir indivíduos, mas que nada tem em si mesmo de individual. É assim que Spinoza nos diz: *da essência humana ou do triângulo, não se pode deduzir que existam tantos homens e tais homens, tantos triângulos e tais triângulos*⁸⁹. O indivíduo é modificação de Deus, mas falta-lhe experiência para o exercício da busca de sua liberdade.

Quanto à identificação dos modos finitos com a substância única, vimos anteriormente que Deus é a causa eficiente das coisas particulares, pois Deus é a *causa eficiente de todas as coisas*⁹⁰. Contudo, como Ele é substância única, todas as coisas produzidas por Ele estão Nele porque Ele é causa imanente (*que produz efeitos em si mesmo*) de todas as coisas e não (*causa*) transitiva (*produz efeitos fora de si*)⁹¹. Isto não nos autoriza, entretanto, identificar Deus com os modos finitos porque *eles são definidos como as coisas particulares pelas quais os atributos divinos se exprimem sob uma forma determinada cuja essência não envolve a existência*⁹². A *res extensa* é, com efeito, apenas determinações particulares do atributo infinito extensão, e os entendimentos finitos são apenas modos do atributo infinito *res cogitans* que não podem ser identificados com a substância absolutamente infinita ou Deus.

força que elas têm de suas essências e porque têm uma essência eterna advinda da substância absolutamente infinita. p. 70

⁸⁹ Cf. ElIp8s2 p. 89: [...] 2. Nenhuma definição envolve ou exprime um número preciso de indivíduos, pois ela não exprime nada mais do que a natureza da coisa definida. A definição de triângulo, por exemplo, não exprime nada além da simples natureza do triângulo: ela não exprime um número de triângulos.

⁹⁰ Cf. Elp25 p.49: Deo non tantum est causa efficiens rerum existantiae, sed etiam essentiae.

⁹¹ Cf. Elp18 P.43: Deo est omnium est rerum causa immanens, non vero transiens.

⁹² Cf. Elp24 P.47: Rerum a Deo productarum essentia non involvit existentiam. Segundo Moreau, as coisas singulares não têm “aquela existência necessária, infinita, absoluta que se chama eternidade; tem apenas uma existência limitada a que se pode chamar duração”. MOREAU, Joseph. *Espinosa e o espinosismo*. Lisboa: Edições 70. cap. II. p. 37

A metafísica na filosofia de Spinoza é fundamental para justificação e demonstração da estrutura da *Ethica*. No domínio metafísico torna-se determinante a prova da unicidade de Deus, tomando a razão como fundamento e causa. É a razão que justifica o modo de ser das coisas, constituindo o seu princípio real de justificação, o “*logos*” do próprio Ser. Por meio da razão é que podemos determinar toda a lógica da estrutura, permitindo assim a sua apreensão e ordenação de um modo adequado. Tudo tem sua razão ou causa: *Para cada coisa, deve-se indicar a causa ou a razão pela qual ela existe ou não existe*⁹³, e isso fazendo que cada modo tenha uma razão própria que lhe determina no ser, traçando-lhe rigorosamente o seu campo de atuação.

Spinoza defende que agir pela razão é *agir de forma consoante à natureza de cada um*⁹⁴, identificando no homem essa natureza com o que tem de excelente, a saber, a sua faculdade de pensar. Tendo como pressuposto esse pensar do homem, faremos uma exposição valendo-nos dos conceitos cartesianos de homem e, em seguida, abordaremos também aqueles de Spinoza sobre corpo, mente e ideia: primordiais para compreendermos como o homem “age” e se “manifesta”. Spinoza esclarece, na breve consideração que serve de premissa da Parte 2 da *Ethica*, que aqui se encontram algumas das infinitas coisas oriundas da natureza infinita de Deus. Tratam-se daquelas que possibilitam, de forma necessária, explicar como a mente conhece e como pode alcançar a beatitude.

⁹³ Cf. EIp11d p.95: Cuiuscumque rei assignari debet causa seu ratio, tam cur existit, quam cur non existit.

⁹⁴ Cf. EIVp59d p.333: Agir segundo a razão não é senão (pela prop. 3 e pela def 2 da P 3) fazer aquilo que se segue da necessidade de nossa natureza, considerada em si só.

CAPÍTULO 3

O homem e seus atributos em Spinoza: modo finito da extensão e do pensamento

Para um embasamento teórico sobre a concepção spinozana de homem, devemos primeiramente expor tal concepção na filosofia de René Descartes. Não podemos nos esquecer, quanto à problemática da alma e do corpo, certa “pré-história⁹⁵” do spinozismo e, ao mesmo tempo, certo vínculo ou superação da sua concepção em relação às orientações filosóficas da tradição. Portanto, apresentaremos aqui os conceitos de Spinoza sobre *res extensa* (corpo), *res*

⁹⁵ Na Antiguidade, a alma é, em primeiro lugar, aquilo que distingue o vivente. É a propriedade de ter alma que marca a diferença entre o homem, e os demais entes. A alma determina, além disso, a diferença entre o homem vivo e o cadáver, logo que a vida é, em geral, a aceitação da entrada da alma (mente) no corpo e a morte a sua saída. O platonismo nos apresentou uma teoria sistemática da alma e do seu relacionamento com o corpo. No Fédon, a alma é o que está no corpo quando este precisa viver. Nele é decisiva a divisão da alma em três partes, como vimos mais detalhadamente na sua *República*. Essas três partes estão localizadas em diferentes áreas do corpo. Assim, temos a “*logistiké*”, a razão que tem sede na cabeça e representa a parte mais corajosa e mais grandiosa da alma; a “*thymoidé*”, no peito, pois se divide para o aspecto da vontade; e a “*epitimeitiké*”, localizada no ventre, representa a parte concupiscível. No Fédon, Platão sustenta ser a alma humana capaz de conhecer coisas imutáveis e eternas. Para poder conhecer tais coisas, a alma deve possuir características semelhantes a tal afinidade, caso contrário, estas ultrapassariam as suas capacidades. Como as coisas que a alma conhece são imutáveis e eternas, ela também precisa ser eterna e imutável, de tal forma que a razão é chamada a dominar as duas outras partes, porque só ela é imortal e tem relações com as ideias eternas. O “*logistikón*” é a mais importante, pois o homem precisa assegurar o domínio sobre as outras partes da alma mediante a preocupação ética e o conhecimento reto. É ele norteador de todas as ações do homem em sociedade. Segundo Platão, a alma é capaz de pensar sem o corpo, por ser eterna. Ela é simples e, por conseguinte, indecomponível e incorruptível. Para Aristóteles, o homem possui alma e corpo, é um subsistente indivisível e tem único ato de existência. O corpo não constitui, no homem um momento atual à parte, indiferente ou adversário da alma. Em vez disso, é um corpo organizado, com uma capacidade em potência da atualidade da mesma. Essa atualidade é o ato primeiro que é o princípio das operações em tríplice grau: o vegetativo, o sensitivo e o racional. Sendo a alma vegetativa, princípio mais elementar ou básico da vida, governa e regula as atividades biológicas; a alma sensitiva trabalha na percepção dos sentidos, mas também tem como funções o apetite, que nasce em consequência da sensação que adquirimos por meio da percepção dos sentidos e o movimento. Por último, e não menos importante, o movimento que se origina do desejo se faz “motor” da faculdade da apetência, sendo uma espécie de apetite. O apetite tanto quanto o movimento são partes dependentes da sensação. Existe ainda a alma racional ou intelectual. A faculdade intelectual, no entanto, não está misturada ao corpóreo como a alma sensitiva. Todavia, por si mesma, a inteligência é capacidade e potência de conhecer as formas puras. Por momentos, as formas estão contidas em potência nas sensações e nas imagens da fantasia. Por meio dessas considerações compreendemos que a união entre a alma e o corpo é substancial, de forma e matéria. Nesse sentido, a alma se exprime por meio do corpo, diferente da filosofia de Spinoza em que tanto a *res extensa* e a *res cogitans* têm a mesma importância e um distanciamento que serão substâncias em Descartes. Grifo nosso.

cogitans (mente) e *Idea* (ideia) a fim de uma abordagem sobre o conceito de *Conatus*. Como sabemos, a Parte 2 se intitula *Natureza e origem da mente*, mas em relação à mente são abordados, em particular, os aspectos cognitivos, pois aqueles concernentes aos afetos serão tratados na Parte 3. Todavia, as bases físicas servem para tratar seja os fenômenos cognitivos, seja aqueles os fenômenos afetivos, pois ambos são eventos mentais.

3.1 Descartes e sua concepção de homem

Para uma exposição sobre a concepção de Descartes pressupomos aqui seguintes obras: *Discurso do Método* (1637), *Meditações Metafísicas* (1641), *Paixões da Alma* (1649) e *Princípios de Filosofia* (1644), a fim de apresentar os conceitos de corpo (*res extensa*) e de alma (*res cogitans*) que compõem às paixões, possibilitando assim uma possível reflexão e aprofundamento entre os conceitos de Descartes e Spinoza em relação ao homem. A exposição sobre o *conatus* leva-nos na direção de como as paixões são determinantes nas ações do homem.

René Descartes apresenta o corpo como máquina, ou seja, com certa capacidade de agir autonomamente. Tal como fazem as fontes de água nas praças e os relógios, esse agir, aparentemente autônomo, é fruto de uma engrenagem mecânica estabelecida pelo seu criador⁹⁶. Sendo essa “máquina” regida por uma alma até então difundida pela teoria aristotélica, ela tem capacidade mecânica e é impulsionada ou advém do Criador. Todavia, não podemos supor que este ânimo seja totalmente dirigido ou guiado por Ele. Este agir mecanicista não funciona “só”

⁹⁶ Cf. DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas [1641]*. Trad. br. Maria Ermantina Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2000. P.127.

como poderíamos pensar, pois se apresenta, na realidade, como autônomo, ou seja, automático segundo as determinações pré-estabelecidas pelo criador⁹⁷.

Como se apresenta, entretanto, o homem em René Descartes? Consideremos de início o *Cogito ergo sum*. Com base nessa enunciação podemos sustentar: Ele pensa, ou seja, duvida, calcula, planeja, sente, nega, faz escolhas e age em função delas, algo que lhe põe em uma situação especial ou única na Natureza, dada a capacidade de se auto-determinar. Resulta em um corpo que tem uma alma e que esta estabelece uma singularidade impar. É por meio dela que o homem possui a possibilidade de reger e governar seu corpo, tendo como entendimento o livre-arbítrio em seu governar. Este livre-arbítrio é uma característica que o homem compartilha com Deus.

A expressão “*Cogito ergo sum*” deixa subentendido que só o homem tem alma, ou já podemos compreender por mente. Só ele tem o poder de decidir, pois os animais não têm compreensão dos seus atos, o fazem por instintos de sobrevivência. Se há alguma determinação no homem, esta é metafísica, ou seja, é o exercício de sua alma, que é sua marca da imortalidade e superioridade⁹⁸. Ela é capaz de impelir o corpo ao movimento, ao repouso, e às demais ações, mediante a glândula pineal e os espíritos animais⁹⁹, capazes de mover os músculos da “máquina” humana. Como não poderia ser diferente, o corpo é afetado por causas externas que atingirão sua alma pela glândula: algo importante para compreendermos a teoria cartesiana das paixões da alma.

⁹⁷ Ibidem, p.128.

⁹⁸ Cf. DESCARTES, René. *Discurso do Método* [1637]. Trad. br Maria Ermantina Galvão. São Paulo : Martins Fontes, 2009. V
Discurso do Método [1637], V. A diferença entre os homens e os animais: sem alma, os animais agem/vivem segundo apenas as determinações mecânicos de seu corpo. Já o homem possui uma alma, que sendo inteligível, determina o seu pensar e pode determinar o agir do seu corpo.

Para Descartes, o corpo tem como função principal assentar a alma, possibilitando assim a interferência da mesma na outra substância. Valendo-nos, deste ponto, vislumbramos uma diferença fulcral entre Spinoza e Descartes em relação ao conceito de substância. Tal conceito de Descartes afirma que a “substância criada refere-se a todas da mesma maneira, isto é, tanto às que são imateriais como às corpóreas, porque para compreender as substâncias bastas verificar que podem existir sem o auxílio de qualquer outra coisa criada”¹⁰⁰.

O homem cartesiano é composto de duas substâncias, corpo e alma. Todavia a alma tem um poder sobre o corpo, pois a mente não difere do entendimento que é a vontade, e, portanto, a essência do homem¹⁰¹. Para expor seus conceitos sobre a relação corpo e alma, Descartes nos apresenta as *Meditações Metafísicas* que, com sua avaliação criteriosa, “remove” do homem todas as qualidades e formas corporais e prova sua existência e conservação exclusivamente espiritual. O *cogito* representa a supremacia da alma sobre o corpo e do metafísico sobre o físico.

A compreensão do homem em Descartes comporta outros elementos importantes que compõem a universalidade do sistema cartesiano. Em nossa pesquisa identificamos uma preocupação voltada para os dois elementos primordiais da concepção cartesiana do homem, a saber: a separação e a união do corpo e da alma. É nesse momento que percebemos o distanciamento das concepções antropológicas de Descartes e Spinoza, pois a ideia de separação da alma e do corpo é fundamental na filosofia e na antropologia cartesiana. Nas *Meditações*,

⁹⁹ Cf. DESCARTES, René. *As paixões da alma* [1649]. Trad. br Maria Ermantina Galvão. São Paulo : Martins Fontes, 1998. I art. 32 a 34.

¹⁰⁰ Cf. DESCARTES, René. *Princípios de Filosofia* [1644]. Trad. br. Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005. 1ª parte § 52. P.44

¹⁰¹ Cf. *As paixões da alma*. I, art. 41-50.

Descartes demonstra a existência de Deus e apresenta a prova da existência das coisas materiais, da distinção real e da união entre a alma e o corpo¹⁰².

Em tais *Meditações*, ele inicia sua argumentação indagando pelas coisas materiais, seja porque Deus tem o poder de fazer que eu pense nelas, seja a faculdade de imaginar há em mim provas que aplico na consideração das coisas imateriais. Descartes definirá então a imaginação como uma aplicação da faculdade que conhece ao corpo e, portanto, que existe. Agora compreendemos qual é a tarefa da faculdade cognoscitiva, pois é primeiro dela que chegamos ao *cogito* e à sua natureza, como primeira verdade. Esse conhecimento nos é empregado para inaugurar o processo que nos levará ao fato da existência das coisas materiais¹⁰³.

Ao analisar o processo da imaginação, Descartes chega à conclusão de que ela exige certa contenção do espírito, e aí podemos pensar um polígono de mil lados, sem, no entanto, deter-nos na consideração de seus lados. Por conseguinte, podemos imaginar um polígono de tantos lados se quisermos, mas não será possível tocá-los, antes de vivenciarmos esse momento. É exatamente agora que percebemos a importância do corpo, como “instrumento” da sensação: por certo mediante as vivências de nossa imaginação que nossas sensações possibilitam a existência do corpo¹⁰⁴.

Quanto à sensação, Descartes observa que estamos acostumados a imaginar coisas que vão além dos objetos da geometria que são percebidos pelos sentidos¹⁰⁵. Será preciso refletir sobre o que é sentir, e ver se entre as ideias que tenho em meu

¹⁰² Cf. *Meditações Metafísicas*. p.109.

¹⁰³ *Ibidem* p.109-110.

¹⁰⁴ *Ibidem* p.113.

¹⁰⁵ *Ibidem* p.121.

espírito, e que me advêm por meio das sensações, há alguma que me possa levar à prova da existência das coisas materiais¹⁰⁶.

Sensação é, para ele, algo que apreendemos pela consideração de nosso próprio corpo. Existindo em meio a outros corpos, percebe deles não só a extensão, a configuração, o movimento e as realidades, como dureza, calor, cores, cheiros, bem como impressões desagradáveis e agradáveis, como ainda as sensações internas do próprio corpo, como fome e sede e as tendências corporais para alegria, a tristeza, a ira e outras paixões¹⁰⁷.

Descartes nos chama atenção ainda para o fato de que todas essas coisas decorrem de elementos diferentes de nosso pensamento, que se apresentam em nosso espírito (alma) sem nosso consentimento. Isso porque não podemos nos esquecer de que a vontade é, no sistema cartesiano, um pensamento eventual e não pode ser imediatamente atribuído ao puro espírito. No livro *Princípios da Filosofia* existe um argumento esclarecedor, quando falamos ser o corpo mais estreitamente ligado à alma do que os outros corpos que há no mundo. Com base nessa união, percebemos que tais pensamentos não atuam isoladamente da alma, mas sim da união decorrente entre alma e corpo¹⁰⁸. Ademais, Deus constitui o homem e a razão como luz guiadora do homem que tem sua origem divina, e capaz de dar e indicar a verdade, pois este ser perfeitíssimo não poderia ser ao mesmo tempo enganador¹⁰⁹.

Essa relação entre corpo e alma, em Descartes, se torna muito confusa, pois não fecha lacunas e abre espaço para dúvidas deixando muita responsabilidade do

¹⁰⁶ Ibidem p. 121-122.

¹⁰⁷ Ibidem, p. 122

¹⁰⁸ Cf. DESCARTES, René. *Princípios de Filosofia* [1644]. Trad. br. Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005. p. 54 - 56.

¹⁰⁹ Cf. *Meditações Metafísicas* [1641], p.128.

homem à mercê de Deus e dessa luz que é a razão. Todavia em Spinoza não iremos encontrar um homem essencialmente espiritual e acima das leis da Natureza, se utilizando do livre arbítrio para ter suas vontades¹¹⁰. Em vários momentos Spinoza e Descartes se assemelham nas suas valorizações da razão humana e das matemáticas, mas se distanciam com forte materialismo¹¹¹.

3.2 Spinoza de Corpo e Mente

Spinoza nos apresenta o que é o corpo¹¹² e do que é composto na proposição 13¹¹³ da Parte 2 da *Ethica* de uma forma que se distingue de seu texto¹¹⁴. No início da mesma parte, ele nos apresenta a definição ontológica do corpo, realizando a ligação intrínseca da *res extensa* com Deus. Quando lemos pela primeira vez essa parte permanecemos curiosos ou duvidamos do nome ser *De natura et origine mentis*, tendo no começo a definição de corpo e não de mente. Como isso se

¹¹⁰ Cf. Elp17s p. 41: [...] o intelecto, enquanto concebido como constituído a essência de Deus, é, realmente, a causa das coisas, tanto de sua essência como de sua existência, o que parece ter sido percebido também por aqueles que afirmaram que o intelecto, a vontade e a potência de Deus são única e a mesma coisa.

¹¹¹ Cf. El app. p.75: [...] Àqueles que, entretanto, perguntarem por que Deus não criou os homens de maneira que eles se conduzissem exclusivamente pela via da razão, respondo simplesmente: não foi ter faltado a Deus matéria para criar todos os tipos de coisas, desde aquelas com o mais alto grau até àquelas com o mais baixo grau de perfeição. Ou, para falar mais apropriadamente: foi porque as leis da natureza, sendo tão amplas, bastaram para produzir todas as coisas que possam ser concebidas por um intelecto infinito, como demonstrei na prop. 16.

¹¹² É importante destacar as dificuldades encontradas na busca e acesso à literatura específica, no caso em questão, aquela voltada para “corpo”. O material encontrado apresentava limitações quanto à abrangência necessária à pesquisa. Ter uma literatura voltada basicamente para a ontologia do corpo, quando na verdade, era preciso que houvesse mais trabalhos e publicações voltadas para as especificidades do corpo como a relação, entre corpo e mente, a relação corpo e ideia e em particular, a relação corpo e *conatus*. Grifo nosso.

¹¹³ Cf. Elp13 p.97: O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa.

¹¹⁴ Além da habitual demonstração, corolário e escólio, esta proposição também apresenta um série de lemas com suas demonstrações; alguns axiomas; corolários; um grupo de postulados e até mesmo uma definição: a de indivíduo, que é um corpo composto, razão pela qual Spinoza o escreve com “C” maiúsculo. Grifo nosso.

explica? Será que o corpo é mais importante do que a mente ou a *res extensa* é complemento da *res cogitans*?

Sendo esse corpo definido de um modo preciso e finito, torna-se evidente a ligação mente/corpo e vice-versa, pois essa relação só é possível por meio do que Spinoza denomina de Paralelismo¹¹⁵. Portanto, *os atributos finitos são modificações dos atributos infinitos de Deus que se limitam na existência dos mesmos, pois temos uma duração limitada*¹¹⁶. Isto ocorre porque a essência do corpo depende da reorganização das suas partes e do movimento e repouso que as acompanham para podermos assim viver em sociedade¹¹⁷.

Na História da Filosofia, tal conceito do corpo como estatuto ontológico é incomparável, pois a *res extensa* advêm de Deus e esse conceito que Spinoza nos

¹¹⁵ Spinoza não exemplifica em uma só proposição, mas numa compilação de proposições para definir Paralelismo – [EIIp14] - 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. 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 compreendido como duas 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 via temos a mente que, mesmo sem exposição alguma às formas exteriores, é capaz de perceber as afecções corpóreas e por meio delas, formar suas ideias (ideias-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 ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas” (EIIp7), 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” (EIIp7c); 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 1: “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”. Assim, podemos concluir que o paralelismo se dá em toda a Substância que, constituída de infinitos atributos, produz necessariamente coisas infinitas em infinitos modos, isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito. Grifo nosso.

¹¹⁶ Cf. Benedictus de Spinoza. “Sobre a duração e o tempo” in: *Pensées Métaphysiques [1663]*. Trad. fr. Roland Caillois, Paris: Gallimard, 1954..

¹¹⁷ Cf. EIIp13 ax1e2 e L3 p.99: Todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso; Todo corpo se move ora mais lentamente, ora mais velozmente; Um corpo, em movimento ou em repouso, deve ter sido determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, o qual, por sua vez, foi também determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, e este último, novamente, por outro e, assim sucessivamente, até o infinito.

apresenta na primeira definição da Parte 2 da *Ethica*: *Por corpo compreendo um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa*¹¹⁸. Essa definição explicita o conceito ontológico do corpo por si só, pois já explicitamos esses conceitos pertencentes à definição presente no primeiro capítulo de nossa dissertação.

Para lembrarmos o conceito de *modus* compreendemos como modificações de Deus ou afecções da substância que dependem da realidade e do conceito da substância. Quando a *res extensa* é denominada de “maneira definida e determinada” lembramos que, para Spinoza, Deus não cria, mas produz necessariamente. Então, não é possível um corpo estar por estar na Natureza. A essência é Deus, pois tudo é causa dele, e como o corpo e a mente o são, não poderiam ser diferentes. Com isso, o modo *res extensa* é causa da substância¹¹⁹, como ficou claro, tendo como base a definição de modo. Deus é onipotente e Sua essência só pode ser e se conceber como existente. Logo, de sua essência segue-se uma infinidade de coisas de uma infinidade de maneiras, pois todas estão em Deus e sem ele não seriam. Como o homem é constituído por apenas dois desses infinitos atributos (*res extensa* e *res cogitans*), há uma infinidade de entes não cognoscíveis ao homem¹²⁰.

Na Parte 4 da *Ethica*, ao falar sobre potência e sobre a impotência das coisas particulares, Spinoza também associa agir a viver e estes a conservar o seu ser¹²¹.

¹¹⁸ Cf. EIIId1 p.79: *Per corpus intelligo modum, qui dei essentiam, quatenus ut res extensa consideratur, certo et determinado modo exprimit. Vide P.1 prop. 25 coroll.*

¹¹⁹ Cf. EIIp2 p.79: *A extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa.*

¹²⁰ Cf. EIIp15s p.31: *Há aqueles que inventam que Deus, à semelhança do homem, é constituído do corpo e mente, e que está sujeitos a paixões. Mas fica bastante evidente, pelo que já foi demonstrado, o quanto se deviam do verdadeiro conhecimento de Deus.*

¹²¹ Cf. EIVp21 p.291 a 293: *Ninguém pode desejar ser feliz, agir e viver, isto é, existir em ato; p22 – Não se pode conceber nenhuma virtude que seja primeira relativamente a esta (quer dizer, ao esforço por se conservar); p23 – Não se pode absolutamente dizer que o homem, à medida que é determinado a fazer algo porque tem ideias inadequadas, age por virtude, o que só ocorre à medida*

Porém, na Parte 3, ele define o agir: “agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só” ¹²². É importante considerar a relação harmônica que Spinoza imprime quando fala sobre o agir humano, pois este agir não contradiz o agir¹²³ de Deus. Tal agir é o próprio *conatus* que obviamente está em Deus e em seus modos finitos. É possível percebermos esse agir? Todas nossas ações são esse agir, seja para movimentar seja para repousar, pois pensar já é agir. Spinoza caminha pela *Ethica* demonstrando como agir positivamente na sociedade sem nos “prendermos” em regras. Ter uma essência ativa implica agir necessariamente. Se agir é viver, como afirma a proposição e demonstração 24¹²⁴ da Parte 4, Deus vive eternamente, ou seja, conserva o seu ser na eternidade.

O *conatus* é a instância pela qual todo ser afirma a sua existência e se mantém nela como força positiva que o é. No *Korte Verhandeling (Breve Tratado)* identificamo-lo como: “não mais do que o esforço que encontramos em toda a Natureza e nas suas coisas particulares, que tem por objeto a manutenção e conservação do ser próprio” ¹²⁵. Por meio das relações dos homens ou modos

que ele é determinado a fazer algo porque compreende; p24 – Agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estar três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que útil para si próprio.

¹²² Cf. EIII d2 p.163: Nos tum agere dico cum aliquid in nobis aut extra nos fit, cuius adaequata sumus causa hoc est (per defin, praeced.) cum ex nostra natura aliquid in nobis aut extra nos sequitur, quod per eandem solam potest clare et distincte intelligi. At contra nos pati dico, cum in nobis aliquid fit vel ex nostra natura aliquid sequitur, cuius nos non nisi partialis sumus causa.

¹²³ AGIR= Existir é agir, viver é agir; perseverar o seu ser é agir; se atualizar é agir; produzir efeitos é agir; ser causa adequada de suas ações é agir; movimentar ou mover é agir. Enfim, todos são manifestações da potência ativa da substância, efeitos imanentes da *causa-sui* Deus, age eternamente, razão pela qual tudo o que é exprime de uma certa forma a essência de Deus.

¹²⁴ Cf. EIV p24 p. 294: Agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas têm o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio.

¹²⁵ Cf. K.V. I, cap. V, § 1 p.84: De la providencia de Dios – “no es otra cosa que el conato, que encontramos en la naturaleza total y en las cosas particulares, y que tiende a mantener y conservar su propio ser”.

finitos, Spinoza torna evidente a força do *conatus* em toda sua filosofia, seja na antropologia, na política, nos afetos, seja na liberdade que se manifestam em toda sua *Ethica*. Na filosofia de Spinoza, o “corpo” é de grande complexidade, e para exemplificar tal dificuldade Spinoza alerta: “até agora, o que o corpo – exclusivamente pelas leis da natureza enquanto considerada apenas corporalmente, sem que seja determinado pela mente – pode e o que não pode fazer” ¹²⁶. Se o autor nos apresenta essa indagação, o que podemos fazer é buscar abordar tal conceito de forma mais clara possível para a nossa compreensão.

Os corpos se combinam segundo as leis da natureza — Da necessidade da natureza divina devem se seguir infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto divino) ¹²⁷ — de acordo com as quais advém a existência, e permanecem na existência sempre e quando conservam a composição de suas relações. Na perspectiva estrutural privilegia o relacionamento interno das partes constitutivas, seja de cada individual ou singular seja dos corpos complexos que constantemente se constroem e desconstroem. A Natureza é tomada como corpo infinito, um gigantesco indivíduo em que todos os outros se integram, tendo como constituição os modos infinitos e finitos ¹²⁸.

Os homens ou corpos definiram-se pela receptividade a novos encontros, pela força que os habita e faz existirem, ou seja, o *conatus* ou potência atual que subsiste precisamente, na medida em que se conserva certo intercâmbio “energético” com o meio ou, em outras palavras, na medida em que afete ou é afetado por outros modos ou indivíduos. Essas relações externas se compõem com

¹²⁶ Cf. EIIIp2s p.167: Etenim quid corpus possit, nemo hucusque determinavit, hoc est, nemimen hucusque experientia docuit, quid corpus ex solis legibus naturae

¹²⁷ Cf. EI p16 p.37: Ex necessitate divinae naturae infinita infinitis modis (hoc est, omnia, quae sub intellectum infinitum cadere possunt) sequi debent.

outras, estas por sua vez com outras e assim por diante. Essa capacidade se traduz em um “poder próprio”, indicando um grau de aperfeiçoamento do indivíduo na ordem das coisas e simultaneamente na ordem das ideias¹²⁹. Uma caneta tem em si uma consciência nula, sendo assim uma capacidade de atuação quase nula; já o homem ou coisas particulares, detentor de um complexo, abre-se em possibilidades de participação com o Todo. Desse modo, nem passividade nem inatividade podem ser pertinentes à essência da Substância que se causa. Deus é causa de tudo e logicamente o corpo e o movimento o compõe. Daí a essência de Deus só poder ser ativa. A concepção de movimento, para Spinoza, não é simplesmente mecânica, mas dinâmica, o que implicará uma série de outras questões entre as quais uma concepção de Universo dinâmico e de um homem dinâmico¹³⁰.

Se o agir é concernente à Substância, todos os seus atributos serão necessariamente ativos, razão pela qual se pode dizer que exprimem esta essência ativa de Deus, pois da natureza absoluta de seu atributo deverão ter sempre existido e ser infinito¹³¹. Todavia, a mesma essência *actuosa* que faz que o Pensamento produza ideias, faz que a Extensão produza movimento.

Ao defender que o movimento é uma das afecções da Substância, isto é, uma das causas imanentes de Deus, Spinoza demonstra a mecanicidade do corpo ao Universo. Sabemos que isso nos é apresentado de forma muito específica, mas

¹²⁸ Cf. EI21 p.45: Tudo o que se segue da natureza absoluta de um atributo de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é, por via desse atributo, eterno e infinito.

¹²⁹ Cf. EI1p7c p.87: Segue-se disso que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, objetivamente, em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da ideia de Deus.

¹³⁰ Cf. EI1p13 L3 dem. p.99: Os corpos são coisas singulares, que se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso. Assim, cada corpo deve ter sido necessariamente determinado ao movimento ou ao repouso por uma outra coisa singular, isto é, por um outro corpo, o qual também está ou em movimento ou em repouso. Ora, este último, igualmente, não pode ter ser movido nem permanecido em repouso a não ser que tenha sido determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, e este último, por sua vez, por um outro e, assim, sucessivamente, até o infinito.

como compreender um Universo dinâmico? Não estamos tentando afirmar nada de novo ou diferente, mas torna-se claro o distanciamento da filosofia de Descartes, como também de Aristóteles e, em especial, dos teólogos em relação aos argumentos de Spinoza. Falar deste Universo dinâmico não significa afirmar que Deus tenha características humanas, ou seja, antropomórfica, mas sim imanente a todas as coisas. Esse Universo dinâmico tem, porém, uma semelhança com o conceito de *multitudo*¹³² que iremos tratar com maior profundidade no último capítulo dessa dissertação. Em linhas gerais veremos como o homem ou coisas singulares fazem parte de um todo, e com a união desses homens se formará um todo dinâmico e político, que necessariamente irá se tornar um único dinâmico. Até lá faremos, entretanto, um percurso árduo para compreendermos como essa união corpo/mente (homem ou coisas singulares) se perceberá como um Todo¹³³.

O indivíduo é um sistema que, para além do circuito fechado ou único que funciona, se relaciona com outros circuitos, outros sistemas, tecendo com eles uma “ordem (*ordo*)”, tendo um sucessivo encaixe de organismos, uns nos outros, até que realizam a “*facies totius universi*”¹³⁴. Unindo-se à potência comum que partilham com Deus ou Natureza, Spinoza definiu a individualidade do corpo valendo-se da sua estrutura, de modo que dinamicamente as partes (modos infinitos e finitos) foram se organizando, formando um Todo. Se a *res extensa* é um modo, e esse

¹³¹ Cf. EIp21p.45: Omnia, quae ex absoluta natura alicuius attributi Dei sequuntur, semper et infinita existere debuerunt, sive per idem attributum aeterna et infinita sunt.

¹³² Segundo Spinoza: Esse conceito tem maior relevância no Tratado Político; EII d7 p.87 Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular.

¹³³ Cf. T.P. cap. III § 2 p.72: [...] o direito do poder supremo nada mais é do que o próprio direito da natureza, o qual não é determinado pelo poder de um indivíduo singular, mas pela multidão como se esta fosse guiada por uma única mente[...].

¹³⁴ Cf. EVp40s p.407: Foi isso que me propus demonstrar sobre a mente, enquanto considerada sem relação com a existência do corpo. Por essas demonstrações, e também pela p. 21 da P 1, bem como por outras proposições, fica evidente que nossa mente, à medida que compreende, é um modo

modo é uma afecção da Substância, ela manifesta a essência ativa de Deus. Isso pode ser confirmado mediante o seu esforço¹³⁵ de permanecer no seu ser — *conatus* —, isto é, de existir indefinidamente, que é sua essência atual, relatada várias vezes na *Ethica*.

Neste momento consideramos o conceito de corpo, já anunciando os conceitos de ideia, ideia adequada e inadequada, uma vez que anteriormente apresentamos *a priori* a relação corpo e *conatus*, relevante para a nossa exposição. No escólio da proposição 13, da Parte 2, Spinoza atesta a necessidade fundamental do conhecimento da natureza do corpo para a formação das ideias adequadas, ou seja, aquelas que nos darão o perfeito entendimento acerca das afecções. Daí ser preciso agora apresentar as várias composições corpóreas, desde sua forma mais simples à mais complexa, com o intuito de compreendermos a relação existente entre a formação de ideias 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 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 provém 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 diz respeito apenas aos corpos muito simples.

eterno do pensar, que é determinado por um outro modo de pensar, e este ainda por outro e, assim, até o infinito, de maneira que todos eles, juntos, constituem o intelecto eterno e infinito de Deus.

¹³⁵ Cf. EIIIp6 p.173 a 175: Cada coisa esforçar-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser; p7 – O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a

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 de interagir com a natureza do outro corpo. Os corpos simples deverão, portanto, ser compreendidos como abstrações racionais sem nenhuma realidade. Devemos considerar este conjunto de efeitos, ou relação mútua entre corpos, como existência de vida¹³⁶.

A união de corpos simples determinará a constituição de um corpo composto, corpo este que Spinoza denominará 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. Tais corpos representarão a realidade física existente na Natureza e não mais abstrações racionais. A sucessão dessa interação, justaposição ou aderência de corpos, resultará em um único corpo que é a Natureza. 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 inteiro”¹³⁷.

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 formas por corpos exteriores. Da mesma forma, pode movê-los e dispô-los de

sua essência atual; p8 – O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido.

¹³⁶ Ibidem, p.51.

¹³⁷ Ellp13s2 p.99: [...], totam naturam unum esse individuum, cuius partes, hoc est, omnia corpora infinitis modis variant absque ulla totius individui mutatione.

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 constituição¹³⁸.

Spinoza dedicou a proposição 13 ao esclarecimento da constituição do corpo, desde o mais simples, passando pelos compostos e chegando aos mais complexos. Na realidade, esta proposição tem a aparência de um pequeno tratado geométrico dentro de outro tratado mais abrangente. Todo esse critério parece comprovar a relevância do corpo na doutrina de Spinoza. Na verdade, após falar da composição dos diversos corpos por meio de demonstrações, escólios, axiomas, lemas, corolários e definição, Spinoza é enérgico em sua intenção, ou seja, em definir com exatidão o corpo humano e o faz por meio dos seis postulados que encerram o “pequeno tratado”. Daí Spinoza passar em seguida a tratar do corpo e de suas afecções, assim como das idéias das afecções formadas por meio da mente em parceria com o corpo¹³⁹.

No escólio da proposição 7 na Parte 2 da *Ethica*, Spinoza faz questão de destacar, mais uma vez, que tudo se constitui de uma única substância. Os atributos pensamento e extensão, bem como seus respectivos modos, mente e corpo, são uma e a mesma coisa, mas expressas de duas maneiras diferentes. Na filosofia de Spinoza devemos sempre atentar para esta expressão múltipla de atributos e de modos posta em uma realidade única, ou seja, na Substância. É por esta razão que

¹³⁸ Cf. EIIp13 ax.1 p.101: Todas as maneiras pelas quais um corpo qualquer é afetado por seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da diferença de natureza dos corpos que movem, é movido de diferentes maneiras, e , inversamente, corpos diferentes são movidos diferentes maneiras por um só e mesmo corpo.

¹³⁹ Cf. EIIp28dem. p.121: Com efeito, as ideias das afecções do corpo humano envolvem tanto a natureza dos corpos exteriores quanto a do próprio corpo humano; e devem envolver não apenas a natureza do corpo humano, mas também a de suas partes, pois afecções são modos pelos quais são afetadas as partes do corpo humano e, como consequência, o corpo inteiro. Ora, o conhecimento adequado dos corpos exteriores, tal como o das partes que compõem o corpo humano, existe em Deus.

ocorre necessariamente um paralelismo entre os atributos da *res extensa* e *res cogitans*, e de seus modos de mente e corpo; sendo tudo uma única realidade, pois tudo nela deve se passar de forma concomitante¹⁴⁰. Com tais advertências, e algumas considerações acerca do corpo e de sua constituição, torna-se possível esclarecer a relação estabelecida no paralelismo e suas consequências.

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 ideias. Ademais, a complexidade da mente, em virtude da complexidade do corpo, tende também a uma geração de ideias inadequadas, confusas¹⁴¹.

A *res extensa* e a *res cogitans* estabelecem, pois, um simétrico intercâmbio de ideias e afecções, visto que todo experimento corpóreo proporciona à mente a formação de uma ideia (ideia-afecção). Inevitavelmente, pela conjunção de corpos diversos que constituem o corpo humano, a mente formará tantas ideias igualmente diversas quanto o corpo for capaz de ser afetado. Podemos sustentar que a mente traduz, em forma de ideia, cada afecção que percebe do corpo. A Parte 3 da *Ethica* que tratará da origem dos afetos¹⁴², como não poderia ser diferente, defende esse 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

¹⁴⁰ Cf. Ellp7c p.87: Segue-se disso que a potência de pensar de Deus é iguala sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se objetivamente, em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da ideia de Deus; Benedictus de Spinoza. *Pensamentos Metafísicos [1663]*. Trad. br. Marilena de Souza Chauí. 5. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1991. § 95 p.134: [...]a concatenação do intelecto, que deve reproduzir a concatenação da Natureza, e afastar-nos-emos totalmente do nosso escopo.

¹⁴¹ Cf. Ellp28 p.121: As ideias das afecções do corpo humano, à medida que estão referidas apenas à mente humana, não são claras e distintas, mas confusas.

¹⁴² Cf. Ellld3 p.163: 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.

coisa aumenta ou diminui, facilita ou reduz a potência de pensar de nossa mente”¹⁴³. Contudo, a ideia desta afecção não envolve, por vezes, o conhecimento adequado do próprio corpo. Em decorrência deste fato, a mente tenderá a formar ideias inadequadas que são, na verdade, ideias de afecções corpóreas sem relação com o conhecimento de sua causa original¹⁴⁴.

Pelo já 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”¹⁴⁵. Tanto a mente como o corpo estão no mesmo “nível” de importância na concepção do homem, apenas são concebidos por atributos diferentes. A proposição 20 afirma uma relação paralela, ou mesmo uma correspondência entre a ordem e a conexão das ideias e a ordem e a conexão das coisas: “Existe em Deus uma ideia ou conhecimento da mente humana, o qual resulta em Deus da mesma maneira e está em Deus na mesma relação que a ideia ou conhecimento do corpo humano”¹⁴⁶. A mente humana é a ideia do corpo. Essa mesma ideia existe em Deus, mas enquanto o concebemos como afetado por uma outra ideia 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 ideias, em nós, adequadas e inadequadas. É, ainda, ideia do corpo, mas seu conhecimento acerca deste, que constitui o objeto de sua ideia, é apenas parcial, logo não poderá ter o conhecimento perfeito de si enquanto

¹⁴³ Cf. EIIIp11 p.177: Quicquid Corporis nostri agendi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coercet, ejusdem rei idea Mentis nostrae cogitandi potentiam auget, vel minuit, juvat, vel coercet.

¹⁴⁴ Cf. EIIP23 p.117: A mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo; p26 p.119: A mente humana não percebe nenhum corpo exterior como existente em ato senão por meio das ideias das afecções de seu próprio corpo; p27 p. 121: A ideia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio corpo humano.

¹⁴⁵ Cf. EIIP21s p.115: [...] mentem et corpus unum et idem esse individuum, quo iam sub cogitationis, iam sub extensionis attributo concipitur [...].

¹⁴⁶ Cf. EIIP20 p.115: Mentis humanae datur etiam in Deo idea, sive cognitio, quae in Deo eodem modo sequitur et ad Deum eodem modo refertur, ac idea sive cognitio corporis humani.

a ele se relacionar. Quando o homem se percebe enquanto afecções corporais, a mente é finita. Quando se liberta das afecções que o entrava, a mente se torna infinita. A mente, na filosofia de Spinoza, parece apresentar duas faces distintas, na qual uma deixa-se levar pelos encontros fortuitos com os corpos exteriores, fase em que predomina a imaginação como uma das formas mais elementares de conhecimento e a outra, apresenta um maior rigor de pensamento ou conhecimento, ou seja, um aumento de sua potência de agir e pensar.

Não podemos deixar de mencionar que a mesma potência que age na mente se encontra também no corpo como presença física que opera nossos “bons encontros”. Contudo, não teremos só bons encontros, mas iremos nos esforçar para termos ideias adequadas para não só tê-los, mas continuarmos em nossa busca da “via boa”.

3.3 Spinoza da Ideia

Até o presente momento, a exposição se ateve à reflexão sobre o corpo/mente em relação ontológica, mas na continuidade nos orientamos em consonância à valorização da ideia em relação à mente e ao corpo. Com base na certeza de que a mente é a ideia do corpo, pode-se dizer que, ao perceber-se sobre si mesma descobre o corpo: “a mente não conhece a si mesma, senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo”¹⁴⁷. Para compreendermos como a mente percebe o corpo, devemos, antes de qualquer coisa, apresentar uma pequena abordagem do que venha a ser o conceito de Ideia e, em seguida, compreendermos a importância das ideias das afecções do corpo.

Spinoza, em suas obras, fornece-nos a noção de vários tipos de ideias. Porém, se tomarmos a *Ethica* como sua obra principal, este conceito se encontra reduzido à única definição nela contida, “Por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante” ¹⁴⁸. Na explicação da mesma, ele destaca a necessidade de entender ideia como atividade da mente, daí a utilização do termo conceito em vez de percepção, pois, nesse sentido, a mente seria passiva em relação ao objeto.

Tomaremos, por base, de início, a construção deste conceito valendo-nos do *Tractatus de Intellectus Emendatione (Tratado da Reforma do Intelecto)* que, conforme identificamos na passagem na qual o autor, explica a diferença entre ideia e ideado, fornece-nos um primeiro conceito de ideia, afirmar que

A ideia verdadeira (pois, temos uma ideia verdadeira) é algo de diverso do seu ideado. Com efeito, uma coisa é o círculo, outra a ideia de círculo. A ideia de círculo não é algo que tenha periferia e centro, como o círculo; nem ideia do corpo é o próprio corpo: e como é algo diverso do seu ideado, é também algo inteligível por si. Isto é, a ideia, quanto à sua essência formal, pode ser objecto de outra essência objectiva; por sua vez, esta outra essência objectiva é também, considerada em si, algo de real e inteligível. E assim indefinidamente. ¹⁴⁹

Spinoza destaca sua tese de que a ideia verdadeira tem a certeza em si mesma. A diferença entre ambas ressalta a ideia verdadeira como sendo o primado da razão, pois ela nos assegura o que sabemos e, por conseguinte, a certeza é a própria

¹⁴⁷ Cf. Ellp23 p.117: Mens se ipsam non cognoscit, nisi quatenus corporis affectionum ideas percipit.

¹⁴⁸ Cf. Elld3 p. 79: Per ideam intelligo mentis conceptum, quem mens format, propterea quod res est cogitans. Explicatio. Dico potius conceptum, quam perceptionem, quia perceptionis nomen indicare videtur, mentem ab objecto pati. At conceptus actionem mentis exprimere videtur.

¹⁴⁹ Benedictus de Spinoza. *Tractatus de Intellectus Emendatione* [1677]. Lisboa: Edições 70. § 33 p.40: Idea vera (habemus enim ideam veram) est diversum quid a suo ideato : Nam aliud est circulus, aliud idea circuli. Idea enim circuli nos est aliquid, habens peripheriam, et centrum, uti circulus, nec idea corporis est ipsum corpus: et cum sit quid diversum a suo ideato, erit etiam per se aliquid intelligibile; hoc est, idea, quoad suam essentiam formalem, potest esse objectum alterius essentiae objectivae, et rursus haec altera essentia objectiva erit etiam in se spectata quid reale, et intelligibile, et sic indefinite.

essência. Portanto, “para saber, é necessário saber que sei¹⁵⁰”, assegura Spinoza, “tenho a necessariamente que saber primeiro”¹⁵¹. Daí se deduzir que, para termos a certeza da verdade, nada mais basta que se ter a ideia verdadeira. A ideia verdadeira para Spinoza, é o critério da verdade, e o alcance da verdade não ocorre por meio de um método, mas na procura pela ideia verdadeira, ou seja, “O verdadeiro método não é procurar um critério de verdade após a aquisição das ideias, mas o verdadeiro método é o caminho pelo qual a própria verdade ou a essência objetiva das coisas, ou as ideias são procuradas na devida ordem¹⁵²”.

Spinoza afirma que para descobrir o “melhor método de investigar a verdade não é necessário outro método para investigar o melhor método de investigação da verdade”¹⁵³. Analogamente, ele compara o método de investigação com as técnicas

¹⁵⁰ Ibidem, § 34 p.40: Petrus ex. gr. est quid reale ; vera autem idea Petri est esseentia Petri objectiva, et in se quid reale, et omnio diversum ab ipso Petro. Cum itaque idea Petri si quid reale, habens suam essentiam peculiarem, erit etiam quid intelligibile, id est, objectum alterius ideae, quae idea habebit in se objective omne id, quod odea Petri habet formaliter, et rursus idea, quae est ideae Petri, habet iterum suam essentiam, quae etiam potest esse objectum alterius ideae, et sic indefinite. Quod quisque potest experiri, dum videt se scire, quid sit Petrus, et etiam scire se scire, et rursus scit se scire, quod scit, etc. Unde constat, quod, ut intelligatur essentia Petri, non sit necesse ipsam ideam Petri intellegere, et multo minus ideam ideae Petri; quod idem est, ac si dicerem, non esse opus, ut sciam, quod sciam me scire, et multo minus esse opus scire, quòd sciam me scire; non magis, quam ad intelligendam essentiam trianguli, opus sit essentiam circuli intelligere. Sed contrarium datur in his ideis. Nam ut sciam me scire, necessario debeo pirus scire.

¹⁵¹ Ibidem, § 35 p.42: Hinc patet, quod certitudo nihil sit praeter ipsam essentiam objectivam; id est, modus, quo sentimus essentiam formalem, est ipsa certitudo. Unde iterum patet, quod ad certitudinem veritatis nullo alio signo sit opus, quam veram habere ideam: Nain, uti ostendimus, non opus est, ut sciam, quod sciam me scire. Ex quibus rursum patet, neminem posse scire, quid sit summa certitudo, nisi qui habet adaequatam ideam, aut essentiam objectivam alicujus rei; nimirum, quia idem est certitudo, et essentia objectiva.

¹⁵² Ibidem § 36 p.42: Cum itaque veritas nullo egeat signo, sed sufficiat habere essentias rerum objectivas, aut, quod idem est, ideas, ut omne tollatur dubium; hic sequitur, quod vera non est Methodus signum veirtias quaerere post acquisitionem idearum; sed quod vera methodus est via, ut ipsa veritas, aut essentiae objectivae rerum, aut ideae (omnia illa idem significant) debito ordine quaerantur.

¹⁵³ Ibidem § 30 p.38: Postquam novimus, quaenam Cognitio nobis sit necessária, tradenda est Via et Methodus, qua res, quae, quae sunt cognoscendae, tali cognitione cognoscamus. Quod ut fiat, venit prius considerandum, quod hic non dabitur inquisitio in infinitum; scilicet, ut inveniatur potima methodus veri investigetur; et, ut secunda methodus investigur, non opus est alia tertia, et sic infinitum: tali enim modonunquam ad veri cognitionem, imo ad nullam cognitionem perveniretur. Hoc vero eodem modo se habet, ac se habent instrumenta corpórea, ubi eodem modo liceret argumentari. Nam, ut ferrum cudatur, malleo opus est, et ut malleus habeatur, eum fieri necessum est; ad quod alio malleo aliisque instrumentis opus est, quae etiam ut habeantur, aliis opus erit instrumentis, et sic in infinitum; et hoc modo frustra aliquis probares conaretur, homines nullam habere potestatem ferrum cudendi.

de elaboração dos objetos materiais, pois assim como o homem forjou um primeiro instrumento rudimentar até alcançar formas mais elaboradas de instrumentos materiais capazes de fazer coisas mais difíceis, a inteligência elabora processos mentais cada vez mais avançados a fim de empreender o exercício de conhecimento da natureza inteira. Valendo-se do pressuposto de que temos uma ideia verdadeira primeira, Spinoza afirma que o melhor método para alcançarmos a verdade é “entender o que seja a ideia verdadeira”¹⁵⁴. Dessa maneira, a ideia verdadeira tem valor em si mesma, como observamos no parágrafo seguinte em que ele aborda ainda seu conceito de método, pois, nesse sentido, deve “falar de entender” e, portanto, “entender o que seja a ideia verdadeira, distinguindo-a das outras percepções, investigando a natureza dela”¹⁵⁵.

A ideia nunca é estática, tem sempre um cunho dinâmico que a aproxima do que classicamente se designa por juízo¹⁵⁶. A ideia coincide com a própria atividade cognoscitiva, alterando-lhe as disposições gnosiológicas tradicionais. A nossa mente consiste na estrutura de ideias, cada uma delas possuindo a sua força própria, e o *conatus* como auxiliar nessa estruturação. O melhor método para Spinoza seria partir da ideia verdadeira e não buscá-la como algo *a priori*¹⁵⁷.

Spinoza defende existir em nós uma ideia elevada em relação às outras, que é o conhecimento reflexivo da ideia do Ser absolutamente perfeito. Tal ideia deve

¹⁵⁴ Ibidem § 37 p.42: Rursus Methodus necessário debet loqui de ratiocinatione, aut de intellectione; id est, Methodus non est ipsum ratiocinari ad intelligendum causas rerum, et multo minus est tó intelligere causas rerum; sed est intelligere, quid sit vera idea, eam a caeteris perceptionibus distinguendo, ejusque naturam investigando, ut inde nostram intelligendi potentiam noscamus, et mentem ita cohibeamus, ut ad illam nortiam omnia intelligat, quae sunt intelligenda; tradendo, tanquam auxilia, certas regulas, et etiam faciendo, ne mens inutilibus defatigetur.

¹⁵⁵ Ibidem § 37 p. 42.

¹⁵⁶ Cf. EII def.3 p.79: Por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante.

¹⁵⁷ Ibidem § 38 p. 42: O bom método é, por conseguinte, aquele mostra como se há-de dirigir a mente, segundo a norma de uma ideia verdadeira. (...) o método mais perfeito será aquele que mostra o modo de dirigir a mente de acordo com a norma da ideia do Ser absolutamente.

existir em nós como algo inato, cujo uso nos fará perceber a diferença entre uma percepção qualquer e a percepção advinda da ideia do Ser absolutamente perfeito. A *res cogitans* será tanto quanto mais perfeita quanto maior for sua aproximação com as ideias oriundas de seu conhecimento da Natureza e, por conseguinte, prosseguirá para um estado de perfeição em que compreenderá sua capacidade e também a ordem (*ordo*) da natureza. Esse conhecimento lhe proporcionará a capacidade de lograr regras para si mesmo, aumentando sua potência, ou melhor, seu *conatus*.

Com a sua inédita apresentação Spinoza sustenta que “a ordem e conexão das coisas é a mesma ordem e conexão das ideias”¹⁵⁸, isto é, a ideia verdadeira está intrinsecamente relacionada com a ordem da Natureza, pois nela as ideias têm uma relação. Dito que na Natureza tudo tenha relação, e por isso se pode conhecer a essência objetiva das coisas, podemos indicar no *Tractatus de Intellectus Emendatione (Tratado da Reforma do Intelecto)* a seguinte passagem:

Acresce que ideia se comporta objectivamente tal como o seu ideado se comporta realmente. Se, por conseguinte, existisse algo na Natureza sem qualquer relação com as outras coisas, e se dessa coisa existisse uma essência objectiva — que teria de ajustar-se totalmente com a formal — estaria também sem qualquer comércio com as outras ideias, isto é, dela nada poderíamos concluir. Pelo contrário, as coisas que têm relação com outras, como são todas as que existem na Natureza, serão compreendidas e as suas essências objectivas terão a mesma relação com outras ainda: desta forma se desenvolverão os instrumentos para avançar mais. E era o que tentávamos provar¹⁵⁹.

Na filosofia de Spinoza podemos explicitar quatro tipos de ideias: as ideias fictícias, ou seja, aquelas fingidas ou forjadas pela imaginação; as ideias duvidosas,

¹⁵⁸ Cf. Ellp7 p. 87: Ordo et connexio idearum idem est, ac ordo et connexio rerum.

¹⁵⁹ Cf. TIE § 41 p.44: Adde quod idea eodem modo se habet objective, ac ipsius ideatum se habet realiter. Si ergo daretur aliquid in Natura, nihil commercii habens cum aliis rebus, ejus etiam si daretur essentia objectiva, quae convenire omnino deberet cum formali, nihil etiam commercii haberet cum aliis ideis, id est, nihil de ipsa poterimus concludere; et contra, quae habent commercium cum aliis rebus, uti sunt omnia, quae in Natura existunt, intelligentur, et ipsorum etiam essentiae objectivae idem habebunt commercium, id est, aliae ideae ex eis deducuntur, quae iterum habebunt

isto é, aquelas que não são nem claras nem distintas; as ideias falsas, aquelas que supõem o assentimento, e por pensarmos que ela de uma causa exterior a nós mesmos supomos não ser ela fruto de nosso raciocínio. Ele demonstra que as representações, oriundas de ideias falsas, se apresentam como um erro decorrente do uso não adequado do método que prioriza, e que é apresentado no *Tractatus de Intellectus Emendatione (Tratado da Reforma do Intelecto)*. Como bem falamos, não vamos, porém, discorrer sobre a ideia, sua relação crucial com a mente e o corpo.

Disso resulta que é possível ao homem evoluir a um grau de conhecimento mais elevado. A mente humana, enquanto concebe a essência do seu corpo sob o ponto de vista da eternidade, passa a 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, ante uma modificação do corpo, elabora uma ideia ou imagem dessa afecção, que poderá se constituir de forma adequada ou não. A ideia, quando adequada, embora provenha de uma afecção do corpo, não se vincula a ele como causa de sua afecção, não estabelecendo, dessa forma, relação alguma com o objeto que lhe é exterior. Já as ideias inadequadas, são ideias 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 ideias simultâneas tanto da natureza do seu corpo, enquanto afetado, como da natureza de outros corpos que a afetam¹⁶⁰.

commercium cum aliis, et sic instrumenta, ad procedendum ulterius, crescent. Quod conabamur demonstrare.

¹⁶⁰ Cf. TIE § 59 p.58: Pensará porventura alguém que a ficção é determinada pela ficção, e não pela intelecção; isto é, que, depois de eu formar uma ficção e de admitir, por uma certa liberdade que ela existe assim na natureza das coisas, isso faz que depois não possamos pensar de outro modo. Por exemplo, tendo formado a ficção (para falar com eles) de uma certa natureza do corpo e, tendo, em virtude da minha liberdade, querido persuadir-me de que ela existe realmente assim, já não me é possível imaginar, por exemplo, uma mosca infinita; e tendo formado a ficção sobre a essência da alma, já não a posso imaginar quadrada, etc.

Os homens, em razão de terem sua natureza constituída apenas por dois modos, *res extensa e res cogitans*, são capaz de sentir e ter a percepção unicamente de coisas singulares como corpos e modos de pensar. O modo de pensamento não se dá, entretanto, 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 pensar¹⁶¹.

Contudo, a mente não se restringirá apenas a um conceito de modo do pensamento capaz de percepção ou sentir coisas singulares e de formar ideias adequadas ou inadequadas. A *res cogitans* 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 da Parte 2: “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”¹⁶². Spinoza nos alerta que não devemos compreender vontade como desejo, mas sim a capacidade pela qual afirmamos ou negamos algo¹⁶³.

¹⁶¹ Cf. Ellax.3 p.81: 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.

¹⁶² Cf. Ellp48 p.145: In mente nulla est absoluta, sive libera voluntas; sed mens ad hoc, vel illud volendum determinatur à causâ, quae etiam ab aliâ determinata est et haec iterùm ad aliâ et sic in infinitum.

¹⁶³ Cf. Elllp9s p.177: Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; [...] Torna-se, assim, evidente, por tudo isso, que não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas ao contrário, é por nos esforçamos por ela, por apetecê-la, por querê-la, por desejá-la, que a julgamos boa.

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 por meio 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 singulares¹⁶⁴.

Tal propriedade a concede não a capacidade de querer ou não querer livremente, mas a possibilidade de afirmar ou negar algo determinado. Ademais essa capacidade dá à mente a condição de distinguir aquilo que é verdadeiro do falso, dá à mente a capacidade de concepção de ideias, de formar conceitos. É isto, portanto, que determina a inteligência humana, pois para Spinoza uma volição singular e uma ideia singular são uma só e mesma coisa. Ele demonstra, assim, que tudo está em constante evolução, igualmente a mente humana. 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 tanto, a mente teria que romper seu vínculo 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 percepção da existência atual do corpo nos

¹⁶⁴ Cf. E1149 dem. p.147: A vontade e o intelecto nada mais são do que as próprias volições e ideias singulares. Ora, uma volição singular e uma ideia singular são uma só e mesma coisa. Logo, a vontade e o intelecto são uma só e mesma coisa.

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, pois essa relação ainda se estabelece entre mente e corpo e necessariamente por meio dele¹⁶⁵.

Após analisar como a mente conhece, Spinoza examina a afetividade humana, pois todas as paixões se dirigem a autoconservação, ou seja, para o egoísmo. Conforme Spinoza, mesmos as paixões que se apresentam altruístas se explicam com base no mesmo princípio. A Parte 3 da *Ethica* principia justificando a permanência do método geométrico, não obstante seguir abordando o argumento das paixões.

No capítulo que segue, iremos presenciar a filosofia de Spinoza marcada profundamente pela noção de esforço (*Conatus*), pois permanece em todo o real um desejo e uma afirmação de ser, que assegura o seu dinamismo e que proporciona o estabelecimento das relações, seja entre os diferentes modos seja entre estes e a Substância. Nesse sentido abordaremos o conceito de *conatus* e todas suas nuances nas obras de Spinoza e buscaremos demonstrar a sua importância na estrutura de sua filosofia em diversos aspectos.

¹⁶⁵ Cf. EIIIp2 e s. p. 167: Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe); [...] Sem dúvida, tudo isso mostra claramente que tanto a decisão da mente, quanto o apetite e a determinação do corpo são, por natureza, coisas simultâneas, ou melhor, são uma só e mesma coisa, que chamamos decisão quando considerada sob o atributo do pensamento e explicada por si mesma, e determinação, quando considerada sob o atributo da extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso [...].

CAPÍTULO 4

Spinoza e a força do *Conatus*

Após explicitarmos os conceitos mais importantes da orientação adotada em relação ao conteúdo base para uma abordagem sobre o *Conatus*, realizaremos aqui uma incursão nos conceitos que possibilitam uma exposição mais rigorosa da obra de Benedictus de Spinoza. Faremos de início, alusão à diferença entre *Affectus* e *Affectio*, considerando a distinção e relevância desses dois conceitos na construção da filosofia spinozana. Em seguida, adentraremos nas concepções de *Cupiditas*, *Laetitia* e *Tristitia*, para assim expormos o *Conatus* em sua força sublime.

4.1 A importante diferença dos *Affectus* e do *Affectio*

Necessidade de demonstrarmos tal diferença, possibilita elucidar quaisquer dificuldades de compreensão de quem afeta ou é afetado, pois tal relação propicia maior percepção das ações do homem em sociedade. Essa elucidação principia com uma simples abordagem sobre os seus conceitos comuns e extraídos do dicionário que são: *affectus* – afetado, tomado de, que se apresenta desta ou daquela maneira; *affectio* – revelação, disposição, afeição, vontade¹⁶⁶. Logo, de início, identificamos uma diferença que pode ser sutil, mas se faz presente no que concerne à circunstância ao qual tencionamos demonstrar que o *affectus* é afetado e o *affectio* é o que afeta. Contudo, isso não é tão simples como parece, pois iremos nos remeter aos conceitos de ideia, corpo e mente a fim de simplificar metodologicamente nossa apresentação.

¹⁶⁶ FARIA, Ernesto. *Dicionário Latino-Português*. Editora Villa Rica. Belo Horizonte: 2003. p. 48.

Não devemos esquecer que Spinoza pretende apresentar a afetividade humana como algo que segue leis da natureza, ou seja, como qualquer outro acontecimento. Isso justifica a sua afirmação de que irá considerar as ações e os apetites humanos como se fossem questões de “linhas”, de “superfícies” ou de “corpos”, sem julgá-las boas ou más. Trata-se, portanto, de descrevê-las com base nas causas naturais que as produzem e as comodam necessariamente a sua complexa dinâmica. Por conseguinte, a dimensão irracional das paixões não impede, no entender de Spinoza, que se realize um tratamento filosófico.

Para principiarmos a exposição sobre a constituição da mente é preciso uma compreensão das relações estabelecidas entre a *res cogitans* e a *res extensa* tendo como efeito, assim, as ideias que dela partem, isto é, a ideia que a constitui. Tal ideia¹⁶⁷, enquanto inferida de um corpo, deixaria obviamente de ter uma concordância intrínseca para manter uma concordância extrínseca, ou seja, uma concordância com o seu objeto de afecção.

Sobre a condição da mente humana, é preciso afirmar que todo indivíduo tem uma determinação particular do poder infinito de Deus, um modo infinito eterno, que se exprime em dois atributos *res extensa* e *res cogitans*, como a ideia eterna no entendimento divino, na qual corresponde uma forma individual de organização na eternidade da natureza. É a essa ideia que se reduz a mente considerada na

¹⁶⁷ Deleuze: *Spinoza – Cursos de 24/01/78*. Trad. br. 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. Gilles Deleuze atribui à denominação de *ideia-afeto* a este tipo de ideia. Deleuze explica “ideia” como um modo de pensamento que representa qualquer coisa; e afeto, como um modo de pensamento não representativo em razão de necessitar de uma ideia que constitua o seu objeto de volição. Desta forma, ele conclui o primado cronológico e lógico da ideia sobre o afeto, pois, segundo ele, por exemplo, “para amar há que ter uma ideia, por mais confusa que seja, por mais indeterminada que seja, do que se ama”. 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 “ideia”, como um conceito que a mente forma pela condição de sua natureza e entre as “ideias-afecções” que comporá a mente através do encontro do corpo humano com outros corpos exteriores.

essência, e que na sua existência empírica a mente se converte em uma grande quantidade de ideias, de modificações sucessivas de pensamento, estabelecendo as afecções mutáveis do corpo¹⁶⁸. Disto resulta que a mente, na sua condição empírica, só percebe imediatamente as afecções do corpo que lhe corresponde.

A toda afecção corpórea corresponderá uma ideia da mente, assim nada se passará no corpo que a mente não possa formar uma ideia sobre esta afecção. É com base nessa interdependência, ou paralelismo, que Spinoza elaborará o conceito de mente na Parte 2 da *Ethica*. Na Parte 5, ele questiona e critica Descartes em suas pretensões de explicações sobre mente e corpo, e aproveita também para por fim aos anseios sobre o mente e corpo.

Antes de avançarmos em relação à questão do agir humano na ética spinozana, é preciso alertar que esta questão não envolve comportamento social, 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 humano¹⁶⁹.

Conforme a sua filosofia, a ação humana relaciona-se com 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. Todavia, devemos considerar a potência na doutrina spinozana não como uma latência, mas como uma força transformadora de nosso estado e patrocinadora de uma conduta ética adequada à própria natureza humana e, por isso, eficaz.

¹⁶⁸ Cf. EIIp13 p.97 e 107: O objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa; p15 : A ideia que constitui o ser formal da mente humana não é simples, mas composta de muitas ideias.

¹⁶⁹ Cf. EIV app. Cap.32 p.361: A potência humana é, entretanto, bastante limitada, sendo infinitamente superada pela potência das causas exteriores. Por isso, não temos o poder absoluto de adaptar as coisas exteriores ao nosso uso. [...] Pois, à medida que compreendemos isso corretamente, o esforço da melhor parte de nós mesmos está de acordo com a ordem da natureza inteira.

Logo nas duas primeiras definições¹⁷⁰ da Parte 3 da *Ethica*, 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.

Na medida em que compreendemos a causa verdadeira dos nossos afetos, afirmamos poder entendê-los clara e distintamente. Portanto, somos causa adequada de nossas ações porque nelas somos a causa interna do que fazemos. Quando somos passivos nossa natureza compreende nossos afetos apenas de forma parcial, ou seja, como uma força exterior determinando o nosso agir. Por conseguinte, somos causa inadequada ou parcial de nossas ações.

Quando reconhecemos com transparência o efeito dos 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. Nesse caso, nada em nosso corpo se decompõe, ao contrário, se fortalece, 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 à nossa natureza: aqui somos causa inadequada ou parcial deste efeito¹⁷¹. A atividade não é

¹⁷⁰ Cf. EIIId1 p.163: Chamo de causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Chamo de causa inadequada ou parcial, por outro lado, aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só; d2 – Digo que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é, quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só. Digo, ao contrário, que padecemos quando, em nós, sucede algo, ou quando de nossa natureza se segue algo de que não somos causa senão parcial.

¹⁷¹ Cf. K.V. II, cap. XXVI § 7 p. 165: 1. Quanto mais uma coisa tem essência mais tem também atividade e menos passividade. Porque é certo que o agente age pelo que tem e o paciente padece pelo que não tem.

algo dado, mas um estágio que se atinge. Está implícita na força que somos patenteando-se mesmo em afetos passivos¹⁷².

Para Spinoza, pensar ordenadamente é não somente agir, mas agir com maior perfeição, ser livre¹⁷³. Portanto, as idéias inadequadas e desordenadas confundem nossa ação e nos conduzem ao estado passivo, ou seja, de sofrimento, de servidão. A compreensão acerca das causas adequadas ou inadequadas que compõem ou decompõem a nossa natureza, é mais nitidamente esclarecida na Parte 4 da *Ethica* de Spinoza. Observemos 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*¹⁷⁴. Nessa 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 à nossa própria existência.

Segundo Spinoza, a virtude é a própria essência do homem, seu próprio ser¹⁷⁵. Por conseguinte, quando agimos de forma inadequada, estamos agindo contra a nossa própria existência, ou seja, contra a nossa própria natureza, de forma não virtuosa. Ademais, 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 tanto é preciso o conhecimento dos

¹⁷² Cf. EIVp1 p. 271: Nada do que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro.

¹⁷³ Deleuze afirma que o homem na filosofia de Spinoza não nasce livre, mas tornar-se e isso quer dizer que o homem tem que percorrer toda a *Ethica* para então buscar seu amor intelectual à Deus e se torna Livre.

¹⁷⁴ Cf. EIVp23 p.291: 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.

afetos pelas suas causas a fim de que possamos escolher aquele mais útil à preservação de nossa existência¹⁷⁶.

Nosso estado ativo influencia-nos, portanto, a um duplo conhecimento: o conhecimento acerca de nossa natureza como indivíduos, e aquele da Natureza na qual estamos inseridos. Tornamo-nos, por meio desse 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 Spinoza filósofo, não é outra coisa senão os afetos de alegria ou de tristeza. É a razão, fazendo seu papel de orientadora, que nos fará optar por aquilo que é útil à 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.

Contudo, todos nós estamos sujeitos a paixões, pois é significativo que possamos senti-las. Precisamos perceber nossas paixões, sem dúvida, mas não devemos nos submeter a elas: tarefa um tanto difícil. Este poder é o que vai estabelecer 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. O sábio terá uma conduta ativa, ao passo que o vulgo, passiva. Tais afirmações parecem um

¹⁷⁵ Cf. EIVd8 p.269: Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é, a virtude, enquanto referida ao homem, é sua própria essência ou natureza, à medida que ele tem o poder de realizar coisas que podem ser compreendidas exclusivamente por meio das leis de sua natureza.

¹⁷⁶ Cf. El app. p.65: [...] Será suficiente aqui que eu tome como fundamento aquilo que deve ser reconhecido por todos, a saber, que todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas e que todos tendem a buscar o que lhes é útil, estando conscientes de suas volições e de seus apetites, o homens se crêem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que o dispõem a ter essa vontades e esses apetites, porque as ignoram. Segue-se, em segundo lugar, que os homens agem, em tudo, em função de um fim, quer dizer, em função da coisa útil que apetece. É por isso que, quanto às coisas acabadas, eles buscam, sempre, saber apenas as causas finais, satisfazendo-se, por não terem qualquer outro motivo para duvidar, em saber delas por ouvir dizer. Se, entretanto, não puderem saber dessas causas por ouvirem de outrem, só lhe resta o recurso de se voltarem para si

tanto “regras” mantenedoras da ordem vigente, mas é nesse momento que o *Conatus*, no nosso entender, possibilita um caráter mais humano a toda essa razão apresentada. Não podemos, porém, deixar de lembrar de que a intenção de Spinoza não é propor a eliminação das paixões, mas sim conhecê-las e compreendê-las para que nos seja possível um viver melhor e pleno.

4.2 A relação do *Cupiditas* sobre a *Laetitia* e a *Tristitia*

O que envolve, porém, o agir? É compreensível que nenhuma ação pode provir de um indivíduo sem que este tenha sido afetado de alguma maneira. Além disso, deve existir nele alguma ideia formada que anteceda esta afecção. A primeira motivação do agir humano é o desejo, mas a sua existência está sujeita a uma ideia. Afinal, como afirma Spinoza, *o desejo é o apetite de que se tem consciência*¹⁷⁷. A ação deve proceder de um desejo que envolva o apetite e a *res cogitans*, e envolva a *res extensa*, envolvendo assim uma ideia. A ideia, por sua vez, pode existir sem que haja qualquer outro modo de pensar, como por exemplo, o amor, o ódio e o desejo. A ação humana, entretanto, envolverá sempre a existência de uma ideia adequada ou não¹⁷⁸.

A *cupiditas*¹⁷⁹(desejo), sendo a motivação ou o combustível da nossa ação, poderá nascer tanto de um afeto de *laetitia*(alegria) como de um afeto de *tristitia*(tristeza). Entretanto, nada mais inútil ou prejudicial ao homem que se deixar

mesmos e refletirem - Sobre os fins que habitualmente os determinaram a fazer coisas similares e, assim, necessariamente, acabam julgando a inclinação alheia para sua própria.

¹⁷⁷ Cf. EIIIp9s p. 175: Deinde inter appetitum et cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii.

¹⁷⁸ Cf. EIVp33 p.299: À medida que são afligidos por afetos que são paixões, os homens podem discrepar em natureza e, igualmente, sob a mesma condição, um único e mesmo homem é volúvel e inconstante.

conduzir por suas paixões, ou seja, por seus afetos. Para evitar conseqüências indesejáveis provenientes de um “desejo cego”, Spinoza sugere o equilíbrio, ou seja, o desejo desprovido de excessos. Neste momento, ele indaga novamente sobre os afetos que se dão de forma equilibrada entre a *res cogitans* e a *res extensa*, isto é, quando eles representam a *cupiditas* como essência do homem e não como um impulso cego, alienado e desmedido¹⁸⁰.

A *cupiditas* (*desejo*) moderada ocorre quando todas as partes da *res extensa* são igualmente afetadas por um afeto e, dessa forma, conservando a *res extensa* pela mesma relação de movimento e repouso. Assim, *o desejo que nasce da razão não pode ter excesso*¹⁸¹, sendo ele a própria essência do homem, nada poderá fazer além do que manda a sua própria natureza. Pressupomos que a relação entre eles nos parece “faltar” algo, pois aparenta como “mecanismo” em que todas nossas ações são medidas e pesadas, sem que haja qualquer vazão. Não é bem assim, pois em nossas pesquisas identificamos algo de sublime presente nesses caminhos que muitos estudiosos não perceberam sua importância ou não detectaram, que esse pseudo determinismo tem um termômetro que oscila em nosso viver, fazendo-nos únicos em nosso agir. Trata-se do *Conatus*.

4.3 *Conatus*, uma força sublime

¹⁷⁹ Cf. EIII def. dos afetos 1 p.237: O desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, agir de alguma.

¹⁸⁰ Cf. EIVp43 p.317: [...] A excitação pode, portanto, ser má. Quanto à dor, que é, contrariamente, uma tristeza, considerada por si só, não pode ser boa. Mas como sua força e expansão são definidas conceber infinitos graus e modos das forças desse afeto; EVp7 p. 375: Desde que se tome o tempo em consideração, os afetos que provem da razão ou que ela suscita são mais potentes do que aqueles que estão referidos a coisas singulares que consideramos ausentes.

¹⁸¹ Cf. EIVp61 p.337: *Cupiditas, quae ex ratione oritur, excessum habere nequit.*

A composição do *conatus* individual é um exercício, que implica em uma ampliação das relações com outros *conatus* individuais. Sendo assim, a essência das coisas reside na força com que afirmam, inevitavelmente pelo poder e expansão¹⁸². Entende-se como um enfrentamento interno, pois o homem é afetado pelas paixões, na qual, é sujeito as tensões externas, mas também em conflito com outros modos finitos, com os quais inevitavelmente interfere.

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 se refletem em nossa vida. Isso na filosofia de Spinoza possui nome, o *conatus*, mas essa noção tem antecedentes na tradição filosófica. Já Cícero defendera:

Logo que um ser vivo nasce [...], sente uma afeição por si mesmo e uma inclinação para se manter, e à sua condição, e para amar aquelas coisas que tendem a preservar o seu estado, enquanto que é contrário à sua destruição e às coisas que parecem conduzir à destruição¹⁸³.

Spinoza encontra semelhança junto aos Estóicos que defendem a existência de um impulso vital que leva as coisas a perseverar no ser. Esse conceito é encontrado na dedução das proposições 4 a 8 da Parte 3 da *Ethica* a qual iremos comentar para uma melhor compreensão da questão do *conatus*.

Inicialmente trataremos das proposições 4 e 5¹⁸⁴ que têm um caráter quase axiomático no que concerne à sua formulação, pois nelas está inserida a ausência da negação, demonstrando o absurdo de imaginar que no homem racional exista a possibilidade de ordem simultânea entre o positivo e o negativo. O *Conatus* é *afirmação, sendo assim, essência atual da coisa — O desejo é a própria essência do*

¹⁸² Cf. EIIIp7 p.175, EIV ax. p.269 e props 2 a 7 p.273 a 275.

¹⁸³ Cícero. *De Finibus bonorum et malorum*, III, V p.132

¹⁸⁴ Cf. EIIIp4 p.173: Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior; p5: À medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito.

*homem, isto é, um esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar no ser*¹⁸⁵ — , significando que uma coisa qualquer não é uma realização particular de um universal e que, conseqüentemente, um ser humano não é efetivação particular de uma natureza humana universal, mas uma singularidade individual por sua essência, sendo essa essência Deus no seu princípio de *causa sui*.

Com essas duas proposições evidencia-se a impossibilidade de pensarmos em suicídio na filosofia de Spinoza. Para firmar ainda mais essa intenção, ele escreveu no escólio da proposição 20 da Parte 4: *só as causas exteriores ocultas dispõem sua imaginação e afetam seu corpo de tal maneira que este assume uma segunda natureza, contrária à primeira natureza cuja ideia não pode existir na mente*¹⁸⁶.

Evidenciando sua positividade, o *conatus* está presente em tudo quanto existe, atestando a homogeneidade do real, pois é com base nisso que as coisas se distinguem, quer entre si quer relativamente à substância¹⁸⁷. As proposições 6, 7 e 8¹⁸⁸ têm sua constituição na afirmação positiva do *conatus*, de impulsionar qualquer coisa a fazer, de incentivar a perseverar infinitamente no ser e constitui precisamente o princípio de todas as manifestações da vida afetiva, que são essas inquietações que nos fazem difícil nosso viver em sociedade.

¹⁸⁵ Cf. EIVp18d p.285: *Cupiditas est ipsa hominis essentia hoc est conatus, quo homo in suo esse perseverare conatur.*

¹⁸⁶ Cf. EIVp20s p.289: (...) *vel denique ex eo, quod causae latentes externae eius imaginationem ita disponunt et corpus ita afficiunt, ut id aliam naturam priori contrariam induat et cuius idea in mente dari nequit.*

¹⁸⁷ Cf. EIIp45s p.143: [...] *Falo, repito, dessa existência das coisas singulares, enquanto elas existem em Deus. Pois, embora cada uma seja determinada, por outra coisa singular, a existir de uma maneira definida, a força pela qual cada uma persevera no existir segue-se da necessidade eterna da natureza de Deus.*

¹⁸⁸ Cf. EIIIp6 p.173: *Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser; p7 p.175:f O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual; p8 – O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo indefinido.*

Na proposição 6, Spinoza expõe o movimento que impulsiona qualquer coisa a perseverar no seu ser infinitamente. Isso é inerente a todos, pois para ele as coisas tendem a perseverar nessa potência atual que é o *conatus*. Daí podermos indagar se existe uma força autônoma que nos “rege” dentro da natureza. Essa faz que vivamos dentro dos ditames da razão, possibilitando assim um viver pleno. Trata-se, como indica a proposição 7 da noção de *conatus*. Nela efetiva-se o “esquema” que vem sendo preparado desde as proposições anteriores que aos poucos explicitam essa força existente dentro do sistema spinozano, a qual proporciona o nosso viver. Nela Spinoza insiste precisamente sobre o caráter fundamental da manifestação do *conatus*, pois é com base nesse caráter que reconhecemos a primazia desse conceito, em não só ser a essência atual, mas o que nos move ou não na vida em sociedade.

Finalmente, na proposição 8 se consagra a noção de *conatus*, Spinoza expõe uma particularidade essencial de propensão a perseverar o seu ser e também como intermédio da potência universal da Natureza. Esse perseverar não tem um tempo finito, não termina quando as coisas particulares deixam de existir, mas a essência é Deus e essa não tem fim. Podemos afirmar que o *conatus* nos homens tem limites? Será que a união de vários *conatus* forma uma sociedade? Na obra que precede a *Ethica*, o *Korte Verhandeling (Breve Tratado)* sinaliza o *conatus* como força da Substância.

No *Korte Verhandeling*, identifica-se o *conatus* com a providência divina, ou melhor, revela este conceito dizendo dele que *não é mais do que esforço que encontramos em toda a Natureza e nas suas coisas particulares, que tem por*

*objetivo a manutenção e conservação do seu próprio ser*¹⁸⁹. É uma explicação muito importante, pois liga Deus a coisas particulares (homem), considerando que a potência está em toda a Natureza e em cada ser¹⁹⁰.

A nossa percepção do *conatus* permite-nos uma compreensão dos intertícios da dinâmica da realidade. Este se insere como dependente das causas externas que condicionam a sua existência, e passa a ser visto na sua relação direta com Deus, de cuja essência participa¹⁹¹. Dessa forma, o *conatus*, como modo pensado por Deus, é eterno, mas enquanto inserido na existência e relacionado com os outros modos finitos, é duradouro e perecível¹⁹².

Na visão metafísica, o *conatus* é potência que se desenvolve por meio da Natureza e das coisas, *pois, embora cada uma seja determinada, por outra coisa singular, a existir de uma maneira definida, a força pela qual cada uma persevera no existir segue-se da necessidade eterna da natureza de Deus*¹⁹³. Com isso, retomamos dois conceitos apresentados no primeiro capítulo na qual a *natura naturans* se faz na Substância. O mesmo dinamismo está presente na *natura naturata*, sendo o teor parte na manifestação e expressão dos *conatus* individual.

Na visão física, o *conatus* revela-se por certa medida de repouso e movimento. É uma linha separadora que nos foi apresentada na Parte 2 da *Ethica*, mesmo antes de o conceito ter sido apresentado. *Os corpos se distinguem entre si*

¹⁸⁹ Cf. K.V. I, cap. V, § 1 p.84: El segundo atributo, que nosotros llamamos próprio (*proprium*), es la providencia. Para nosotros no es outra que el conato, que encontramos em la naturaleza total y en las cosas particulares, y que tiende a mantener y conservar su próprio ser.

¹⁹⁰ Cf. EIIIp8 - supracitada.

¹⁹¹ Cf. Benedictus de Spinoza. *Tratado Político* [1677]. Trad. br. José Pérez. Rio de Janeiro: Edições de Ouro.T.P., cap 2 § II p.54: [...] E o mesmo poder de que tem necessidade para originar lhes é preciso para perseverar no ser. Daqui se segue que o poder que faz existir as coisas da Natureza, e, por conseguinte, fá-las agir, não pode ser outro que o eterno poder de Deus.

¹⁹² Cf. EIIIp8 dem. p.175: [...] Portanto, o esforço pelo qual uma coisa existe não envolve, de maneira alguma, um tempo definido, mas, pelo contrário, ela continuará, em virtude da mesma potência pela qual existe agora, a existir indefinidamente, desde que não seja destruída por nenhuma causa exterior.

*pelo movimento e repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância*¹⁹⁴.

Todas as coisas particulares se relacionam, esbarram-se e, nesses choques, suportam as eventuais influências de outras. São dessas relações que o *conatus* se fortalece e atua de forma atuante e de afirmação¹⁹⁵.

Spinoza, na Parte 3 da *Ethica*, 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. *O fato é que ninguém determinou, até agora, o que pode o corpo*¹⁹⁶, diz ele, mas sabemos que a essência da *mens* é constituída de ideias adequadas e inadequadas. Todas as ações da *mens* tendem essencialmente a manter a sua própria existência: seria um desatino que ocorresse o contrário. Entretanto, a *mens* sofre constantes modificações: enquanto possuem ideias adequadas ela é ativa, mas enquanto tem ideias inadequadas, é passiva.

A *mens*, por sua natureza, tende a perseverar em seu ser e, portanto, eliminar ou superar as ideias inadequadas responsáveis por sua degradação e tristeza: logicamente com o auxílio necessário do *conatus* na imersão das possibilidades que existem em nossas vidas. Na proposição 9 da Parte 3 da *Ethica*, Spinoza afirma que *a mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas, esforça-se por perseverar no seu ser por uma duração indefinida, e está consciente desse seu esforço*. Logo, é da natureza da *mens* conservar sua existência até que seja afetada por uma causa exterior que transforme tal ideia¹⁹⁷.

¹⁹³ Cf. EIIp45s – Nam etsi unaquaque ab alia re singulari determinur ad certo modo existendum; vis tamen, qua unaquaque in existendo perseverat, ex aeterna necessitate nature dei sequitur.

¹⁹⁴ Cf. EII lemma 1 p.101: Corpora ratione motus et quietis, celeritatis et tarditatis, et non ratione substantiae ab invicem distinguuntur.

¹⁹⁵ Cf. EII lemma 7 p.103: Um indivíduo assim composto conserva, além disso, sua natureza, quer se mova em sua totalidade ou esteja em repouso, quer se mova nesta ou naquela direção, desde que cada parte conserve seu movimento e o transmita às demais, tal como antes.

¹⁹⁶ Cf. EIIIp2s p.169: Etenim, quid corpus possit, nemo hucusque determinavit (...).

¹⁹⁷ Cf. EIIIp11s p.179: [...] que a existência presente da mente e a sua potência de imaginar são eliminadas assim que a mente deixa de afirmar a existência do corpo. Mas a causa pela qual a mente

Spinoza estabelece algumas distinções do *conatus*, enquanto este último se encontra no âmbito da *mens* e no âmbito do corpo. O esforço de perseverar, quando diz respeito somente à mente, chama-se vontade (*voluntas*); quando se reporta à mente e ao corpo, denomina-se apetite (*appetitus*), ou desejo (*cupiditas*), mas o desejo, enquanto consciência é apetite, do contrário, seria apenas “apetite” ou desejo por desejar, ou seja, aquilo que nos move a fazer algo, mas que utilizamos o raciocínio, como no primeiro grau de conhecimento ou senso comum. É com esse intuito que Spinoza nos apresenta a *ratio* como nossa norteadora: *Conduzidos pela razão, buscaremos, entre dois bens, o maior e, entre dois males, o menor*¹⁹⁸.

De fato, a ordem da Natureza é um equilíbrio de forças que provem da atuação recíproca dos corpos¹⁹⁹. Essa variedade de *conatus* leva-nos a uma multiplicidade de relacionamentos, na qual nos faz crescer ao nos relacionarmos cada vez mais com outros *conatus* individuais. É nessa interatividade que o homem necessita viver em sociedade para seu desenvolvimento²⁰⁰. Todavia, o aperfeiçoamento de nossos “bons encontros” por meio do desejo torna-se a mola para nosso crescimento.

O desejo é o elo que permite materializar no homem a fusão dos atributos divinos da *res extensa* e da *res cogitans*. É ele que nos privilegia em relação aos outros modos. No escólio da proposição 9 da Parte 3 da *Ethica*, a *cupiditas* é

deixa de afirmar essa existência do corpo não pode ser a própria mente, nem tampouco o fato de o corpo deixar de existir. Com efeito, a causa pela qual a mente afirma a existência do corpo não é o fato de o corpo ter começado a existir.

¹⁹⁸ Cf. EIVp65 p.341: De duobus bonis majus et de duobus malis minus ex rationis ductu sequemur.

¹⁹⁹ EII lema 3 – Um corpo, em movimento ou em repouso, deve ter sido determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, o qual, por sua vez, foi também determinado ao movimento ou ao repouso por um outro, e este último, novamente, por outro e, assim, sucessivamente, até o infinito.

²⁰⁰ Cf. EII lemma 7 s p.103: Vemos, assim, em que proporção um indivíduo composto pode ser afetado de muitas maneiras, conservando, apesar disso, sua natureza. Até agora, entretanto, concebemos um indivíduo que se compõe tão-somente de corpos que se distinguem entre si apenas pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, isto é, que se compõe de corpos mais simples.

cotejada, a *laetitia* e a *tristitia*, pois para Spinoza, as três constituem os afetos base de onde todos os outros provem. Não podemos deixar de ressaltar que a *cupiditas* é a própria essência do homem, cujo desenvolver ocorre valendo-se quer da sua dinâmica natural quer das afecções a que está sujeito na sua existência²⁰¹. O homem pode revelar-se pela *cupiditas*, mas não pela *laetitia* e pela *tristitia*, pois estas últimas são estados de modificações que acompanham o *conatus*, alterando-lhe a potência. É impossível conceber alegrias ou tristezas que não se relacionem com o *conatus/cupiditas*, provocando-lhe alterações.

A *cupiditas* manifesta tudo o que acontece ao indivíduo. É ele que permite a interação com as coisas, pois na suas manifestações apela para mesmas. É o desejo que fundamenta a nossa sociabilidade²⁰², na qual legitima os seus juízos de valores²⁰³ e também, por meio do seu desenvolvimento, irá providir a virtude²⁰⁴. As escolhas e manifestações que provêm dos indivíduos são a prova que sempre devemos nos dirigir para a razão, para assim vivermos em sociedade. O conhecimento por si não leva à ação, torna-se eficaz quando se manifesta como expressão de uma força do *conatus*, que é tanto maior quanto mais conhece.

²⁰¹ Cf. EIIIp10s – supracitada.

²⁰² Cf. EIVp18s p.287: [...] que os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser [...].

²⁰³ Cf. EIIIp9 e s. supracitados; p39 p.209: Aquele que odeia alguém se esforçará por fazer-lhe mal, a menos que tema que disso advenha, para si próprio, um mal maior; e, inversamente, aquele que ama alguém, se esforçará, pela mesma lei, por fazer-lhe o bem; dem.- Odiar alguém é imaginá-lo como causa de tristeza. Portanto, aquele que odeia alguém se esforçara por afastá-lo ou destruí-lo. Mas se teme que disso advenha, para si próprio, algo mais triste, ou, o que é o mesmo, um mal maior, e se julga poder evitá-lo, não infligindo àquele que odeia o mal que planejava, desejará abster-se de infligir-lhe o mal. E isso com um esforço maior do que aquele que o levava a infligir o mal, razão pela qual o desejo por se abster prevalecerá, tal como queríamos demonstrar.

²⁰⁴ Cf. EIVp20 e dem. p.289: Quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente; A virtude é a própria potência humana, que é definida exclusivamente pela essência do homem, isto é, que é definida exclusivamente pelo esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar em seu ser. Logo, quanto mais cada um se esforça por conservar o seu ser, e é capaz

O conceito *conatus* apresenta variações de vertentes que nem podemos imaginar, pois sua constituição abarca um sistema na qual trabalha o desejo, alegria e a tristeza, relacionando o homem com outros homens e obviamente com a Substância. Para Spinoza, a razão humana articula-se com o *conatus*, deixando de se identificar com ele, mas com seu dinamismo e suas orientações, pondo-se assim em um quadro em que a questão principal é até onde vai a “*cupiditas*”? A teoria do *conatus* põe-nos em uma interseção entre a razão e a vida, apresentando-nos a existência como esforço, expansividade e poder. O homem é desejo e conseqüentemente *conatus* e essência atual. Em qual real vivemos? É só razão? Ideias adequadas e inadequadas?

Para Spinoza, o homem se define com o *conatus*, e só depois é designado como ser racional. Nessa tentativa de assentá-lo na realidade o faz por meio da energia ou poder que habita. Antes de qualquer coisa, o homem é, porém, afirmação de ser: *Ninguém pode desejar ser feliz, agir e viver bem sem, ao mesmo tempo, desejar ser, agir e viver, isto é, existir em ato*²⁰⁵. É uma força primordial e determinada, pois dela partem os conceitos morais.

O homem não nasce racionalizado, fazendo questionamentos sobre tudo, pois existem caminhos que percorremos ainda no primeiro grau de conhecimento. Com isso não buscamos as causas adequadas, mas sim causas inadequadas. Para chegar a ter só causas adequadas devemos apresentar primeiro alguns indicadores que nos deixam distantes delas, que podemos exemplificar na reflexão, ou por dizer cognitivo, que nos conduz a suscetíveis erros. Spinoza afirma que o homem é desejo, como frear a todo o momento por esse “apetite cego”? A grande maioria é

disso, tanto mais é dotado de virtude e, conseqüentemente, à medida que alguém se descuida de conservar o seu ser, é impotente. C.Q.D.

conduzida dos indivíduos apresenta-se pelo “desejar por desejar”, na qual essa força expansiva provoca-lhe certas condutas errôneas. Spinoza afirma:

(...) mas os homens são conduzidos mais pelo desejo cego do que pela razão e, por conseguinte, a potência natural dos homens, quer dizer, o seu direito, deve ser definido não pela razão mas por todo o apetite que os determina a agir e pelo qual eles se esforçam por se conservar²⁰⁶.

A definição de homem como ser racional é uma simples característica²⁰⁷. Todavia, só se definem como seres pensantes os que trabalham o *conatus*, fazendo-os interagir com a razão, ou melhor, subordinando-os aos ditames da razão. A *cupiditas*, em primeira instância, é uma energia expansiva; o desejo é tão forte que o conhecimento verdadeiro do bem e do mal não é obstáculo²⁰⁸. É ela e a *ratio* que deliberam o nosso comportamento.

A engrenagem da *cupiditas* dita regras e estabelece critérios. A força dos indivíduos que delibera o processo e a razão, na sua dimensão cognitiva, é uma vivência específica dessa força, que impulsiona os homens para o caminho certo. O homem faz do desejo base para suas realizações na sociedade, exercendo o máximo delas para o conhecer. Sendo Spinoza, *nós nos deleitamos com tudo que compreendemos por meio do terceiro gênero de conhecimento, com uma alegria que*

²⁰⁵ Cf. EIVp21 p.291: *Nemo potest cupere beatum esse, bene agere et bene vivere, qui simul non cupiat esse, agere et vivere hoc est, actu existere.*

²⁰⁶ Cf. T.P. cap II, § 5 p. 56.

²⁰⁷ Cf. Ellax2 p.81: O homem pensa.

²⁰⁸ Cf. EIVp 15 p. 283: O desejo que surge do conhecimento verdadeiro do bem e do mal pode ser extinto ou refreado por muitos outros desejos que provêm dos afetos pelos quais somos afligidos; p16 p.285: O desejo que surge do conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto tal conhecimento diz respeito ao futuro, poder ser mais facilmente refreado ou extinto pelo desejo de coisas que são presentemente atrativas.

*em certamente, acompanhada da ideia de Deus como sua causa*²⁰⁹. Essa alegria é de certo, o amor²¹⁰.

O amor intelectual a Deus é o ápice que o desejo pode levar o homem, pois representa a integração possível do *conatus* individual no Todo. É um desafio que só o homem livre alcança. O homem só é livre ao compreender as potencialidades do *conatus*, ao jogar com elas e ao orientá-las ao devido propósito: Deus, síntese de todos os desejos, fonte que os alimenta e ponto de convergência dos mesmos²¹¹.

O *conatus* está no alicerce do nosso agir. Este se explica pelas modificações que sofremos no desenrolar, e provocadas pela ação de causas exteriores. Ele habita todos os seres e simultaneamente engloba a Natureza como potência (*potentia*) que a constitui. O homem é parte integrante da Natureza, e quanto mais os desejos surgem, mais ele se aproxima dela, e tanto mais ele a compreende²¹².

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 em um *conatus* individual em 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 é aumentada ou diminuída*,

²⁰⁹ Cf. EVp32 p. 399: Quicquid intelligimus tertio cognitionis genere, eo delectamur, ET quidem concomitante idéia Dei tamquam causa.

²¹⁰ Cf. EIII Def. dos Afetos 8 expl. p.243: [...] por vontade compreendo a satisfação que a presença da coisa amada produz no amante, satisfação que fortalece a alegria do amante ou, ao menos, intensifica-a.

²¹¹ Cf. EVp15 p. 383: Quem compreende a si próprio e os seus afetos, clara e distintamente, ama a Deus; e tanto mais quanto mais compreende a si próprio e seus afetos.

²¹² Cf. EVp15 dem. p.383: Quem compreende clara e distintamente a si próprio e os seus afetos, alegra-se, com uma alegria que vem acompanhada da ideia de Deus. Portanto, ama Deus, e tanto mais ama quanto mais a si próprio e os seus afetos. Esse tema do *conatus* que aqui apresentamos como estudo sobre o cognitivo ou reflexivo, e que fizemos algumas indagações, não é objetivo da nossa pesquisa um aprofunda-lo, mas não poderíamos deixar de expô-lo em nossa dissertação, em virtude de alguns estudiosos da filosofia de Spinoza terem se detido mais demasiadamente nesses estudos, a saber, Jonathan Bennett, Márcia Patrício dos Santos, Chantal Jaquet e Antonio Damásio, entre outros.

estimulada ou refreada e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções ²¹³. Pela complexidade do corpo humano, verificamos que o corpo pode ser afetado de diversas maneiras e que, por meio desses afetos, pode sofrer transformações e conservar em si mesmo, mediante as *imagens*, vestígios dos objetos da afecção. Spinoza define como *imagem* as afecções do corpo humano cujas ideias representam os corpos exteriores como presentes, isto é, cujas ideias envolvem a natureza do nosso corpo e, ao mesmo tempo, a natureza de um corpo exterior²¹⁴.

A relação que o homem estabelece com o seu semelhante, idealiza uma harmonia, mas, por vezes, tal equilíbrio sofre tremores, seja pela diferença de interesses, seja, até mesmo, pela semelhança dos mesmos. A possibilidade de ações conflituosas e confusas perdurará sempre em nosso existir, mas, ao mesmo tempo, o esforço de aperfeiçoamento para conservação do nosso ser estará sempre presente obstante de qualquer paixão²¹⁵.

*Toda a coisa se esforça, enquanto está em si, por perseverar no seu ser*²¹⁶. Tal 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. A partir do

²¹³ Cf. EIII d3 p.163: Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur, vel minuitur, juvatur, vel coercetur, et simul harum affectionum ideas.

²¹⁴ Cf. são o resultado das proposições EII p11,12,19,24. p.95,113 e117.

²¹⁵ Cf. EIV p39 p.313: É bom aquilo que faz com que se conserve a proporção entre movimento e repouso que as partes do corpo humano têm entre si; e, inversamente, é mau aquilo que faz com que as partes do corpo humano tenham, entre si, uma proporção diferente entre movimento e repouso; p70 p.345: O homem livre que vive entre ignorantes procura, tanto quanto pode, evitar os seus favores.

²¹⁶ Cf. EIII p6. Supracitada.

momento em que não há em um mesmo sujeito algo contrário à sua natureza coexistindo com ele, parece desnecessária a ação de tal *conatus* individual²¹⁷.

A Natureza pensante pode ser concebida como conexão de ideias²¹⁸e, por conseguinte, o homem é infinitamente complexo. Sendo a ordem e a conexão das coisas e das ideias uma só e a mesma coisa, segue-se que a *Natura Naturata* no seu todo pode ser engendrada como um homem infinitamente complexo que se efetua como potência de agir²¹⁹. Essa potência também se faz presente no cotidiano, é mais especificamente na política, daí podermos demonstrar também um *conatus* “político”.

Na sociedade política, o homem comum vive uma realidade política cujos mecanismos ele desconhece e não se interessa em saber. Relaciona-se com a sociedade com o lado afetivo e passional, que o leva a identificar como um sofrimento, como algo insuportável. Todavia, é pela união com o Estado que se realiza. Já o político tem uma orientação vivencial da sociedade civil, possuindo dela uma visão prática e de poder, e regendo-se pelos critérios pragmáticos de eficácia. Ademais, ele objetiva como controlar os homens e estabelecer um governo democrático e igualitário. Só o filósofo, porém, conhece adequadamente os mecanismos da vida política e suas facetas. É ele que percebe com pleno direito como é contínua a passagem do estado de natureza à sociedade civil²²⁰.

A potência é um dos conceitos bases do spinozismo. No que concerne ao nosso tema, é ela que permite estabelecer relações entre a atividade de cada

²¹⁷ Cf. EIVp69 p.345: A virtude com qual o homem livre evita os perigos revela-se tão grande quanto a virtude com a qual ele os enfrenta.

²¹⁸ Cf. EIIp7 p.87: A ordem e a conexão das ideias é o mesmo que a ordem e a conexão das coisas.

²¹⁹ Cf. EIIp7c p.87: Segue-se disso que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir. Isto é, tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, obviamente, em Deus, na mesma ordem e segundo a mesma conexão, da ideia de Deus.

indivíduo e Deus, bem como a atividade social como um todo e o próprio *Deus sive Natura*. Spinoza identifica a potência com a vida de Deus. Desse modo, *um ente absolutamente infinito, ou seja, Deus, tem, por si mesmo, uma potência absolutamente infinita de existir e por isso existe de forma absoluta*²²¹. É a *potentia* que permite a distinção essencial entre a *Natura naturans* e a *naturata*. Deus como essência atual concretiza a sua *potentia* em uma multiplicidade de manifestações que, enfim, *todas as coisas foram predeterminadas por Deus, não certamente pela liberdade da vontade, ou seja, por um beneplácito absoluto, mas pela natureza absoluta de Deus, ou seja, pela sua infinita potência*²²². Trata-se de algo dinâmico que, para se manifestar, se concretiza em modos, que não são frutos aleatórios, mas expressão de uma riqueza ontológica.

O termo *potentia*, é Deus e os modos, designando a “energia” que Nele circula, constituindo-se como realidades dinâmicas. A *potentia* individual integra-se à potência natural ou divina²²³: a *potentia* universal de toda a Natureza constituída pela soma das potências individuais²²⁴. A similitude dos termos *potentia* e *conatus* parece-nos óbvia²²⁵. Todavia, Spinoza prefere o termo *conatus*, aplicado às coisas, e identificando-o com a potência divina quando tomada com base nelas²²⁶. Ele não

²²⁰ Cf. EIVp37s2 p.311:[...] Não se pode, por isso, no estado natural, conceber-se o pecado, mas pode-se, certamente, concebê-lo no estado civil, no qual o é bom e o que mau é decidido por consenso, e cada um está obrigado a obedecer à sociedade civil.

²²¹ Cf. EIp11s p.27: [...] adeoque ens absolute infinitum, sive Deum infinitam absolute potentiam existendi a se habere, qui propterea absolute existit.

²²² Cf. EII app. p.63: [...] quod omnia in Deo sint et ab ipso ita pendeant, ut sine ipso Nec esse Nec concipi possint; et denique quod omnia a Deo fuerint praedeterminada, non quidem ex libertate voluntatis, sive absoluto beneplácito, sed ex absoluta dei natura, sive infinita potentia.

²²³ Cf. T.P. II § 2 e 3 p.53 a 55. supracitados

²²⁴ Cf. Benedictus de Spinoza. *Tratado Teológico-Político* [1670]. Trad. br. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003. T.T.P. cap.16 p.234.

²²⁵ Cf. EIIIp7 dem. p.175: [...] a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, quer sozinha, quer em conjunto com outras[...]

²²⁶ Cf. EIVp4 dem. p.273: A potência pela qual as coisas singulares e, conseqüentemente, o homem, conservam seu ser, é própria potência de deus, ou seja, da natureza, não enquanto é infinita, mas enquanto pode ser explicada por uma essência humana atual.

menciona, de forma clara, a noção de um *conatus* coletivo, reportando-se apenas à *potentia* divina e às *potentia* individuais que a constituem.

No capítulo II do *Tractatus Politicus* (1677) Spinoza apresenta-nos a relação potência/poderes, estabelecendo como critério de legitimação a integração dos mesmos na potência. O direito natural é identificado com as próprias leis da Natureza, que tendem naturalmente a mantê-la no ser²²⁷. Em cada indivíduo, esse direito coincide com seu *conatus*, algo que leva Spinoza a afirmar *que todo ser na Natureza, recebe da Natureza tanto direito quanta potência tem para existir e agir e que o direito natural de toda a Natureza e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde for a sua potência*²²⁸. Trata-se de orientar os direitos individuais no sentido de melhor favorecerem o direito/potência da Natureza. O segredo da eficiência de um Estado reside na adequação dos poderes na *potentia*.

A vivência social leva a que as potências individuais se expandam em uma multiplicidade de poderes. Trata-se da organização dos indivíduos em configurações específicas que justifica a passagem do estado de natureza ao estado civil. A força/potência da Natureza é constituída pela força/potência dos indivíduos que a integram²²⁹. Entre o corpo político e o *conatus* individual há um paralelismo ou semelhança. O indivíduo físico, psíquico ou social é trabalhado e dilacerado pelas tensões, doenças e desejos do corpo político, conduz-nos a afirmação e expansão

²²⁷ Cf. T.P. cap. II § 4 p.55: Por direito natural entendo, pois, as leis mesmas da natureza e as regras segundo as quais se fazem todas as coisas. Em outros termos, o poder da natureza mesma. Donde resulta o direito da toda Natureza, e, por consequência, o direito de cada indivíduo, estende-se até onde se estende o seu poder. E, como resultante, tudo o que cada homem faz segundo as leis da Natureza, fá-lo em virtude do direito supremo da natureza, e tanto mais direito terá quanto maior for o seu poder.

²²⁸ Ibidem.

²²⁹ Cf. T.T.P. cap. 16. supracitada.

dos próprios direitos²³⁰. Tanto no homem como no estado dizemos que atua um mesmo desejo de afirmação e expansão do ser.

Na política, para Spinoza, podemos retirar a característica física do indivíduo e de sua psicologia que lhe corresponde que, como o indivíduo, é *unio corporum* e *conexio idearum*. Como a *Natura* é também um indivíduo complexo constituído por *res extensa* e ideias, as uniões corporais e as conexões de ideias podem compor um indivíduo novo e, por essa ação unificada ou comum, pode formar um novo indivíduo complexo, que se chama *multitudo*²³¹. Tal conceito é apresentado tanto na *Ethica*, no *Tractatus Theologicus Politicus* (1670) e no *Tractatus Politicus*, nos quais Spinoza apresenta uma reflexão mais ampla sobre esse tema. No entanto, se reconhecermos o conceito de *multitudo* como modo positivo, poderemos justificá-lo como critério de legitimação de soberania²³².

É a *multitudo* que materializa o poder absoluto, justificando assim a sua transferência para determinados órgãos governamentais²³³. Tal conceito torna autêntico a soberania, definindo esta como: (...) o direito do poder supremo nada mais é do que o próprio direito da natureza, o qual não é determinado pelo poder de um indivíduo singular, mas pela multidão como se esta fosse guiada por única

²³⁰ Cf. T.P. cap. 1 § 5 p.49: [...] enfim, todos devem desejar que os nossos semelhantes vivam como nós, que aceitem o que lhes seja agradável e recusem o que lhes seja aborrecível, [...] Mostrei igualmente, que se a razão pode muito para reprimir e moderar as paixões, o caminho que ela mostra ao homem é dos mais árduos, de modo que, pensar que se conduzirá a multidão ou que se alistarem na luta da vida pública [...].

²³¹ Cf. EIIId7 p.81: Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que tem uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob este aspecto, como uma única coisa singular.

²³² Cf. T.P. cap. VII § 25 p.152: Poderíamos ainda chegar às mesmas conseqüências apoiando-nos no princípio de que o cetro do rei ou seu direito não é, em realidade, senão vontade da multidão, ou, ao menos, da parte mais forte da multidão, ou, neste outro princípio, de que os homens dotados de razão jamais renunciam ao seu direito, a ponto de perder o caráter de homens e ser tratados como rebanho.

²³³ Cf. T.P. cap.VIII § 3 p.167: Concluo daí que o governo confiado a uma assembléia suficientemente numerosa é um governo absoluto, ou ao menos aquele que o aproxima mais de um governo absoluto.

mente²³⁴. Também é a multidão que contribui com a revolta “Não há dúvida de que os contratos ou leis pelos quais a multidão transfere o seu direito para um conselho ou para um homem, devem ser violados quando interessa à salvação comum violar os mesmos (...)”²³⁵.

Nesse sentido, a soberania tem sua base legítima quando compreende a conexão dos diferentes *conatus* individuais constituidores de uma sociedade, cujo equilíbrio forma uma espécie de *potentia* coletiva, materializada na figura da *multitudo*. Esse conceito é o espelho da política vindo a um expoente positivo na sociedade democrática, mesmo que Spinoza não afirme ser a melhor forma de governo. É a união dos diferentes *conatus* individuais, na figura da *multitudo*, que conduz a um equilíbrio político, possibilitando atuações coerentes. Ele sustenta que ela é guiada como se fosse a única mente²³⁶. O indivíduo tem direitos por se integrar num Todo. O direito natural dilui-se no subjetivo, tornando-se ambos mutuamente dependentes.

O Estado democrático é o que mais se aproxima do estado de natureza, pois nele os indivíduos conservam a sua transferência sem a alienarem²³⁷. Na realidade, não se trata de uma transferência de poderes de um indivíduo para outro, ou para um grupo, mas de um indivíduo para o todo social. É também o regime que melhor garante a igualdade:

(...)com efeito, nele ninguém transfere o seu direito natural para outrem, a ponto deste nunca mais precisar de o consultar; transfere-o sim, para a maioria do todo social, de que ele próprio faz parte e, nessa medida, todos continuam iguais, tal como acontecia anteriormente no estado de natureza²³⁸.

²³⁴ Cf. T.P. cap.III § 2 p.72.

²³⁵ Cf. T.P. cap.IV § 6 p.93.

²³⁶ Ibidem.

²³⁷ Cf. Tratado Teológico Político – T.T.P. cap. XVI p. 242

²³⁸ Cf. T.T.P. cap. XVI. supracitada.

A liberdade de pensar e a vida racional existem em outros regimes, mas a democracia é o que mais se aproxima do direito natural, pois consegue manter em um todo coeso e duradouro as diferentes potências individuais ²³⁹. É o Estado democrático que nos oferece mais garantias, pois é o que melhor permite a pacificação dos diferentes *conatus* individuais. Na democracia há melhores condições para o reforço de cada *conatus* e, portanto, para a sua passagem, de foco individualizante e separado, à comunhão.

Esse conceito deixa dúvidas sobre se é possível pensarmos na união de tantos *conatus* individuais em um só objetivo, Spinoza justifica dizendo que: assim também aqueles que se persuadem ser possível levar a multidão ou os homens ocupados com negócios públicos, a viver segundo os preceitos da razão, sonham com o século de ouro dos poetas ou com fábulas²⁴⁰. A *multitudo* é compreendida pela ótica política mediante a teoria do *conatus*, como individualidade complexa que nos faz compreender a gênese da *multitudo*, ou seja, da potência da massa como sujeito político.

A teoria das noções comuns permite-nos alcançar o porquê a *multitudo* se forma. É difícil perceber no real ideia tão igualitária em uma sociedade tão cruel. Tanto o filósofo quanto o homem comum, vive cada um, à sua maneira, as virtudes de sua potência. Todavia, em ambos, esta vai progressivamente se construindo na interação que se gera entre razão e forças passionais. Apresentamos o conceito de *conatus* na suas diversas manifestações, identificando, refletindo e questionando, sobre os seus engendramentos a fim de explicitarmos a sua importância na filosofia de Spinoza.

²³⁹ Ibidem e T.P. cap. XI p.239 - 244.

²⁴⁰ Cf. T.P. cap.I § 5.supracitada.

CONCLUSÃO

Nossa preocupação fundamental nesta dissertação foi expor o conceito do *Conatus* na filosofia de Benedictus de Spinoza e ressaltar a sua importância na compreensão da *Ethica Ordine Geometrico Demonstrada*. Na obra spinozana existe um conceito que perpassa por toda sua obra que orienta nosso agir em sociedade. O *Conatus* privilegia a razão, utiliza-a como critério determinante do ser e da verdade, revelando ao homem a sua própria humanidade, permitindo, dessa forma, a compreensão dos afetos que lhe é inerente e necessário à sua própria existência.

O *Conatus* revela-se de forma complexa tal como os outros conceitos tão ou mais complexos na filosofia de Spinoza como, por exemplo, a Substância, *Causa sui*, Natureza e Deus. Após percorrermos pelo pensamento de Spinoza, compreendermos que quanto mais nos aprofundávamos na sua filosofia, percebíamos que se formavam conexões de difícil assimilação para a confirmação de nossa compreensão. Todavia, ao identificarmos as dificuldades no decorrer do processo de elaboração de indagações e reflexões, feitas sobre o método spinozano, no que concerne ao *Conatus*, nossa pesquisa teve o seu percurso facilitado quanto ao caminho da sua compreensão.

A razão estará sempre presente na filosofia de Spinoza. Para compreendermos isso, é importante sustentar que o homem, inserido na sociedade, não pode ser considerado uma máquina que, sabendo, encontra as causas adequadas, controla os elementos indelévels à compreensão desse conceito. Tais elementos contribuem para uma maior percepção e representação do *Conatus* e, conseqüentemente, para a sua atuação na sociedade, como no caso das paixões,

chegando a um cálculo exato que resulta no amor intelectual a Deus, na beatitude, na salvação e, por fim, na liberdade.

Spinoza orienta ainda a razão para o exercício da mente no ato de estabelecer vínculos entre a essência e a existência, entre homem e sociedade, tendo como argumentação o pressuposto primordial, facilitado pela leitura da *Ethica Ordine Geometrico Demonstrada*. Essa leitura permitiu perceber a importância do conceito em construção no decorrer do excuro. Nessa perspectiva se revelaram possibilidades de configuração de uma ética pretensamente desvinculada de preceitos moralistas, por meio de relativização das noções de bem e mal.

É também com base na *Ethica* que identificamos a influência do *Conatus* em nossa relação cotidiana com a existência na sua duração, dada à potência no agir e força no existir, bem como nas suas variações e na forma como devem se realizar. O homem possui, portanto, essência singular, constituída pela união das modificações dos atributos, pensamento e extensão e, como coisa singular, se define pelo seu *Conatus*.

O estudo do *Conatus* entre todas as nossas afirmações recorrentes nos levou a mergulhar na concepção spinozana de *causa sui*, imanência e, finalmente, dos afetos e das paixões. Spinoza sustenta a necessidade de reconhecermos a razão, como afeto, cujo poder sobre os outros afetos tem como base a premissa de que a verdade, por si mesma, não tem poder de anular a falsidade, mas é um afeto capaz de refrear outro afeto. É possível, valendo-nos da reflexão sobre *Ethica*, compreender o mundo das paixões como o mundo dos homens, e todas as nuances e finalidades na sociedade.

As finalidades, pressupostas pela *Ethica*, relacionam o conceito de liberdade, em Spinoza, ao âmbito da Substância, relacionado-a à ação e ao existir,

pela própria necessidade da natureza, e não a uma livre escolha. No homem, entretanto, a liberdade se faz a partir do momento em que este passa a se esforçar em agir com consciência das causas daquilo que o determina, ou seja, com a compreensão da necessidade da natureza.

A liberdade, portanto, se realiza em uma ação desvinculada de causas externas e tão somente por interlocução da evolução do intelecto, que lhe proporciona esta compreensão. Ser livre é, sobretudo, ter consciência das causas dos nossos apetites e dos desejos que afetam a nossa *res cogitans* para que possamos, assim, ser causa adequada deles. Torna-se claro então que essa liberdade é conquistada mediante o exercício do *conatus* individual.

O homem ético, em Spinoza, não idealiza um “mundo só seu”, para resguardar valores essenciais na condução de sua vida. A liberdade por ele conquistada deve intuí-lo no sentido de que o mesmo engendre seus próprios valores, como amor, a amizade e a honestidade. Os valores apreendidos pelos homens que elevam a ética pela razão e não o contrário, ou seja, uma ética não-normativa ou comumente conhecida de “regras de conduta”. Spinoza se opõe à tradição histórica que define a ética como “ciência da moral”, a qual a sua constituição advem de um conjunto de virtudes voltadas para a reintegração do homem à sua própria natureza, por isso necessária e imanente.

Na linha de argumentação que orientou nossa pesquisa, o homem é desejo e esse mesmo desejo vai se fazer presente em toda a sua trajetória. Tal fato aumenta e/ou diminui sua perfeição por meio de suas escolhas, e estas, por sua vez, podem ou não dificultar o viver. A decisão entre o bem e o mal, deve ser pensada com base na escolha feita por nós sobre aquilo que identificamos ser útil ou não à nossa autoconservação. Nesse ínterim, o homem está diante de si mesmo e não existem

valores em instância superior ao ser, uma vez que não existe transcendência, por consequência, nem comparações, julgamento, nem tampouco pecado. O homem procura adquirir sua autonomia conhecendo e reconhecendo sua própria natureza. Seguir adiante com esse propósito, coincide com sua própria potência interna, ou seja, o desejo de viver e perseverar em sua existência. Dessa forma, conhecendo a si mesmo, conhece melhor aos outros em virtude do próprio desejo comum.

O homem, inserido em um contexto que une outros homens ou como um *conatus* individual que se une a vários *conatus* individuais, Spinoza conceitua como *multitudo*. Trata-se da consciência coletiva que faz a sociedade ser um organismo único, configurando a perda de seu viés singular. O *multitudo* é o conceito máximo que o *Conatus* assume quando estamos nos reportando à sociedade.

Imbuídos do desejo de revelar possíveis dúvidas a respeito do *Conatus* e sua importância com base na *Ethica*, torna-se claro, a partir de então, ser impossível ao homem se desvencilhar de si mesmo, desse homem que pode escolher entre o bem e o mal. As duas possibilidades convivem em um mesmo ser, situação que se amplia para o contexto de construção e vivência dos valores em sociedade.

Há a urgência de conhecer a si mesmo, de descobrir o que torna o homem melhor ou pior aos seus próprios olhos, aos olhos de seu semelhante e aos da sociedade. Essa caminhada se faz por intermédio de um aprendizado contínuo e ininterrupto, e a existência e consciência de valores como desejo, alegria e tristeza transformam o agir em possibilidades reais, mas não tangíveis a ponto de se poder prevê-la. O homem é consciente da busca pelo ideal que faz de sua existência e que, mesmo tendo o amparo desses valores para nortear esse processo, nem sempre é possível segui-los *ipsis litteris*. Não existem garantias, até em virtude de

que os valores não têm vida em neles mesmos, pois é o homem, com base em seu agir, que lhes dá utilidade e sentido.

Referências Bibliográficas

1. Obras do autor :

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

_____. *Tratado da Reforma do Entendimento*[1677]. Trad. br. Edição Bilingüe. Lisboa: Edições 70,

_____. *Tratado Teológico-Político*[1670]. Trad. br. de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

SPINOZA, Benedictus de. *Correspondance* [1677]. Trad. par Maxime Rovere. Paris. Editions Flammarion, 2010.

_____. *Ethica – Ordine Geometrico Demonstrata* [1677]. Trad. br. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte. Autêntica, 2007.

_____. *Éthique* [1677]. Trad.fr. Bernard Pautrat. Paris: Seuil, 1999.

_____. *Tratado Breve*[1677]. Trad. esp. Atiliano Domínguez. Madrid: Alianza Editorial, 1990.

_____. *Tratado Político*[1677]. Trad. br. José Pérez. Rio de Janeiro: Edições de Ouro,

_____. *Tratado da Reforma da Inteligência* []. Trad. br. Lívio Teixeira. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *Traité de la Reforme de l'Entendement suivi de Les Principes de la Philosophie de Descartes et de Pensées Métaphysiques*[1677]. Trad.fr. Roland Caillois. Paris: Éditions Gallimard, 1954.

2 . Obras sobre o autor :

AMOROSO, L. *Scintille ebraiche – Spinoza, Vico e Benamozegh*. Firenze : Edizioni Ets, 2004.

BENNETT, J. *Un estudio de la Ética de Spinoza*[1984]. Trad. esp. José Antonio Robles Garcia. México : Fondo de Cultura Económica, 1990.

BESSA, V. C. R. *A salvação na Filosofia de Benedictus de Spinoza – Spinoza Quarto coloquio*. Compilado por Diego Tatián. 1ªed. – Córdoba : Editorial Brujas, 2008.

BOVE, L. *La stratégie du conatus: affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris: Librairie Philosophie J. Vrin, 1996.

CASTRO, M. T. M. *O Conceito de Conhecimento a partir do pensamento em Benedictus de Spinoza*. Revista **Conatus** – Filosofia de Spinoza. v. 1, n. 1, p.67-72, Julho 2007.

CHAUI, M. de S. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

_____. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 1995.

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

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

COHEN, D. *El suicídio: deseo imposible o de la paradoja de la muerte voluntária em Baruj Spinoza*. Buenos Aires: Ediciones del signo, 2003.

DELBOS, V. *O espinosismo: curso proferido na Sorbonne em 1912-1913*. Trad. br. Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. Trad. br. Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002

_____. *Deleuze: Spinoza – Cursos de 24/01/78*. Trad. br. 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.

FERREIRA, M. L. R. *A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

_____. *Razão e Paixão – O percurso de um curso*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.

_____. *Determinismo e Salvação em Espinosa – o papel do corpo*. Revista *Conatus* – Filosofia de Spinoza. v. 1, n. 1, p. 55-65, Julho 2007.

FRAGOSO, E. A. da R. *As definições de causa sui, substância e atributo na Ética de Benedictus de Spinoza*. UNOPAR Cient., Ciênc. Hum. Educ., Londrina: v. 2, n.1, p. 83-90, jun. 2001.

_____. *O conceito de Liberdade na Ética de Benedictus de Spinoza*. Revista *Conatus* – Filosofia de Spinoza. v. 1, n. 1, p. 27-36, Julho 2007.

JAQUET, C. *L'unité du corps et de l'esprit – Affects, actions et passions chez Spinoza*. Paris: 1re édition. PUF, 2004.

_____. *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2005.

MARQUES, J. *Descartes e sua concepção de homem*. São Paulo: Edições Loyola, 1993.

JORDÃO, F. V. *Espinosa – História, Salvação e Comunidade*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1990.

MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La première partie – La nature des choses*. Paris : PUF, coll. “ Les grands livres de la philosophie”, 1998.

_____. *Introduction à l'Éthique de Spinoza : La troisième partie – La vie affective*. Paris : PUF, coll. “ Les grands livres de la philosophie”, 1995

MOREAU, J. *Espinosa e o espinosismo*. Edição Bilingüe. Lisboa: Edições 70.

NOGUEIRA, A. *O método racionalista-histórico em Spinoza*. Prefácio Miguel Reale. São Paulo: Editora Mestre Jou, 1976.

REMAUD, O. *Vico lector de Espinosa (Sobre la reprensión de la Etica, II, 7 en la Scienza nuova(1744), §238) – Cuadernos sobre Vico 7/8, 1997. pgs. 191 a 296.*

SANTOS, M. P. dos. *Corpo: um modo de ser divino. Uma introdução à metafísica de Espinosa*. Prefácio de Pierre-François Moreau. São Paulo: Annablume, 2009.

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

ZATERKA, L. *Conatus e Vontade de Potência: Semelhanças e Dessemelhanças*. São Paulo: USP. Cadernos Espinosanos II (1), p. 33-51, 1997

WIENPAHL, P. *Por um Spinoza radical [1979]*. Trad. esp. México: Fondo de Cultura Económica, 1990.

3. Outros autores :

Descartes, R. *Discurso do Método*. [1637]. Trad. br Maria Ermantina Galvão. São Paulo : Martins Fontes, 2009.

_____. *Meditações metafísicas [1641]*. Trad. br Maria Ermantina Galvão. São Paulo : Martins Fontes, 2000.

_____. *Princípios da filosofia [1644]*. Trad. br Heloisa da Graça Burati. São Paulo : Rideel, 2005.

_____. *As paixões da alma* [1649]. Trad. br Maria Ermantina Galvão. São Paulo : Martins Fontes, 1998.

CUSA, N. *A douta ignorância* [1440]. Trad. port. José Maria André. 2. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2003a.

_____. *A visão de Deus* [1453]. Trad. port. José Maria André. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1998b.

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