

UNESP- Universidade Estadual Paulista
Faculdade de Filosofia e Ciências
Campus de Marília

ADRIANO PEREIRA DA SILVA

**CONHECIMENTO E AFETIVIDADE EM ESPINOSA: DA
REFORMA DA INTELIGÊNCIA À POTÊNCIA DO
CONHECIMENTO COMO AFETO.**

MARÍLIA - SP
2012

Adriano Pereira da Silva

**CONHECIMENTO E AFETIVIDADE EM ESPINOSA: DA REFORMA DA
INTELIGÊNCIA À POTÊNCIA DO CONHECIMENTO COMO AFETO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Monteagudo

MARÍLIA - SP

2012

Silva, Adriano Pereira da.

S586c Conhecimento e afetividade em Espinosa: da reforma da inteligência à potência do conhecimento como afeto / Adriano Pereira da Silva. – Marília, 2012.

137 f. ; 30 cm.

Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual Paulista, Faculdade de Filosofia e Ciências, 2012.

Bibliografia: f. 133-137

Orientador: Ricardo Monteagudo.

1. Teoria do conhecimento. 2. Ética. 3. Razão. 4. Amor. 5. Amizade. 6. Ideia (Filosofia). I. Autor. II. Título.

CDD 149.7

Adriano Pereira da Silva

**CONHECIMENTO E AFETIVIDADE EM ESPINOSA: DA REFORMA DA
INTELIGÊNCIA À POTÊNCIA DO CONHECIMENTO COMO AFETO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências da Universidade Estadual Paulista – UNESP – Campus de Marília, para a obtenção do título de Mestre em Filosofia, na área de concentração de História da Filosofia, Ética e Filosofia Política.

BANCA EXAMINADORA

Orientador: _____
Prof. Dr. Ricardo Monteagudo – (Unesp-Marília)

2º Examinador: _____
Prof. Livre-Docente Homero Santiago (Usp)

3º Examinador: _____
Prof. Dr. Enéias Forlim (Unicamp)

Suplentes:

Marília, 10 de dezembro de 2012.

Dedico à

Antônio Carlos Berchol do Carmo – Pai

Benedita Vieira Berchol – Mãe

Antônio Vieira (in memorian) – Avô

Maria de Lurdes Vieira – Avó

Aos meus sobrinhos: Vinícius, Matheus, Ana Paula,

Vitor, Gabriel, Açucena e Cleiton

AGRADECIMENTOS

Sou grato a tudo e a todos!

Naturalmente, quero agradecer ao amigo e orientador, Prof. Dr. Ricardo Monteagudo por tudo, por sua amizade, dedicada orientação, críticas e sugestões, por me esclarecer com conselhos sempre oportunos e por tornar o período de realização dos trabalhos um autêntico exercício de reflexão filosófica, pois, sob o prisma de Espinosa, a orientação acontece sob um certo aspecto de eternidade.

Agradeço aos membros da banca, Prof. Dr. Homero Santiago e Prof. Dr. Enéias Forlin, pela leitura deste trabalho, bem como por suas críticas e comentários.

Agradeço aos meus amados pais, Antônio Carlos e Benedita, por todo o amor, carinho e apoio que sempre me dedicaram. Bem como aos meus irmãos, Alessandro e Carlos Eduardo, e minhas cunhadas, sobrinhos e sobrinhas por todo o respeito e admiração. A eles e a toda a minha família, especialmente minha avó Maria de Lurdes, minha tia, primos e primas, enfim, a todos agradeço por todo apoio e incentivo que sempre me foi dado.

Agradeço aos meus grandes amigos Marcio Marchetti e Gilsilene por todos esses anos de amizade me acompanhando nas conquistas e derrotas, sempre me apoiando e incentivando em todos os meus projetos.

Quero agradecer de modo especial à minha fiel e leal amiga Patrícia Corrêa, que me incentivou a prestar o processo seletivo do Programa de Pós e me acompanhou de perto durante este tempo de pesquisa partilhando comigo as angústias, os desafios e as conquistas, transformando tudo numa experiência afetiva e libertadora. Aproveito para agradecer de forma muito afetuosa o carinho dos pais da Paty – Seu Genival e Da. Cecília – que me acolheram como filho, me hospedando por inúmeras vezes para que pudesse realizar as disciplinas do curso.

Quero muito agradecer o amigo Gilson Cardoso que abriu as portas de sua casa, me acolhendo durante todo tempo que precisei ficar em Marília para a realização dos créditos do curso. Nessa mesma perspectiva, sou grato à amiga Paula Clivatti por estar sempre do meu lado e por me ajudar com o abstract. Que vocês colham em dobro por tamanho gesto de generosidade.

Agradeço aos meus amigos Adriano Pires, Luciano Talarico, Altair Gaiquer, cuja presença e amizade me são indispensáveis, como são indispensáveis também a presença e amizade de Regina Cláudia (Tau), Gladys e seus filhos (Davi e Maria Fernanda), Arlete Salgado, Aline, Momo e Tânia, Jussara Pedro, Emerson Rossetti, Viviane, Silvana, Milena e Mônica Sênis, Andréia Contrucci e tantos outros que, de uma forma ou de outra, colaboram para o meu sucesso.

Agradeço ainda as Escolas nas quais trabalho (Paulo Araújo Novaes, Portinari, Dimensão e FREA) e a todos os meus colegas de trabalho que, direta ou indiretamente, me ajudaram muito. Em especial, agradeço ao amigo Paulo Durço que me muito incentivou na busca de um aperfeiçoamento profissional. Quero agradecer, também, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UNESP – Campus Marília, aos Professores e todos os colegas do curso, cuja relação pode contribuir para o nosso aumento de *conatus*. Por fim, agradeço a Deus, que me concedeu o dom da vida e da inteligência!

O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto. (*E IV*, 14)

Agir absolutamente por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser (estas três coisas tem o mesmo significado), sob a condução da razão, e isso de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio. (*E IV*, 24)

Pelo desejo que surge da razão buscamos diretamente o bem e evitamos indiretamente o mal. (*E IV*, 63 cor.)

RESUMO

O presente trabalho procura investigar a teoria do conhecimento espinosana e a força afetiva no processo de construção das ideias verdadeiras e adequadas. Nosso objetivo é analisar o conhecimento como um poderoso afeto, segundo a epistemologia de Espinosa, pois a razão torna-se afetiva quando se transforma em causa adequada de si mesma. No que concerne à distinção ação *versus* paixão, de acordo com a terminologia espinosana, pode-se dizer que somos ativos quando somos causa adequada daquilo que se passa em nós ou, em outras palavras, quando somos determinados a isto ou àquilo por um movimento interno e não afetados pelo exterior. Por isso, a teoria do conhecimento de Espinosa parte da plena convicção de que existe o Ser e a verdade, e somos capazes de conhecê-los. Segundo ele, a verdade existe e não é produzida por nós, ou seja, é preciso somente buscar um caminho seguro para descobri-la, e o critério que permite esta segurança é distinguir as ideias verdadeiras (adequadas) das falsas (inadequadas), voltando-se para si mesmo e fazendo uma reflexão sobre as próprias ideias. Por isso, esse caminho seguro é a reforma do intelecto que Espinosa tentou demonstrar em sua obra *Tratado da Reforma da Inteligência*, a qual procuramos analisar, investigando como se procede essa reforma. A importância da reforma da inteligência consiste no próprio esforço de pensar uma nova maneira de viver para escapar ao que as alegrias passivas trazem de mau; o pensamento é, ele mesmo, sentido ou experimentado como algo bom. Espinosa, contudo, considera, em seus estudos e tentativas de compreensão das paixões, que a origem dos afetos está em algum tipo de conhecimento e sugere que analisemos a *Ética* para compreendermos com maior clareza por que e em que sentido o problema dos afetos é um problema de conhecimento. De acordo com Espinosa, a resolução do problema dos afetos é essencialmente um problema de conhecimento, já que o afeto é uma ideia do que se passa no corpo. Por isso, os elementos da teoria espinosana do conhecimento e dos afetos nos ajudam a compreender, porém, que não importa tanto se o conhecimento é verdadeiro (racional) ou se é mera crença (imaginação, paixão); o que de fato importa é o grau de afetividade com que conhecimentos certos ou crenças corretas nos afetam. Por isso, quanto mais avançarmos no conhecimento das causas que nos determinam, mais aprendemos a conhecer o universo e as leis que o ordenam. Nesse conhecimento, portanto, iremos descobrir a beleza do mundo e de nós próprios e teremos, certamente, aprendido a nos amar e amar a vida. A felicidade que este conhecimento proporciona terá transformado as nossas paixões tristes em paixões alegres.

Palavras-chave: Ética, conhecimento, razão, afetos, ideias.

ABSTRACT

The present paper investigates Espinosa's knowledge theory and the power of affection in the process of construction of accurate and appropriate ideas. Our goal is to analyze that for Espinosa, knowledge is a powerful affection. The reason becomes affective when it becomes the adequate cause of itself. Regarding the distinction between action versus passion, according to Espinosa's terminology, we can say that we are active when we are the adequate cause of what is happening inside of us, or in other words, when we are determined to this or that by an internal movement and not affected by the outside. Therefore, Espinosa's knowledge theory comes from the entire belief that there is the Being and the truth, and we are able to know them. According to him, the truth exists and is not produced by us, i.e., we just need to look for a safe way to discover it, and the criterion that allows this security is to distinguish true ideas (appropriate) from false (inadequate) turning to yourself and pondering on your own ideas. Therefore, this safe path is the reform of the intellect that Espinosa tried to demonstrate in his work '*Tratado da Reforma da Inteligência*' in which we try to analyze, investigating how this reform happens. The importance of the reform of the intelligence consists in one's own effort to think of a new way of living to escape to what the passive joys bring of bad, the thought itself is felt or experienced as something good. Espinosa, however; considers, in his studies and attempts to understand the passions, that the origin of affection is in some kind of knowledge and suggests that we analyze the *Ethics* for us to understand more clearly why and in which way the problem of affections is a Knowledge problem. According to Espinosa, solving the affection problem is essentially a problem of knowledge, as the affection is an idea of what goes on inside the body. Therefore, the elements of the espinosana's theory of knowledge and the affections help us understand, however, that does not matter much if the knowledge is true (rational) or is mere belief (imagination, passion), what really matters is the degree of affection in which certain knowledge or correct beliefs affect us. Therefore, the more advanced in knowledge of the causes which determine us, the more we learn to know the universe and the laws that command it. In this knowledge we will discover the beauty of the world and of ourselves and we will certainly learn to love ourselves and love life. The happiness that this knowledge provides will have transformed our sad passions into joyful passions.

Keywords: Ethic, knowledge, reason, affection, ideas

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. O CONHECIMENTO NO TRATADO DA REFORMA DA INTELIGÊNCIA	19
1.1 A Reforma da Inteligência.....	19
1.1.1 Da substância, atributos e modos.....	23
1.1.2 Dos modos de percepção.....	26
1.2 O Método espinosano	32
1.3 A teoria espinosana do erro	37
1.3.1 <i>As ideias fictícias</i>	38
1.3.2 <i>As Ideias falsas</i>	42
1.3.3 <i>As ideias duvidosas</i>	46
1.4 A teoria das propriedades.....	48
1.5 A teoria da definição.....	53
2. CONHECIMENTO E ONTOLOGIA: A TRANSFORMAÇÃO DA SERVIDÃO EM LIBERDADE	58
2.1 De Deus (<i>de Deo</i>)	58
2.2 Da natureza da mente humana.....	64
2.3 Dos gêneros de conhecimento.....	71
2.4 O conhecimento e o <i>conatus</i>	80
2.5 O conhecimento e a servidão humana: a força dos afetos.....	86
2.6 O conhecimento: princípio fundamental na transformação da servidão em liberdade.....	91
2.6.1 <i>A negação da vontade como causa livre</i>	93
2.6.2 <i>A negação do livre-arbítrio</i>	93
2.6.3 <i>O aumento das potências internas do conatus e o conhecimento adequado para a verdadeira liberdade</i>	95
2.7 Entre o <i>Tratado da Reforma da Inteligência</i> e a <i>Ética</i>	97
3. CONHECIMENTO E AFETIVIDADE	102
3.1 A razão e os afetos.....	102
3.2 O conhecimento dos afetos: a transformação dos afetos passivos em ativos.....	110
3.3 O conhecimento intuitivo e o <i>amor intelectual de Deus</i>	115
CONCLUSÃO	123
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	133

1- INTRODUÇÃO.

O filósofo Baruc Espinosa tem sido muito estudado ao longo da história do pensamento devido à profundidade de suas ideias. Dentre os vários temas discutidos pelo filósofo, a reflexão realizada por ele sobre a questão do conhecimento desperta-nos um enorme interesse. Uma leitura atenta da obra *Ética* chama a atenção para a diferenciação que Espinosa faz sobre o processo do conhecimento e suas respectivas vias de acesso à verdade.

O problema que chama bastante atenção para uma pesquisa centra-se na proposição XLII da *Ética II* “O Conhecimento do Segundo e do Terceiro Gêneros e não do Primeiro ensina-nos a discernir o Verdadeiro do Falso” (1973, p. 125). Tal proposição suscita vários questionamentos: Que gêneros são estes de conhecimento? Como Espinosa os diferencia? Por que somente o segundo e o terceiro gêneros podem conduzir à verdade e não o primeiro? Embora a fortuna crítica em torno da obra de Espinosa seja vasta, é possível constatar poucas referências sobre sua teoria do conhecimento.

A teoria do conhecimento de Espinosa parte da plena convicção de que existe o Ser e a verdade e somos capazes de conhecê-los. Segundo ele, a verdade existe e não é produzida por nós, isto é, é preciso somente buscar um caminho fácil e seguro para descobri-la. Espinosa conheceu o procedimento cartesiano da dúvida metódica para se chegar à verdade das coisas; porém, não o utilizou para nada, pois na sua concepção o critério que permite distinguir as ideias verdadeiras (adequadas) das falsas (inadequadas) é voltar-se para si mesmo e fazer uma reflexão sobre as próprias ideias, isto é, voltar-se para si mesmo, excluindo toda a apreensão da coisa pensante por si mesma, excluindo toda possibilidade do cogito.

O método espinosano consiste em buscar ordenadamente a verdade, isto é, a essência objetiva das coisas, pois assim chegaremos ao conhecimento reflexivo, intuitivo das coisas, ou seja, chegaremos à ideia da ideia, à gênese, à origem da própria ideia. Ademais, a ideia para Espinosa é um modo de pensamento que representa algo; é um modo de pensamento representativo. Esse aspecto da ideia é conhecido por realidade objetiva, ou seja, é a relação da ideia com o objeto que representa. Todavia, a ideia não

tem somente uma realidade objetiva, ela também tem uma realidade formal. A realidade formal da ideia é a ideia enquanto ela é em si mesma algo.

Assim, à medida que as ideias se sucedem em nós, cada uma tem seu grau de perfeição, seu grau de realidade ou de perfeição intrínseca e há uma contínua passagem de um grau de perfeição a outro. Tais graus de perfeição se referem aos afetos. Em outras palavras, o que se tem é uma variação contínua sob a forma de aumento – diminuição – aumento – diminuição da potência de atuar ou da força de existir de acordo com as ideias que se tem.

Por isso, o conhecimento do primeiro gênero é o da percepção sensível e o da imaginação. É um conhecimento imperfeito, confuso, inadequado, fonte de erros e falsidade. Tem mais de passivo que de ativo e não passa de opinião. Provém das impressões que um corpo recebe de outros corpos. Não conhecemos diretamente os corpos exteriores, somente percebemos as transformações que causam em nosso corpo. Conhecemos sua existência, porém, não podemos conhecer sua natureza nem sua essência de maneira adequada.

Por conseguinte, o conhecimento do segundo gênero é um conhecimento discursivo, necessário, certo, verdadeiro e adequado ainda que não de todo perfeito. Neste gênero de conhecimento passamos das ideias confusas às ideias claras e distintas, das ideias mutiladas, incompletas e inadequadas às ideias adequadas.

A razão, neste sentido, supre as deficiências das afecções. Elas ultrapassam os limites do indivíduo e se estendem ao que há de comum em todos os seres do universo. Das ideias elaboradas pela imaginação e sem relação entre si passamos às noções-comuns, que a razão descobre na mesma realidade e faz relações verdadeiras.

Já a ciência intuitiva, ou seja, o terceiro gênero e conhecimento, é o grau mais elevado de conhecimento. Somente é possível alcançá-lo depois que a razão se desenvolveu sobre as afecções.

O segundo gênero de conhecimento chegava a Deus através dos seres particulares, ou melhor, contempla a Deus nos seres particulares. O terceiro gênero é um conhecimento perfeito e adequado, pois remonta à Causa Primeira, a qual conhece todas as coisas sob o aspecto de eternidade. O Deus espinosano deve ser interpretado no sentido de enriquecimento de nossas ideias adequadas.

O terceiro gênero de conhecimento é o processo que consiste em ver todos os seres particulares em Deus, contemplando a totalidade do Ser Único em todas as variedades de seus atributos e modos. Diferentemente do segundo, o terceiro gênero de conhecimento é repouso, quietude e descanso na contemplação da ideia de Deus, em que se veem todas as riquezas de seus atributos infinitos, de suas infinitas determinações e de todo o grandioso desdobramento da unidade divina nos seus atributos e modos. É a contemplação de Deus e de todas as coisas em Deus. É o que chamamos de beatitude.

Assim, o propósito de analisar a teoria do conhecimento espinosana neste trabalho nos faz considerar a relação entre razão e afetos, pois para Espinosa a investigação sobre a força das paixões e os estudos sobre a afetividade fundamentam-se em algum tipo de conhecimento necessariamente.

Por isso Teixeira (2001) sugere que analisemos a *Ética* para compreendermos com maior clareza por que e em que sentido o problema dos afetos é um problema de conhecimento. Para tanto, é necessário determo-nos às definições da Parte III da obra, pois nelas encontraremos elementos essenciais que nos permitirão observar a possível relação entre razão e afetividade. Vejamos o que diz Espinosa na definição 3:

Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções. Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão. (E III, 3)

Depreende-se dessa definição que os afetos pertencem tanto ao corpo quanto à alma, ou seja, tanto às afecções que alteram a potência de agir do corpo, quanto às ideias destas afecções que alteram a potência de agir da alma, isto é, sua potência de pensar são afetos. Por isso, de acordo com essa definição, é possível perceber que Espinosa revela ser um afeto uma afecção que pode variar de forma positiva ou negativa à potência de agir do sujeito. Quando a variação da potência de agir é positiva, isto é, quando aumenta a potência de agir, ela é chamada de alegria; por outro lado, quando diminui a potência de agir, ou seja, quando é negativa, ela é chamada de tristeza. Por esta razão, podemos perceber que os afetos, para Espinosa, não são resultado de uma comparação intelectual

entre o estado inicial ou final deste afeto, mas é resultado de uma experiência vivida de uma transição, ou seja, do aumento ou diminuição de nossa vitalidade.

No escólio 2 da proposição 37, parte IV da *Ética*, Espinosa afirma que:

Se os homens vivessem sob a direção da Razão, cada um usufruiria deste direito sem dano algum para outrem. Mas, como eles estão sujeitos aos afetos, que ultrapassam de longe a potência, ou seja, a virtude humana, por isso são muitas vezes arrastados em sentidos contrários e são contrários uns aos outros, quando têm necessidade de mútuo auxílio.

Tal afirmação espinosana reforça a ideia de que a razão é tão somente a formação de noções comuns (conhecimento de segundo gênero) e a capacidade de organizar bons encontros, não representando qualquer privilégio da condição humana. Trata-se, sobretudo, de renunciar à racionalidade como dado estrutural e afirmar que a essência do indivíduo (se pudermos apontar alguma) encontra-se no desejo, e não na razão, pois no desejo encontra-se o esforço em afirmar-se na existência, não na consciência intelectual.

Demonstrar a relação entre conhecimento e afetividade na construção do projeto ético para Espinosa tornou-se o principal objetivo de nossa pesquisa, pois tentar compreender o poder afetivo da razão humana revela, segundo Espinosa, a natureza do sumo bem, que é o *conhecimento* da união que a mente tem com a Natureza inteira. Perceber a razão como afeto forte mostra-nos qual o bem que se deve necessariamente buscar para a instituição de um novo modo de vida no qual se possa gozar da Felicidade.

Assim, no primeiro capítulo, procuramos mostrar a importância da reforma da inteligência, pois no próprio esforço de pensar uma nova maneira de viver para escapar ao que as alegrias passivas trazem de mau, o pensamento é, ele mesmo, sentido ou experimentado como algo bom. Por conseguinte, a própria ação do pensamento, determinada pelo esforço em buscar a nova vida, torna-se ela mesma objeto do nosso amor porque percebido como causa de nossa alegria ao permitir estabelecer uma outra relação com os bens que antes nos causavam tristeza.

Procuramos demonstrar neste capítulo que a razão, quando reformada, contrapõe-se aos bens incertos da fortuna como afeto contrário e mais forte do que eles. Forte porque na experiência do pensamento o filósofo descobre-se diante de um bem certo *por natureza*, que ele contrapõe aos bens incertos e males certos da fortuna. A mudança de

posição do filósofo meditante é a troca desses bens e males por um bem certo por natureza, a própria razão. As primeiras conquistas do meditante no prólogo do *TRI*, com efeito, já lhe indicam algo importante, isto é, a meditação torna-se o resultado do esforço para fundar uma nova vida, e revela-se como alegria estável frente à desordem, instabilidade e contrariedade afetivas.

Por isso, esse novo modo de vida conquistado através da reforma da inteligência faz o homem descobrir uma outra ordem: a “ordem da Natureza”, conhecida quando a experiência do pensamento é ela mesma reordenada, num trabalho de *emenda do intelecto*, pelo qual o nosso pensamento volta-se a si mesmo para inquirir sobre os modos de percepção de que a mente é capaz e qual, dentre eles, é o melhor para alcançarmos o fim a que fomos levados, propondo a conquista de uma contínua e suprema alegria.

Em suma, com a experiência da razão, o filósofo é colocado diante de uma reordenação da experiência afetiva e do próprio trabalho do pensamento. Trabalho de autoconhecimento porque esforço para conhecer a natureza da própria mente, a emenda do intelecto mostra-se ela mesma eficaz contra a “desordem” afetiva porque, no momento mesmo em que é levada a cabo, é percebida como ação da mente, que por si só já afasta os afetos nocivos e os reordena numa nova experiência.

Demonstramos no decorrer do capítulo que o trabalho de *emenda* vem instaurar esse tempo, reordenando a experiência. E é isso o que mostra que a razão é um bem certo e estável. Ora, o gozo mesmo desse bem mostra que aquilo de que se usufrui depende da só potência interna da mente, e não dos caprichos da fortuna que regem os bens exteriores. Nesse sentido, a *emenda* é portanto o primeiro momento de uma *alegria ativa*, isto é, da Felicidade.

No segundo capítulo, procuramos estabelecer a conexão entre epistemologia e ontologia, revelando a necessária compreensão do conceito de Deus para Espinosa, pois através do conhecimento de Deus o homem se conhece a si próprio. Espinosa demonstra ontologicamente que a natureza divina engloba tudo o que existe, ou seja, todos os seres, por mais insignificantes que sejam, é uma parte deste Deus infinito e ilimitado. Deus não é, pois, distante, oculto, transcendente e situado em outro mundo. E se Deus se confunde com a realidade do universo, não pode tecer juízos sobre o curso do mundo e sobre o comportamento dos homens.

Com efeito, uma vez que não há um Deus transcendente, mas imanente, podemos dizer, num segundo momento do capítulo, que não existe livre-arbítrio. A liberdade humana revela que o homem só pode agir de acordo com a necessidade de sua própria natureza, pois um ser livre age como é, age em função de sua própria natureza. Assim, Deus age necessariamente como age, o mundo é necessariamente como é, tal como é a própria natureza. Refletimos, portanto, no desenrolar do capítulo, que o homem não tem capacidade de escolha, não tem livre-arbítrio para agir ou não segundo sua natureza. A nossa ação, contudo, não é expressão involuntária de nossa natureza, pelo contrário, incessantemente esbarramos em outras forças que nos constroem e influenciam. Somos incapazes de subsistir por nós mesmos e temos necessidade de recorrer a uma rede de circunstâncias. Assim, a liberdade não é poder de escolha, mas sim uma necessidade interior do homem.

No terceiro e último capítulo, realizamos uma profunda análise sobre perspectiva epistemológica que une a razão e a paixão na construção de um projeto ético que conduza o homem efetivamente à *suma beatitudo: a felicidade*.

Demonstramos, ao longo do capítulo, que a teoria dos afetos espinosana poderá afirmar que o perseverar na existência ou o aumento da potência de ser e agir, que definem a existência dos modos finitos, só acontece quando o homem encontra-se inserido numa coletividade qualquer, vale dizer, sujeito a variados encontros de acordo com a necessidade da natureza.

A influência exercida sobre os modos finitos, na existência, pelos corpos externos, constitui, portanto, a dimensão em que se darão tais encontros os quais resultarão no conhecimento do homem sobre si mesmo. A ordem dos encontros é, portanto, o plano em que se constroem tais relações de conveniência e desconveniência, levando-nos à formação das noções comuns e, com isso, a uma afirmação mais intensa do modo na sua existência (pelo fortalecimento do *conatus*). É a ordem comum em que as afecções que experimentamos nos determinam a agir e pensar deste ou daquele modo.

O poder de afetar e ser afetado dos modos encontra-se, por essa razão, constantemente preenchido por diferentes afetos, fazendo-o passar, frequentemente, de uma perfeição menor a uma maior, ou de uma maior a uma menor. No primeiro caso, dizemos que há alegria, no segundo, tristeza.

Dissertamos ao longo do capítulo que Espinosa classifica os afetos como afetos de alegria (ativos) ou de tristeza (passivos). Quando o modo encontra outro modo que com ele se compõe, aumenta sua potência de agir e, nesse sentido, dizemos que este foi um “bom” encontro, proporcionou-se a esse modo um grau de perfeição maior. Diferentemente, quando se dá um “mau” encontro, há a diminuição da potência de agir e da força de existir do modo (passividade). Vale lembrar que há uma simultaneidade ou acordo entre mente e corpo - já que a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a do corpo - de modo que o que se passa no corpo, simultaneamente, ocorre na mente. Alegria e tristeza, assim, traduzem essas variações do esforço em perseverar no ser, para mais ou para menos, ligadas aos constrangimentos que o corpo sofre, de modo que o que diminui nossa força de ser e agir contraria a potência do corpo da mesma maneira que o faz com a potência de pensar.

No que concerne à distinção ação *versus* paixão, de acordo com a terminologia espinosana, pode-se dizer que somos ativos quando somos causa adequada daquilo que se passa em nós ou, em outras palavras, quando somos determinados a isto ou àquilo por um movimento interno e não afetados pelo exterior (trata-se de uma auto-afecção). Ainda, quando de uma afecção, alcançamos diretamente a essência do corpo afetante ao invés de envolvê-lo no nosso estado. Diferentemente, somos passivos quando não somos causa adequada do que se passa em nós ou quando formamos idéias inadequadas (imagens confusas) sobre os corpos exteriores que nos afetam. As idéias inadequadas são aquelas que não se explicam pela nossa potência, apenas indicando nosso estado atual. São signos, marcas dos corpos exteriores sobre o nosso, sem que nos seja dado a conhecer as essências deles ou nossa.

As idéias adequadas, ao contrário, representam não um estado de coisas ou as coisas que nos acontecem, mas as coisas como elas verdadeiramente são. Em outras palavras, são ideias que se explicam pela nossa própria potência e que “*exprimem outra idéia como causa, e a idéia de Deus como determinando esta causa*”. (DELEUZE, p.84).

No desenvolvimento do texto, tentamos, sob a teoria de Espinosa, desfazer a ilusão moderna acerca do homem: passional não é aquele que, em estado de natureza, precisa de que lhe sejam postos arreios (pela razão) para poder formar laços sociais ou, do contrário, rumará para a auto-destruição. Passional é existir, agir e pensar determinado

por causas outras que não a de si próprio (*causa sui*) e, nesse sentido, mesmo aquele que se diz ou se compreende racional pode viver no mais alto grau de passividade.

Sendo assim, a paixão já não se opõe à razão, mas à ação. E também o desejar não se identifica com o bom e o mau, vale dizer, não desejamos isto ou aquilo por qualidades intrínsecas que a coisa possa ter; diferentemente, é porque o desejamos que se torna bom, o que fica claro na passagem “não é porque julgamos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apeteçemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa” (*E III, 9 esc.*)

Por tudo isso, tentamos demonstrar em nossa pesquisa que só poderemos chegar à liberdade e à suma Beatitude quando fizermos a experiência de nossa eternidade como uma experiência vivida e ativa. E isso só é possível se reformarmos nossa inteligência e adquirirmos o conhecimento autêntico e efetivo que nos permitirá fazer a experiência da verdade. Uma ideia verdadeira é efetivamente uma ideia eterna, uma ideia que não pode ser mudada com a passagem do tempo, pelas variações do humor, pois sempre que abordamos a ideia verdadeira percebemos as coisas sob o aspecto da eternidade. Assim, ascender o conhecimento de nós próprios e apreender precisa e intuitivamente a nossa essência eterna exigem que compreendamos as causas de nossas paixões, transformando-as em desejos racionais. Estes, por sua vez, deixarão de ser involutários (causas externas inadequadas), já que são sofridos passivamente pelo meio envolvente (mundo exterior), e passarão a ser assumidos ativamente como expressão de nossa natureza (causa interna adequada).

1- O PROBLEMA DO CONHECIMENTO NO *TRATADO DA REFORMA DA INTELIGÊNCIA*.

1.1- A Reforma da inteligência.

A filosofia de Espinosa realiza uma investigação que não se concentra apenas em fazer uma síntese de conceitos teóricos, mas busca, antes de tudo, fazer uma reflexão sobre o comportamento ético do ser humano, conduzida em função do ser: “*Deus sive natura*”. Essa fórmula exprime uma visão metafísica que começa em Deus e termina numa ética do amor intelectual de Deus.

Espinosa expõe suas ideias num sistema filosófico que tem como referência máxima a obra *Ética: demonstrada à maneira dos geômetras*¹. Nesta obra, encontramos suas reflexões sobre Deus como natureza plena, sobre a vida, a liberdade, a natureza humana, o problema do conhecimento, questões políticas, entre outros assuntos de interesse filosófico de seu tempo. Todavia, antes de nos dedicarmos à análise da *Ética*, faz-se mister atermo-nos, atenciosamente, ao texto do *Tratado da reforma da inteligência* para, assim, sermos introduzidos ao espinosismo.

Ademais, para uma fundamentação epistemológica de sua obra, Espinosa julga necessária uma reforma da inteligência, pois somente com este esforço será possível chegar à mais alta sabedoria. É uma correção da inteligência, uma meditação sobre a natureza do pensamento que nos conduzirá a uma visão de totalidade do homem em unidade com o Ser Perfeito – Deus. Com efeito, a ideia de Ser Perfeito, que se concebe por si e existe por si e que é a causa primeira e única de todas as essências e existências, é plenitude da verdade na mente humana.

Segundo Teixeira (2004, p. X) no *Tratado* é possível perceber que, para Espinosa, não há nenhuma verdade a não ser a que é criada pela sua própria inteligência, pois a inteligência humana é um “modo finito” do pensamento infinito. A verdade não vem de fora, ela surge no interior da própria consciência, uma vez que é modo finito do atributo “pensamento” da substância divina. Para Espinosa, nossa inteligência acessa ideias

1 A tradução adotada para a elaboração deste trabalho foi: SPINOZA, B. *Ética*. Trad. Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2009.

verdadeiras, mas para descobri-las é necessário bem pensar a partir de Deus e regular nossa reflexão a partir da ordem universal das ideias.

Assim, o importante é conhecer nossa própria inteligência, pois é dela que virá a verdade, ou seja, conhecer nossa inteligência é conhecer nossas ideias, que não são realidades substanciais. Reformar a inteligência, portanto, é fazer o homem perceber que nossa inteligência vem de Deus e deve levar-nos a Ele.

Com efeito, afirma-nos Espinosa (2004, p. 5):

Depois que a experiência me ensinou que tudo o que me acontece na vida ordinária é vão e fútil, e vi que tudo que era para mim objeto ou causa de medo não tinha em si nada de bom nem de mau, a não ser na medida em que nos comove o ânimo, decidi, finalmente, indagar se existia algo que fosse um bem verdadeiro, capaz de comunicar-se, e que, rejeitados todos os outros, fosse o único a afetar a alma (*animus*); algo que, uma vez descoberto e adquirido, me desse para sempre o gozo de contínua e suprema felicidade (ESPINOSA, 2004, p. 5 - *TIE* § 1)

Nesse sentido, Espinosa considera que todas as coisas em sua vida ordinária são vãs e fúteis diante da importância de se reformar a inteligência para se atingir a suprema felicidade. O medo, o bom e o mau eram variações de ânimo e, por isso, não deveriam ter tanta importância diante do propósito dele de buscar um bem verdadeiro que pudesse ser comunicado a todas as pessoas quando descoberto. Ademais, Espinosa começa a questionar o que de fato tem verdadeira relevância em nossas vidas para atingirmos uma vida plena e feliz. Investigar sobre algo que pudesse ser descoberto e que trouxesse o gozo contínuo e a suprema felicidade já contempla o objetivo final da vida ética, após a reforma do intelecto, a saber: a suma beatitude.

Percebemos, assim, que a reforma da inteligência começa com uma indagação a respeito do Bem Supremo. O sentimento de futilidade das coisas que os homens desejam possuir ou temem perder é que leva o filósofo a se perguntar se existe um Bem supremo que pode ser compartilhado por todos e gerar alegria e felicidade. Espinosa faz uma distinção entre o bem verdadeiro e o sumo bem. Para ele, coisa alguma considerada em sua natureza pode ser boa ou má, perfeita ou imperfeita, pois tais afetos são relativos e

tudo o que acontece na natureza segue uma ordem eterna com leis imutáveis.² Mas, como o pensamento humano é fraco e não consegue alcançar a ordem universal, tende a conceber uma natureza superior à sua. Por isso, o homem é levado a considerar os meios que o conduzam à perfeição. Esses meios são o “bem verdadeiro” e o “sumo bem”, isto é, a capacidade de gozar dessa natureza superior.

Efetivamente, coisa alguma, considerada só em sua natureza, pode ser dita perfeita ou imperfeita, principalmente depois que se chega a compreender que tudo o que acontece acontece segundo uma ordem eterna e segundo leis imutáveis da natureza. Como, porém, o pensamento humano, em sua fraqueza, não chega a alcançar aquela ordem e, entretanto, concebe uma certa natureza humana muito superior à sua (...) o homem é levado a procurar os meios que o conduzem a essa perfeição; e assim a tudo o que pode ser meio para alcançá-la se chama “bem verdadeiro”; e o “sumo bem” é gozar, se possível com outros indivíduos, dessa natureza superior (ESPINOSA, 2004 p. 10 – *TIE* §12-13)

A riqueza, a honra e os prazeres do corpo não garantem a conservação do nosso ser, pelo contrário, corrompem-no. O homem encontra-se imerso numa eterna ordem da natureza e de suas leis, de modo que somente o bem verdadeiro é capaz de conduzi-lo à verdadeira realização. As três coisas distraem a mente, impedindo-a de buscar o sumo bem. A riqueza, a honra e os prazeres dificultam, segundo Espinosa (2004, p. 7), a busca por um novo propósito de vida, cujo objeto de amor deve trazer a plena beatitude. Esta concepção nos conduz inevitavelmente a uma filosofia da identidade.

A filosofia de Descartes foi a grande referência teórica na Idade Moderna, mas sofreu uma variedade de especulações, principalmente por parte de Espinosa. Para este filósofo, pensamento e ser, razão e matéria, corpo e alma deixam de ter existência autônoma separada e passam a ser a mesma realidade expressa de diferentes modos, ou seja, o dualismo cartesiano perde o sentido na filosofia espinosana que viu a unidade do finito e do infinito em uma única substância: Deus.

Muitos críticos, contudo, podem argumentar que a intenção de Espinosa em explicar o cosmos a partir de Deus não constitui nada de inédito, uma vez que as teologias tradicionais e outras filosofias, como a de Descartes, por exemplo, já se

2 Cf. *EIV*, Pref.

propuseram a isso. É bem verdade que a filosofia espinosana tem como pano de fundo aparentes teses da escolástica e até mesmo de Descartes; porém, estas não conseguiram traçar um caminho mais próximo da verdade, haja vista que não se empenharam em fazer uma análise minuciosa das próprias noções que utilizavam, caindo assim em uma infinidade enganosa de abstrações de várias espécies. A abstração, para Espinosa, pode conduzir ao erro, mas falaremos desse assunto mais adiante, quando abordarmos sua doutrina do erro.

Para Espinosa, o ponto de partida de todo conhecimento acerca do cosmos e do homem dever ser aquilo que lhe é naturalmente dado, ou seja, deve estar fundamentado na compreensão da natureza (*Deus sive natura*). Assim, ele cria algumas regras de vida para conduzir a inteligência ao bom caminho: a) Falar bem, ao alcance do povo, de modo que todos possam entender; b) Gozar dos prazeres somente o suficiente para a manutenção da saúde; c) Querer dinheiro, ou qualquer outra coisa, só o suficiente para manter a vida, a saúde e para seguir os costumes da cidade.

A fim de não correr o risco de aventurar-se por caminhos tortuosos como seus predecessores, Espinosa propõe a busca da ordem verdadeira partindo daquilo que nos é dado naturalmente.

Estabelecidas estas regras, ater-me-ei ao que tem de ser feito antes de mais nada, a saber, reformar a inteligência, tornando-a apta a compreender as coisas do modo que é necessário para alcançar nosso fim. Para isso a ordem que naturalmente temos exige que resuma aqui todos os modos de perceber de que até agora me servi ingenuamente para afirmar ou negar alguma coisa, a fim de escolher o melhor e começar a conhecer minhas forças e minha natureza, que desejo levar à perfeição (ESPINOSA, 2004, p. 13-14 – *TIE* § 18).

Por isso, para que aconteça a “reforma do intelecto”, deve-se em primeiro lugar examinar, como aponta Espinosa, os diversos modos de percepção. Lívio Teixeira (2001) nos chama a atenção para um duplo objetivo desses modos: “a) escolher o melhor; b) começar a conhecer as forças de seu próprio entendimento com o objetivo de levá-la a maior perfeição.” (TEIXEIRA, 2001, p. 23).

Na concepção de Espinosa, os estados de consciência do homem são modos finitos do atributo “pensamento” que pensa os modos de outro atributo cognoscível pelo

homem: atributo “extensão”.

Por esta razão, na filosofia de Espinosa não faz sentido perguntar se este modo de extensão existe ou não, uma vez que a concepção fundamental de metafísica já tinha contemplado desde o início. Mas, se desde o início dissemos que a metafísica dele parte de Deus e termina Nele, não seria uma incoerência de nossa parte termos de definir conceitos como substância, atributos e modos?

Embora não sejam conceitos próprios do *Tratado da Reforma*, eles perpassam todo o conjunto da obra do filósofo; por isso faz-se mister mencioná-los agora para podermos compreender a doutrina espinosana dos modos de percepção em que se manifesta a problemática gnosiológica no *Tratado*. Todavia, não é nosso objetivo esgotar os conceitos de substância, atributos e modos neste momento, uma vez que serão retomados e estudados com rigor um pouco mais adiante, por ocasião da análise da Parte I e Parte II da *Ética*.

1.1.1- Da Substância, atributos e modos.

A categoria de substância na concepção de Espinosa é de fundamental importância, pois significa perceber a ideia de unidade absoluta da realidade cujos atributos são pensamento e extensão que o pensador holandês tentou apresentar como uma, seu princípio de compreensão de realidade. Nesse sentido, na definição 3 da Parte I da *Ética*, Espinosa construirá todo o seu sistema filosófico. Por isso merece nossa total atenção, pois tentar compreendê-la é lançar o homem para o verdadeiro espírito da filosofia, na concepção espinosana.

Espinosa define substância da seguinte maneira: “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” (*E I*; def. 3 p. 13).

Gerações de filósofos durante séculos produziram várias obras tentando entender este conceito espinosano com o objetivo de esclarecê-lo para facilitar a compreensão da obra deste filósofo – e a presente pesquisa não deverá ser condenada, se não açambarcá-lo num parágrafo; além disso, seria demasiado pretensioso de nossa parte.

Substância não significa o material constituinte de cada coisa, como quando digo o vidro é a substância de um copo. Ao que tudo indica, Espinosa utilizou a palavra

substância como tradução do grego ουσια = *ousia* participio do verbo ειναι = *einai* = *Ser*, indicando a coisa íntima, a essência. Substância, então, *é o que é*, o que eterna e imutavelmente é. Se compararmos esta divisão entre Substância e modos, realizada no livro *Ética*, com a divisão que ele fez no *Tratado da Reforma da Inteligência*, em que separa, de um lado, a ordem de leis eternas e de invariáveis relações e, de outro, a ordem temporal de coisas percíveis, seremos impelidos a dizer que Espinosa define Substância como algo muito próximo daquilo que significa ordem do eterno como fora, antes, definido no *Tratado da Reforma*.

O filósofo holandês identifica Substância com a Natureza e com Deus. “Por Deus compreendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (*E I*, def. 6 p. 13). A Substância espinosana não é um ser transcendente em relação ao mundo, que por sua infinidade e eternidade lembraria o Deus tradicional dos monoteísmos dualistas. Ela representa um sistema do Ser num plano horizontal e homogêneo. Por isso, Espinosa utiliza a mesma palavra – Deus - para dizer algo muito diferente: a identidade absoluta entre a Substância e este mundo, ou seja, entre Deus e a Natureza: “*Deus, sive Natura*”. Portanto, é num mesmo plano que se deve situar a Substância, antes de qualquer determinação pelo conhecimento.

Percebemos que a substância espinosana se destaca - pela sua unidade, necessidade, infinitude, por ser fonte da existência e da essência na unidade imanente do Ser - gerando expressivas consequências para a compreensão da realidade.

Já dos atributos, Espinosa diz: “Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência” (*E I*, def. 4 p. 13).

Na terminologia de Espinosa, os atributos são aquilo que a mente humana pode perceber da substância, da natureza humana e de Deus, como constituintes da sua essência. Sendo Deus natureza infinita, infinitos também devem ser os seus atributos, mas o homem percebe somente dois: o pensamento e a extensão. Em outras palavras, pensamento e extensão, que o dualismo cartesiano admitia como substâncias, devem ser considerados simples atributos da única e verdadeira substância. Segundo Marilena Chauí (2005, p. 44) “Atributo não tem sentido lógico de predicado, isto é, o que afirma ou nega

de um sujeito, mas sentido metafísico, isto é, a determinação de uma propriedade essencial da substância”.

Para Espinosa, Deus – Substância consta de infinitos atributos, cada um dos quais traduz a sua essência infinita e eterna e por isso existe a sua essência infinita e eterna de maneira necessária. Todavia, de todos os infinitos atributos somente conhecemos dois: o pensamento e a extensão. Os atributos são imutáveis e estão em conexão íntima com a substância divina e, por seu intermédio, os seres finitos (modos) se originam de Deus com absoluta necessidade.

Espinosa contesta Descartes quando afirma que pensamento e extensão são duas substâncias concebendo a realidade de maneira dualista. Como já vimos, a realidade é composta de apenas uma substância, por isso é una. Para Espinosa, não existem dois processos, vistos internamente como pensamento e externamente como ação; só existe uma entidade, ora vista internamente como espírito (pensamento, alma), ora externamente como matéria (extensão, corpo), mas percebendo a realidade como uma mistura inextrincável de ambos. Pensamento e extensão (alma e corpo) não atuam um sobre o outro, são um só. Com efeito, tudo o que acontece num processo material externo implicaria numa correlação de um processo mental interno em nós³. Assim, para Espinosa, a substância pensante e a substância extensa constituem uma e a mesma coisa, compreendida ora através deste, ora através daquele atributo.

Esta reflexão sobre o atributo impele-nos à busca do significado da categoria de *modo* para Espinosa. O pensador holandês define modo como uma afecção da substância. “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido” (*E I* def. 5 p. 13).

Os *modos* são manifestações infinitas da substância para Espinosa. Modo é qualquer coisa ou fato individual, qualquer forma particular que passageiramente a realidade assume; eles são formas de alguma eterna e invariável realidade conhecida como substância.

Para Espinosa, os atributos do pensamento e da extensão não conseguem determinar a singularidade dos seres. Por esta razão, são necessários os *modos*, pois eles

³ Em conformidade com *E II*, 7, p. 55.

(infinitos ou finitos) organizam uma mediação lógica suplementar entre a multiplicidade empírica do mundo natural e a unidade fundamental e substancial da natureza. Segundo Chauí (2005, p. 44): “a existência modal não é autônoma, mas o existir por outra coisa, não quer dizer que exista nela como conteúdo. Modo tem o sentido de acidente”.

Ao que nos parece, em todas as filosofias há uma necessidade de partir daquilo que é dado. Por um lado, temos os sentidos e, por outro, o dado da revelação de Deus, no caso das teologias. Contudo, podemos rejeitar essas duas formas de investigações e lançarmos mão dos dados da consciência.

O pensamento racionalista partiu da negação dos dados dos sentidos, recorrendo aos dados da própria consciência. Como sabemos, o objetivo tanto de Descartes quanto de Espinosa era conhecer o mundo por meio do pensamento. Contudo, cada um teceu sua própria trilha. Descartes parte da dúvida metódica até atingir a certeza do cogito, enquanto Espinosa elabora um método de análise por meio de um exame cuidadoso dos modos de percepção. Assim, antes de analisarmos o método espinosano, vamos refletir, no próximo tópico, sobre o que Espinosa elaborou em sua teoria sobre os modos de percepção.

1.1.2- Dos modos de percepção.

Para Espinosa, independentemente dos caminhos assumidos, atingir a realidade do mundo exterior torna-se perfeitamente possível por meio de um exercício do próprio pensamento. De acordo com Teixeira (2001, p. 26): “o único ponto de partida para o espírito humano é a análise ou a crítica do próprio espírito humano, e que o problema da realidade do mundo exterior depende dos resultados desta crítica”.

Assim, Espinosa aponta o caminho de uma análise minuciosa dos modos de percepção, o que faz com que estes sejam reduzidos a quatro modos principais:

- I. Há uma percepção que temos pelo ouvir ou por algum outro sinal que se designa convencionalmente.
- II. Há uma percepção que se adquire de uma experiência vaga, isto é, de uma experiência que não é determinada pela inteligência e que assim é chamada porque um fato ocorre de certo modo e não temos nenhuma outra experiência que a ele se oponha e por isso ela permanece firme.
- III. Há uma percepção em que a essência de uma coisa se conclui de outra, mas não adequadamente; o que se dá quando de algum efeito

deduzimos sua causa, ou quando se conclui a partir de algo universal, que vem sempre acompanhado de alguma outra propriedade.

IV. Finalmente há uma percepção em que uma coisa é percebida só pela sua essência ou pelo conhecimento de sua causa próxima (ESPINOSA, 2004, p. 14 - *TIE* § 19).

Em relação ao primeiro modo, sabemos que temos uma variedade de ideias que surgem da linguagem, da tradição, do ensino ou qualquer outro tipo convencional arbitrário, p. ex: o dia do nosso aniversário, a constituição de nossa família (pais, irmãos, irmãs).

Quanto ao segundo, temos, por exemplo, uma experiência vaga da morte, pois já vimos pessoas, semelhantes a nós, morrerem. Sabemos também julgar a diferença entre um cão que ladra e um homem que pensa.

O terceiro modo se diferencia dos dois anteriores pelo fato de ser o resultado de um raciocínio sobre os dados que nos são fornecidos pelos dois modos citados logo acima. Ao considerarmos qualquer coisa como efeito, inevitavelmente, inferimos a existência de uma causa. Por exemplo, ao sentir nosso corpo, concluímos a união da alma e do corpo, sem saber, contudo, como se dá essa união, haja vista que não sabemos a essência do corpo e nem da alma.

O quarto e último modo de percepção se refere à capacidade de perceber a coisa pela sua essência ou por uma causa próxima. Esse modo exige de nós um olhar atento para a noção de essência das coisas. Como sabemos, Espinosa pretende constituir um método reflexivo, cuja característica fundamental é alcançar uma ideia verdadeira. Para tal, faz-se necessário buscar por uma ideia adequada, o que o terceiro modo de percepção não garante, pois mesmo sabendo que há uma união entre alma e corpo, não fazemos ideia do que seja essência da alma. Por outro lado, há um tipo de conhecimento do qual é possível haurir a essência. Referimo-nos às verdades matemáticas. Nas palavras de Espinosa (2004, p. 16) “Pelo mesmo conhecimento sei que dois e três são cinco e que duas linhas paralelas e uma terceira são paralelas entre si” (*TIE* § 22)

Espinosa, aparentemente, aproxima-se de Descartes no que tange às verdades matemáticas. “Pois, quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, $2+3$ formarão sempre o número cinco, e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados” (DESCARTES, 1994, 120). Não obstante, devemos considerar que, em um momento posterior da dúvida

metódica, Descartes duvidou até mesmo das verdades matemáticas, lançando mão do argumento do Deus enganador e do Gênio Maligno. Somente depois, com a prova incontestável da existência de Deus, esta dúvida é erradicada. Assim, em algum momento, Descartes considera a própria matemática como resultado de uma fantasia, um “disfarce” de verdade. Em contrapartida, para Espinosa, na medida em que as matemáticas se apresentam como expressão do todo, eleva-se a chance de elas se tornarem ideias adequadas, assumindo assim, gradativamente, uma ordem, não somente no plano lógico, mas principalmente ontológico. Somente as verdades matemáticas responderiam coerentemente à indagação de como descobrimos o quarto termo de uma proporção.

Se tentarmos responder a esta questão, a partir do primeiro modo de percepção, teremos uma solução por vias práticas. Por exemplo, seria possível aos comerciantes resolverem o problema, pois se lembrariam com facilidade de uma regra por eles aprendida na escola, a qual diz que, se multiplicarmos os extremos (ou os meios) conhecidos e dividirmos o produto pelo terceiro elemento conhecido, obter-se-á a resposta. Mas esta solução não envolve grandes raciocínios, exige-se apenas a aplicação da regra.

Os comerciantes, habitualmente, dizem que sabem o que se deve fazer para descobrir o quarto número, isso porque ainda não esqueceram aquela operação que, pura, sem demonstração, aprenderam de seus professores; outros, da experiência de casos simples, tiram uma regra geral, por exemplo, quando o quarto número se encontra explícito, como nos seguintes 2, 4, 3, 6, vê-se pela experiência que o segundo multiplicado pelo terceiro e dividido pelo primeiro dá o quociente 6 (ESPINOSA, 2004, p. 16-17 – *TIE* § 20).

Segundo Rezende (2004, p 62) o conhecimento do primeiro gênero é aquele proveniente de se ouvir ou é resultado de algum signo arbitrário. É um conhecimento que não gera dúvidas, pois através dele o homem age de maneira memorizada, sem demonstrações. É um modo que provém da afecção dos corpos, sem proceder na devida ordem. Trata-se de uma percepção muito incerta e que nada percebe da essência das coisas, nem tampouco de sua existência singular. Ademais, o simples ouvir, quando não administrado pelo intelecto, não pode vencer os afetos. É uma percepção que se constitui de palavras arbitrariamente e segundo a concepção do vulgo; são signos do que está na

imaginação e não no intelecto. É um modo perceptivo que permite negar ou afirmar em decorrência da natureza das palavras e não por causa da natureza das coisas. Ele está ligado à produção das ideias fictícias, falsas e dúbias. Representa uma mente passiva e a falta de conhecimento.

No caso, o segundo modo de percepção também não nos permitirá obter uma resposta satisfatória ao nosso problema, mas apenas nos indicaria o caminho da generalização para daí inferirmos um princípio universal.

Para Rezende (2004 p. 63), o segundo modo de percepção se dá por experiência vaga, que não é determinada pelo intelecto. É uma experiência que ocorre por acaso, permanecendo inabalada até que a própria experiência a refute. É uma percepção que forma axiomas universais a partir do êxito em casos simples. A experiência vaga só percebe os acidentes e jamais as essências, por isso não procede na devida ordem, transcorrendo como um processo incerto e sem fim. É um modo de percepção que, assim como o primeiro, produz ideias fictícias, falsas e dúbias. Provém da afecção de coisas corpóreas. É uma percepção de semelhanças entre coisas ou acontecimentos que não são idênticos e que não distingue o conhecido do desconhecido dentre o múltiplo presente nessa percepção. Na concepção de Rezende (2004 p. 63), portanto, a experiência vaga revela um tipo de conhecimento para o uso da vida. Mas a descrição deste modo prefigura, por meio da especificação da experiência como “não determinada pelo intelecto”, a noção complementar de uma “experiência determinada pelo intelecto”, que bem pode corresponder a uma experiência de compreensão que haveria de refutar a experiência vaga.

O terceiro modo é típico das matemáticas. Apoiados na demonstração de Euclides, nós conhecemos quais números são proporcionais entre si. A solução surge como uma consequência da natureza das proporções e das propriedades que lhes pertencem (o produto do meio = produto dos extremos).

Segundo Rezende (2004, p. 64), o terceiro modo de percepção surge por conclusão da essência de uma coisa a partir de outra coisa, mas não de maneira adequada. Esse processo acontece de duas formas: quando a essência é concluída a partir de algum universal sempre com alguma propriedade; ou quando inferimos a causa a partir de algum efeito.

Esse modo nada entende da causa, além do que já estava no efeito. É uma percepção que explica a causa em termos gerais ou de forma negativa. Atribui à causa, em razão do efeito, algo claro, que são propriedades, e não a essência particular da coisa. Assim sendo, é possível dizer que é um tipo de conhecimento certo, mas não suficientemente seguro, a não ser às pessoas mais cautelosas, pois sem essa cautela cairiam em erros.

É um modo de percepção que concebe as coisas de maneira abstrata e não pela essência. Aceita, pois, a participação da imaginação, que concebe o que em si é uno como se fosse múltiplo, separado, confuso e abstrato, permitindo às coisas familiares serem imaginadas: “Conclui sem perigo de erro (*absque periculo erroris*) e fornece uma ideia da coisa (*ideam rei*), mas por si só (*per se*) não é um meio que conduz à perfeição humana.” (REZENDE, 2004, p. 64).

O quarto modo caracteriza-se por uma intuição, sem nenhuma dedução, ou seja, por meio de uma visão imediata da verdade. A diferença entre os dois últimos modos de percepção é que, no terceiro, o pensamento opera no abstrato, enquanto no quarto, opera-se na compreensão do Todo. Somente este modo nos permite conhecer adequadamente uma coisa, sem correr o risco do erro. Haurir a essência nada mais é do que compreender cada coisa em relação ao Todo. Nas palavras de Teixeira (2001, p. 38): “o estudo dos modos de percepção nos leva a compreender que não há conhecimento verdadeiro senão no Todo e que apartarmos-nos do Todo concreto é cair em abstração.”

Para Rezende (2004, p. 64-65), o quarto modo de percepção é conhecimento pela essência ou pela causa próxima. É um modo de conhecimento que vê intuitivamente, sem fazer operação alguma. A essência adequada da coisa é compreendida sem perigo de erro. É uma percepção que procede da causa para o efeito, um eixo central da verdadeira ciência, e esse conhecimento do efeito é um conhecimento mais perfeito da causa.

Não é um conhecimento vindo das abstrações, mas da essência particular afirmativa, ou seja, de uma verdadeira e legítima definição. Com efeito, a mente deve reproduzir, assim, a concatenação da natureza explicando a essência íntima das coisas. É um modo de percepção que deve deduzir as propriedades da coisa a partir da definição desta coisa.

Por isso, segundo Rezende (2004, p. 65), quando essa percepção tratar de uma coisa incriada, tal definição deve excluir toda causa, de modo que só o ser do objeto baste para explicá-lo. Ainda sobre o incriado, a definição também deve excluir a possibilidade de se perguntar pela existência da coisa, além de não permitir a construção de substantivos adjetivados, pois faz surgir as abstrações. É um modo que formula ideias claras e distintas na razão direta da concretude efetiva de seus objetos.

Assim, o método utilizado por Espinosa não se limita a dizer qual o modo de proceder do pensamento, ou quais seriam as condições a priori da busca da verdade. Espinosa parte do princípio de que as melhores percepções são aquelas que se obtém por intenção, uma vez que esta se movimenta sempre sobre o concreto, de maneira a eliminar a abstração.

No fundo, Espinosa quer evitar qualquer tipo de regressão ao infinito, ou seja, não se usará um método para justificar outro, *ad infinitum*. Segundo Espinosa (2004, p 20 – *TIE* § 32):

Que a inteligência assim se avenha consigo mesma, fácil será de ver, uma vez que se entenda o que é o método de investigar a verdade e quais são esses instrumentos inatos de que, unicamente, tem necessidade para fazer outros instrumentos, a fim de prosseguir.

Teixeira (2001) chama atenção para o fato de que, já na análise dos modos de percepção, Espinosa aplica a potência nativa do intelecto ao conteúdo da consciência, aos dados da consciência, que nada mais são do que qualidades do pensamento.

Ao analisarmos os conteúdos da nossa consciência, aprofundamos no próprio pensamento. Não há como separar o pensamento de si mesmo. É nele e por ele que conhecemos outras realidades exteriores a ele. Não temos a intenção de interpretarmos o método espinosano como um tipo de solipsismo, *à la Descartes*, mas apenas demonstramos que, na perspectiva do método, este se constrói como sendo a ideia da ideia. Sendo assim, para compreendermos como Espinosa demonstra sua tese de que a ideia da ideia é o princípio de certeza e de verdade resultantes de um intelecto totalmente reformado, é importante que analisemos, a partir de agora, como ele constrói o seu método para uma autêntica *reforma* da inteligência, objetivando aproximar a verdade integrada no todo e, conseqüentemente, chegar à suprema felicidade: beatitude.

1.2- O método espinosano.

A questão do método é de suma importância para a teoria do conhecimento do séc. XVII. A palavra método vem do grego $\mu\epsilon\theta\omicron\delta\omicron\varsigma$ = *methodos*, que tem o significado etimológico de “caminho reto, ordenado”.⁴ Por conseguinte, método significa, de maneira geral, modo de proceder, uma maneira de agir, um meio ou caminho para se atingir um fim. Neste sentido, método não se distingue de investigação ou doutrina, podendo significar qualquer pesquisa ou orientação a ser seguida para um estudo. Por outro lado, num sentido mais específico, o termo “método” é definido como um programa, um roteiro que regularia uma série de operações, ou um conjunto de determinadas ações que se devem realizar em vista de um resultado determinado. Assim, método se refere a uma técnica particular de pesquisa, indicando um procedimento de investigação organizado, que pode ser corrigido ou aperfeiçoado, mas que garanta a obtenção de resultados válidos.

Para Espinosa, “o melhor modo de percepção” é aquele que nos garante o conhecimento das essências e nos livra dos erros. Por isso, ele torna-se condição necessária para se chegar ao método de conhecimento sem coincidir com este método. Em Espinosa, o método no processo cognoscitivo tem a função de conduzir nosso espírito às ideias verdadeiras, ideias de essências em que o erro está totalmente excluído.

No sistema espinosano, realidade e idealidade coincidem, ou seja, a verdade das ideias será a verdade a respeito das coisas, pois o problema do conhecimento tem de resolver-se no próprio âmbito das ideias. Com efeito, Espinosa considera que todo homem possui uma força natural que cria instrumentos intelectuais e aperfeiçoa essa intelectualidade na busca de sabedoria. Assim, não é necessário perguntar sobre os fundamentos que nos levam à verdade, mas sim começar a partir de alguma coisa que já possuímos, a saber, da “força nativa do entendimento” ou dos instrumentos intelectuais inatos.

Sabendo agora que o conhecimento nos é necessário, importa indicar o

⁴ Cf. *Dicionário Aurélio*. Verbetes: Método p. 584.

Caminho e o Método pelos quais conheçamos as coisas que, por essa espécie de conhecimento, há necessidade de conhecer. Para isso, deve-se, primeiramente, considerar que não há aqui lugar para uma inquirição infinita; isto é, para descobrir o melhor método de investigar a verdade, não é necessário outro método para investigar o melhor método de investigação da verdade (ESPINOSA, 2004, p. 19 – *TIE* § 30).

Ao buscar um método, Espinosa revela ser necessário conhecer sua causa. Assim, o conhecimento dessa causalidade apresenta a origem do método na própria inteligência reflexiva. Em outras palavras, conhecer ordenadamente a capacidade intelectual de pensar define a causa do método. Com efeito, a reflexão faz o intelecto se perceber como inteligência, isto é, como ato de pensamento que possui potência para a verdade. Tal potência é uma força atual e natural presente em todo ser humano e não é produzida por nenhuma causa exterior. A força natural do intelecto é a própria atividade do pensamento, pois é uma atividade que se cria com a própria construção do conhecimento. Assim, o conhecimento pela origem, pela causa, faz com que o trabalho intelectual não dependa do método; ao contrário, este é que dependerá da inteligência.⁵

Para Espinosa, ao contrário de Descartes, o método não depende de nenhuma regra para pensar. O método é a própria atividade ordenada do pensamento. Na concepção de Teixeira (2001, p. 41), trata-se, então, de forças inatas e não de ideias inatas, pois o intelecto é uma potência inata para pensar, uma vez que, conhecendo as essências das coisas por meio de suas causas, é possível chegar à verdade.

Por isso, Espinosa utiliza um exemplo simples para explicar a origem do método: o homem, para forjar o ferro, precisa de um martelo de ferro forjado, e para forjar pela primeira vez o ferro, o homem usou de recursos naturais de que dispunha para fazer da relação com estes recursos o surgimento dos instrumentos humanos de trabalho. De modo semelhante acontece com o método, que parte de um instrumento natural: a força nativa para pensar, ou seja, a inteligência para chegar a ideia verdadeira. Assim, a inteligência como causa de si própria estimulada pela reflexão deve ser o primeiro ato do pensamento

5 Cf. CHAUI, M. *A nervura do real*, p. 572: “O método, porque *emendatio*, é a verdadeira lógica no sentido que lhe dão os Seiscentos – purificação, separação, distinção entre imaginar e inteligir – e por isso Espinosa insiste em que ele não é o conhecimento propriamente dito, e sim o caminho que nos ensina a proceder ‘na ordem devida’ (*debitus ordo*)”

para que possa nascer o método.⁶

Segundo Espinosa, o homem possui uma ideia verdadeira. Ela é fruto de nosso próprio pensamento. O método é a própria atividade do pensamento em seu dinamismo essencial, que segue um modelo matemático de raciocínio para identificar esta verdade.

Para Rezende (2008, p. 147), o método consiste no recurso racional que regula, como ideia verdadeira dada, o conhecimento que temos de nossa natureza e da natureza das coisas, compreendendo-as segundo o modo de percepção que conhece algo “unicamente por sua essência ou por sua causa próxima” (*TIE* § 19). A norma para o conhecimento está centrada no exame contínuo das operações naturais do intelecto. Assim, o método espinosano é a reflexão dessa atividade sobre si mesma, isto é, o “conhecimento reflexivo ou a ideia da ideia” (*TIE* § 38).

Tal método não começa antes do processo de pensamento e nem visa a um fim distante, pois não é algo a ser encontrado, mas começa pela distinção entre as ideias verdadeiras e as outras produzidas em nós de outro modo de percepção. Assim, distinguir a ideia verdadeira das demais percepções que produzem ideias falsas, fictícias e duvidosas consiste em reconhecer as diferentes formas de produção que as engendram e impedir, com isso, que o pensamento se equivoque em sua estruturação interna.

Por isso, Espinosa inicia a demonstração do seu método distinguindo a ideia verdadeira e a ficção. A diferença, para ele, não está entre o produzido e o não produzido, mas sim entre as distintas formas de produção, pois perceber o movimento da atividade produtora das ideias permite explicar a origem do erro. A certeza, portanto, encontra-se na essência objetiva, isto é, no, ato de pensar e não no objeto pensado.

Diz Espinosa (2004, p. 22):

para a certeza da verdade nenhum outro sinal é necessário: basta ter a ideia verdadeira, pois como já mostramos, para saber, não é necessário saber que sei (...) ninguém pode saber o que é a suma certeza, a não ser que tenha a ideia adequada ou a essência objetiva de alguma coisa, pois que não há dúvida que certeza e essência objetiva são uma mesma coisa” (*TIE* § 35)

⁶ Cf. TEIXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. p. 42

Para Lívio Teixeira (2004, p.XXV), Espinosa não aceita que em seu método haja a necessidade de repensar as ideias para saber se elas são ou não verdadeiras, pois o homem possui ideias verdadeiras e, ao método, cabe apenas refletir para chegar à ideia da ideia, pois a certeza da verdade se dá no ato do pensamento em que uma ideia é criada. Ele exemplifica dizendo que:

para saber se a ideia de círculo é verdadeira, não cabe verificar se a definição do círculo como uma figura gerada por segmento de reta que gira em torno de uma de suas extremidades tem ou não as marcas da verdade; o que importa é o ato de nossa inteligência pelo qual construímos essa definição de círculo e que põe de imediato a sua verdade (TEIXEIRA, apud Espinosa, 2004, p. XXV).

Por esta razão, considerar a metodologia espinosana na busca das essências objetivas significa passar de uma visão estática das ideias para uma postura dinâmica de busca pela causa e relação entre as ideias. Para Teixeira (2004, p. XXVI), as ideias devem ser instrumentos intelectuais, porque o ato de pensar não deve ser uma contemplação; ao contrário, ele deve construir e descobrir definições. Logo, reformar a inteligência é fundamental para que se possa conhecer as coisas sem erro e aumentar a potência para pensar através da reflexão.

A inteligência humana, por conseguinte, não pode subir do conhecimento sensível ao conhecimento intelectual sem antes seguir um encadeamento metódico de verdades que começa com ideias claras e distintas e vai manifestar-se na criação de princípios matemáticos. Assim, a natureza pode ser conhecida pela inteligência através da representação de uma essência real que seja a causa universal de todos os efeitos dessa natureza, da mesma forma que a essência do círculo é causa de suas propriedades, pois da ideia dessa essência resultará, objetivamente, na inteligência, pela regra de ordem, a ideia de todas as outras coisas, não das coisas singulares e mutáveis, mas das coisas fixas e eternas: “certamente, ninguém pode duvidar disso, a menos que julgue que uma ideia não é algo mudo como uma pintura numa tela, e não um modo de pensar, ou seja, o próprio ato de compreender” (*E II*, 43, esc.).

Espinosa diz ainda sobre o método:

o verdadeiro método não é procurar um critério da 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 (todas estas palavras significam a mesma coisa) são procuradas na mesma ordem (ESPINOSA, 2004, p. 22 – *TIE* § 36).

É possível notar a noção fundamental de ordem, uma vez que o método é procurar a verdade na devida ordem, isto é, procurar cada ideia na ordem universal das ideias. O pensamento deve não apenas criar ideias verdadeiras, mas também ordená-las. Para Espinosa, uma ideia verdadeira sozinha não consiste em conhecimento; ela precisa estar integrada e ordenada com outras. Ordenar significa organizar o pensamento de forma adequada para a cognição das coisas. Assim, a função primordial do método deve ser mostrar como é possível integrar uma ideia na ordem universal das ideias. Para isso, Espinosa propõe dois caminhos: o “bom método” e o “método perfeitíssimo”. O primeiro consiste em dirigir a mente para chegar à ideia verdadeira dada; o segundo consiste em buscar a ideia de Ser Perfeitíssimo, que explicará todas as ideias numa ordem universal.

Donde se conclui que o Método não é outra coisa senão o conhecimento reflexivo ou a ideia da ideia; e como não há ideia da ideia a não ser que primeiro haja ideia, segue-se que não há Método a não ser que haja primeiramente uma ideia. Será, pois, bom método o que mostra como a mente deve ser dirigida segundo a norma da ideia verdadeira dada. Ora, como a relação que há entre duas ideias é a mesma que a relação entre as essências formais dessas ideias, daí segue que o conhecimento reflexivo que é a ideia do Ser Perfeitíssimo será superior ao conhecimento reflexivo das outras ideias, isto é, será perfeitíssimo o método que mostra como a mente deve ser dirigida segundo a norma da ideia da do Ser Perfeitíssimo (ESPINOSA, 2004, p. 23-24, *TIE* § 38).

Segundo Rezende (2008) o método perfeito na *Ética* é o que parte da ideia de Deus, ou seja, parte das definições de *causa sui*, de substância, de Deus, isto é, da ideia de Ser Perfeitíssimo para deduzir todas as coisas. O método, portanto, utilizado por Espinosa, sobretudo na *Ética*, é demonstrativo, tal como nas ciências matemáticas, seguindo a inspiração moderna e racionalista de então - embora ele tenha chegado a resultados muito diversos de seus contemporâneos como Descartes, por exemplo. Através desse método, o filósofo busca a maior transparência possível da sua concepção.

Para Rezende (2008), Espinosa parte de definições e axiomas precisos em cada capítulo, de modo que todas as proposições, escólios e corolários se seguem daqueles com base em regras de inferência. As proposições são garantidas pelas definições e axiomas apresentados, de tal modo que, para atacá-los, é preciso visar o próprio sistema demonstrativo, ou mesmo as definições empregadas. É por isso que ele inicia pelas definições e conceitos mais gerais e universais, com base nos quais realiza a dedução das proposições em seu sistema.

Todavia, de acordo com Rezende (2008), no *Tratado da Reforma da Inteligência* Espinosa busca mostrar que compreender esta ideia de Deus como ser Perfeito é de fato reformar a inteligência. Por isso, ele desenvolverá uma teoria da definição que dará suporte e sustentação ao seu método, pois o processo de emenda e de correção de nossas ideias erradas permitirá buscar ideias adequadas. Assim, a reforma da inteligência visa alcançar uma maior e melhor capacidade para entender adequadamente a realidade, pois se Espinosa concede à realidade uma evidência intelectual, isto é, um valor de conhecimento absoluto, é porque todo o pensamento claro e distinto coincide com o pensamento divino que age no universo. Neste sistema, “todo o pensamento é um pensamento verdadeiro” (ESPINOSA, 2004, p. 42 - *TIE* § 70). Em outras palavras, quando eu penso, é Deus que pensa em mim; e este conhecimento divino é um conhecimento absoluto, uma vez que a operação pela qual Deus pensa coincide com a operação pela qual as coisas reais são produzidas. “A ordem e a conexão das ideias coincidem com a ordem e a conexão das coisas” (*E II*, 7).

De posse destas informações, temos agora subsídios para refletirmos sobre as condições do erro na teoria do conhecimento de Espinosa para que, seguindo o seu método, consigamos reformar a nossa inteligência e evitar situações de erro na busca da verdade e felicidade.

1.3- A teoria espinosana do erro.

O método, para Espinosa, como já vimos, consiste em partir de uma ideia verdadeira dada, tomando-a como norma da verdade, pois já a temos em nossa racionalidade. Todavia, como é possível explicar a existência e a possibilidade do erro? Surge, nesse sentido, a necessidade de explicar o que são as ideias fictícias, as ideias

falsas e as ideias duvidosas expostas pelo filósofo no *Tratado da Reforma da Inteligência*.

Para Espinosa, o homem possui uma ideia verdadeira porque qualquer ideia que ele produz é verdadeira devido ao fato de ela estar relacionada com Deus: “Todas as ideias consideradas em sua relação com Deus são verdadeiras” (*E II*, 33). Assim, a partir de sua metafísica, Espinosa afirma que as ideias deduzem da realidade primeira, da Substância divina.⁷

Com efeito, se todas as ideias são verdadeiras, porque estão em Deus, é mister reiterar a pergunta: como surge o erro em seu sistema filosófico?

Espinosa dedica boa parte de seu *Tratado da Reforma* a criar uma doutrina sobre o erro, não tanto porque precisa eliminá-lo, como pretendeu Descartes, mas sim para explicar seu modo diferente de considerar o erro com o objetivo de esclarecer no que consiste *reformatar* a inteligência.

Assim, Espinosa argumenta que as ideias forjadas ou ficções, bem como as ideias falsas e duvidosas, são impossíveis, pois nosso espírito pensa a realidade como um todo e não atribui princípio substancial apenas às partes. Vejamos, então, passo a passo, como o filósofo holandês concebeu tais ideias.

1.3.1- As ideias fictícias.

A ideia fictícia reconhece-se, antes de tudo, pela sua indeterminação, pois podemos, à vontade, imaginar seu objeto como existente ou não; ou então, atribuir-lhe tal ou qual predicado.⁸

No tocante às ficções relativas à existência, as ideias ficam no âmbito dos possíveis. Porém, para Espinosa, a ideia de possibilidade é expressão da ignorância dos homens sobre as causas que operam dentro da realidade universal. Segundo ele, a existência das coisas está no âmbito da necessidade e a contingência está no fato de

7 Lívio Teixeira afirma, na Introdução do *TRI*, p. XXX, que Espinosa não se refere apenas as ideias fruto da inteligência, mas também as ideias confusas e inadequadas, que vem dos sentidos e são fruto da imaginação, pois elas também tem realidade e estão na ordem das ideias.

8 Para Lívio Teixeira: “*ideia ficta* é a expressão latina que significa fingida ou forjada. Segundo ele “fingir” é, pois, pensar e afirmar algo que esteja dentro do possível. Mas o possível é expressão de nossa ignorância. quem como Deus conhece as causas não pode fingir.” *Introdução ao TRI*, p. XXX.

ignorarmos as causas que produzem determinados efeitos.⁹

A possibilidade de determinados acontecimentos e coisas é oriunda da aplicação da ideia geral da existência a objetos que imaginamos fora da ordem natural das coisas. A ideia fictícia cria, assim, uma fantasia e imaginação, compondo seres inexistentes com partes de seres existentes. Por exemplo: cavalo alado, fadas, duendes, dragões, etc. As ideias fictícias são base para os mitos e superstições, além de serem suporte central para o universo das fábulas e da literatura.

Com efeito, só é possível fazer uma ficção sobre a existência de um determinado ser quando o definimos, de forma confusa, pela ideia geral da existência de um ser, por exemplo: Adão é um ser. Se, porém, abandonarmos o plano imaginativo e nos pusermos a considerar Adão como uma existência particular, este ser existente não escapará à ordem das causas e, então, não poderemos fazer ficção sobre este ser; assim, Adão necessariamente existirá ou não existirá.

Assim que se quiséssemos conceber, por exemplo, a existência de Adão só por meio da existência em geral, isso seria como se, para conceber a sua essência, tomássemos em consideração só a natureza do ser e definíssemos, afinal: Adão é um ser. Por conseguinte, quanto mais geralmente, tanto mais confusamente será concebida uma existência e tanto mais facilmente poderá ser atribuída a uma coisa qualquer; ao contrário, onde for concebida mais particularmente, mais claramente é entendida e mais dificilmente a atribuímos a algo que não a própria coisa, o que se dá quando não atendemos à ordem da Natureza. (ESPINOSA, 2004, p. 32 - *TIE* § 55).

Segundo Teixeira (2001), Espinosa exorta ainda que devemos considerar a nossa compreensão sobre as ficções, mesmo que saibamos que as coisas não são como as fingimos. Por exemplo, ainda que eu saiba que a Terra é ‘redonda’, nada me impede de dizer que ela é como se fosse metade de uma laranja num prato. Desse modo, ao considerar isso, podemos perceber que o homem pode errar, mas pode ter consciência do seu erro; podemos fingir ou então considerar que outros homens estão no mesmo erro ou incidir sobre ele como nós, pois é possível fingir enquanto não há nenhuma impossibilidade, impedimento ou nenhuma necessidade. Assim, se alguém diz que o Sol

9 Cf. *EII*, 31, cor.

gira em torno da Terra incide sobre o erro, e depois pode fingir ou pensar que outra pessoa está no mesmo erro ou ser induzida a ele, isso tudo se não houver impossibilidade ou necessidade¹⁰, conforme já foi dito.

No que diz respeito às nossas suposições, Espinosa diz que elas estão relacionadas às impossibilidades. Por exemplo: suponhamos que uma vela acesa não está acesa; é uma suposição impossível, pois há contradição. Por isso, esta e outras suposições que podemos fazer não são ficções, mas, ao contrário, puras e meras asserções.

Espinosa analisa, também, as ficções relativas à essência, que, segundo ele, provém do conhecimento oriundo dos sentidos e das percepções, sem o devido conhecimento da causa dessas percepções.

Passemos agora às ficções que dizem respeito só às essências unidas ao mesmo tempo a alguma atualidade da existência. Sobre estas o que se deve sobretudo considerar é que, quanto menos a mente entende e mais coisas percebe, mais poder tem de fingir, e, quanto mais entende, mais diminui aquele poder (ESPINOSA, 2004, p. 34 - *TIE* § 58)

Por isso, para ele, é impossível fingir que pensamos ou que não pensamos quando estamos pensando. Do mesmo modo, se conhecemos a natureza dos corpos, é impossível, por exemplo, pensar uma mosca infinita; assim também, se conhecemos a natureza da alma, não podemos pensar numa alma quadrada. Por conseguinte, quanto menos o homem conhece a natureza, mais e multiplicam as ficções.

Nesse sentido, dirá Teixeira (2004, p. XXI): “as ficções referentes à essência são pretensas essências que se constroem não com ideias, mas com representações sensíveis”. Por isso, pensamos em árvores que falam, deuses que se transformam em animais ou em homens; o nada que se transforma em alguma coisa ou os homens que viram fontes e tantas outras coisas deste gênero. Diante de tais ficções, somente a inteligência para combatê-las a partir da construção da verdade por meio de uma ideia verdadeira conforme o método.

Destarte, Espinosa mostra que o limite da ficção é a própria ficção e não a verdade

10 Vale lembrar que, para Espinosa, impossível é a coisa cuja natureza implica contradição na afirmação de que ela existe e necessária é aquela cuja natureza implica contradição na afirmação de que não existe.

criada pela inteligência. Dito de outro modo, ao se criar uma certa ficção, nosso entendimento poderia ficar preso a ela tirando apenas algumas conclusões ou, então, ficar dominado por um sistema coerente de ideias¹¹. Com efeito, se o homem coloca uma determinada ideia como verdadeira a respeito da essência da alma, então é possível concluir que ela não seja quadrada.¹² Assim, a ficção, uma vez aceita por uma afirmação arbitrária, muitas vezes, traz algumas conseqüências, e pode não ser verdadeira.

Poderá talvez alguém julgar que é a própria ficção, e não a inteligência, que limita a ficção; isto é, depois de forjar a ideia de alguma coisa e com uma certa liberdade asseverar que ela assim existe na natureza das coisas, isso faz que, a partir daí, não possamos pensar de outro modo. Por exemplo, para usar sua própria linguagem, depois que forjei determinada ideia sobre a natureza do corpo e que a mim mesmo, por minha vontade, quis persuadir-me de que ela realmente existe desse modo, não mais poderei fingir que existe uma mosca infinita e, depois de ter forjado uma certa essência da alma, não posso pensá-la como algo de forma quadrada (ESPINOSA, 2004, p. 36 - *TIE* § 59)

Espinosa, contudo, admite a existência de ficções verdadeiras e ficções falsas. Porém, afirma que existem textos que apresentam as ficções como se fossem sempre falsas, por isso “a ficção não pode ser clara e distinta” (ESPINOSA, 2004 § 63); porém, é confusa, e a confusão toma o todo pelas partes e a mente não distingue o que conhece daquilo que não conhece.

Para responder, portanto, a possível crítica ao caráter falacioso de seu sistema, Espinosa teria de mostrar que a ideia de Ser Perfeitíssimo – o ponto central, da elaboração de sua doutrina sobre a ideia verdadeira dada – é criação verdadeira da mente, portanto: ficção verdadeira, pois a mente conduzirá o pensamento à profunda reflexão sobre a natureza do Ser Perfeito.¹³

11 Espinosa parece querer responder a uma possível objeção a sua teoria de que ao partir de uma ideia verdadeira dada, nossa inteligência ingressará na ordem universal das ideias.

12 Por isso, dirá Lívio Teixeira: “É possível que Espinosa esteja fazendo objeção a alguma deturpação da teoria de Descartes que põe no excesso de vontade a origem do erro. Ou então, fazendo objeções às possíveis críticas de que seu próprio sistema é uma ficção” (2004, p. XXI).

13 Espinosa procura demonstrar com o seguinte argumento: “Nada, na Natureza, pode ser contrário às suas leis e todas as coisas se fazem segundo suas próprias leis, de modo que, com infalível concatenação, produzem determinados efeitos segundo leis determinadas; daí se segue que a alma, quando concebe uma coisa conforme a verdade, continua objetivamente a desenvolver os mesmos efeitos (2004, p 37 – Nota de rodapé do próprio Espinosa).

É possível concluir, portanto, que para Espinosa não se deve temer que a ficção se confunda com ideias verdadeiras, pois negar o conhecimento dizendo que tudo é ficção implica em dizer que a alma cria percepções que nada tem a ver consigo e com a natureza das coisas. A ficção, contudo, é criação de nosso espírito que pode revelar-se verdadeira ou falsa pelas coisas que dela podem se deduzir. Há ficções falsas e suas consequências põem logo em evidência sua falsidade. Todavia, há também ficções verdadeiras, isto é, as consequências que delas resultam as unem à ordem universal das ideias, como a matemática, por exemplo. Compreendida a concepção espinosana sobre as ficções, vamos agora analisar o que o filósofo tem para nos dizer sobre as ideias falsas no tocante ao processo de evitarmos o erro na construção do conhecimento.

1.3.2- As ideias falsas.

A ideia falsa atribui a um sujeito um predicado que não se deduz de sua natureza, porque o espírito não concebe essa natureza senão de uma maneira indistinta e confusa.

As ideias falsas são diferentes das fictícias porque não são acompanhadas de consciência ao serem criadas em nossa mente, isto é, esse processo depende do assentimento do sujeito que as cria. Em outras palavras, não existem, segundo Espinosa, muitas diferenças entre o falso e o fictício; a única diferença consiste no fato de que a pessoa que faz uma ficção não lhe dá assentimento, pois tem consciência de que é uma ficção; já com a ideia falsa a pessoa dá seu assentimento por acreditar que ela (a ideia) vem de fora, ou seja, não tem consciência de quem a criou. Por isso, é possível averiguar sua falsidade, pois o espírito cognoscitivo está desarmado daquela consciência que se faz presente nas ficções.

Não nos será difícil nem uma nem outra dessas duas coisas, depois que estudamos as ideias fictícias, pois entre elas não há nenhuma diferença, a não ser que as ideias falsas supõem o assentimento, isto é (como já notamos) que no momento em que as representações se deparam ao mesmo nenhuma causas se apresentam, pelas quais, como acontece com o que faz uma ficção, se possa verificar que as mesmas não têm origem em coisas que estão fora dele; de modo que a ideia falsa quase que não é mais que um sonhar de olhos abertos, ou seja, em estado de vigília. A ideia falsa, pois, versa (ou para dizer melhor) se refere à existência da coisa, cuja essência é conhecida, ou se refere à essência, do mesmo modo que a ideia fictícia. (ESPINOSA, 2004, p. 40-1 *TIE* § 66)

Espinosa (2004, p. 41) fala que existem ideias falsas relativas à existência e outras relativas à essência, como no caso das ideias fictícias. Por isso, o erro relativo a elas se corrige do mesmo modo que foi corrigido em relação às ideias fictícias.

A que se refere à existência se corrige do mesmo modo que a ficção: pois que, se a natureza da coisa conhecida supõe necessária a sua existência, é impossível que erremos a respeito de sua existência; todavia, se a existência da coisa não for uma verdade eterna, como a sua essência, dependendo a necessidade ou impossibilidade de existir de causas externas, então compreenda-se tudo do mesmo modo que dissemos, quando falamos da ficção, pois que se corrige da mesma maneira. (ESPINOSA, 2004, p. 41 - *TIE* § 67).

Por conseguinte, o erro, o falso e a mentira se alojam no juízo quando afirmamos de uma coisa algo que não pertence à sua essência ou natureza (existência), ou quando lhe negamos algo que pertence necessariamente à sua essência ou natureza (existência). No tocante às ideias falsas relativas à existência o homem não pode, pois, se enganar a respeito das coisas cuja essência implica uma existência necessária; por exemplo, Deus. Agora, se se trata de coisas cuja existência depende de causas exteriores a elas, então o erro se encontrará no fato de se afirmar ou negar a existência de determinada coisa sem se conhecerem as causas que tornam necessária essa existência ou impossível a existência da referida coisa. Por exemplo; se afirmamos a existência de Pedro sem conhecer as causas que tornam necessária essa existência, estaremos em erro, mesmo que Pedro exista.

Segundo Lívio Teixeira (2004, p. XXXIII):

É evidente, pois, que o erro a respeito da existência das coisas (cuja essência não implica existência) provém unicamente do fato de atribuir existência – ou inexistência – a um objeto da minha imaginação, não tomando em consideração a sequência das causas que na natureza tornam necessária ou impossível a existência de determinada coisa. Se nos pomos, porém, dentro da ordem universal das coisas, tais erros serão impossíveis

Por sua vez, sobre as ideias falsas relativas à essência das coisas, Espinosa fala que elas surgem pela confusão das percepções das coisas existentes na natureza. Vejamos o que ele diz:

No que diz respeito à outra espécie de erro, que se refere às essências ou ainda as ações, tais percepções, necessariamente, são sempre confusas, pois são compostas de diversas percepções confusas de coisas existentes na Natureza; por exemplo, quando os homens se persuadem de que existem divindades nas florestas, nos ídolos, nos animais e noutras coisas; que há corpos cuja combinação é suficiente para fazer surgir a inteligência; que há cadáveres que raciocinam, caminham e falam; que Deus se engana e outras coisas que tais. (ESPINOSA, 2004, p. 41 *TIE* § 68).

O erro de tais ideias surge da combinação de sensações, de imagens, entre as quais a inteligência não consegue captar nenhuma conexão racional. Por isso, para bem entender o que são ideias falsas e como é possível livrar-se delas, Espinosa propõe a seguinte estrutura para a mente: 1) as ideias claras e distintas nunca são falsas, porque ou são simples ou deduzidas de ideias simples. As ideias simples não aceitam confusões e as ideias compostas deduzidas das simples, com nexos racionais, são verdadeiras; 2) A verdade se encontra na própria ideia, por isso se exclui a concepção de verdade no acordo da ideia com qualquer objeto exterior. A verdade se conhece pelas causas primeiras, ou seja, na ideia da ideia; 3) A forma da ideia verdadeira está contida na própria ideia verdadeira e depende da força da inteligência; 4) Sobre ideias verdadeiras, as afirmações não podem ultrapassar os limites do conceito.¹⁴

Para explicar seu pensamento, Espinosa analisa a definição de esfera que consiste na rotação de um semicírculo em torno do diâmetro. A ideia de esfera é uma ideia complexa formada pela ideias simples de semicírculo e movimento. Elas estão conectadas racionalmente e, por isso, são verdadeiras. Assim, a mente tem o poder de criar um conceito formado pela conexão de duas ideias que não têm nada em comum entre si, mas resultam em uma ideia inteligível.

Segundo Teixeira (2004, p. XXXIV), se a pessoa afirmasse o movimento de um cadáver, estaria cometendo falsidade, mas se afirmasse o movimento de um semicírculo para formar uma esfera, estaria na verdade, pois o conceito de esfera inclui o movimento

14 Cf. TEIXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. pp. 50-2. Nesta obra, ele faz uma profunda análise da divisão da estrutura mental para evitar as ideias falsas, explicando passo por passo da divisão.

de modo inteligível.

A falsidade, pois, só nisto consiste – que de uma coisa se afirme algo que não está contido no conceito que dela formamos, como o movimento ou o repouso ditos do semicírculo. Donde se segue que as ideias não podem deixar de ser verdadeiras, como a ideia simples de semicírculo, de movimento, de quantidade. O que quer que as ideias contenham de afirmação é adequado ao conceito delas e não vai além; pelo que podemos formar ideias simples à vontade, e sem medo de errar (ESPINOSA, 2004, p. 44 - *TIE* § 72).

As ideias não podem passar o limite do conceito; por isso, para Espinosa, é possível formar uma ideia verdadeira sem medo de errar. Lívio Teixeira (2004) afirma que quando Espinosa fala que uma afirmação não deve ultrapassar o conceito de uma ideia, é bem provável que ele está propondo uma análise do conceito, pois “ideia simples parece ser a da relação inteligível que a mente estabelece entre duas ideias” (p. XXXV).

Por esta razão, Espinosa começa a atacar o conceito de uma abstração como fonte e origem dos erros, pois quando o homem começa formar em sua mente combinações de ideias ou imagens soltas e truncadas, separadas do conjunto da ordem e conexão das ideias, ele ultrapassa o limite do conceito e cai na abstração e no erro.

De fato, é certo que sua força não se estende até o infinito; pois que, quando de alguma coisa afirmamos algo que não está contido no conceito que da mesma formamos, isso indica um defeito de nossa percepção, ou que temos pensamentos ou ideias como que mutiladas e truncadas (ESPINOSA, 2004, § 73, p. 45).

Para evitar a abstração, o homem deve procurar na formação de cada ideia sua conexão lógico-racional e integrá-la na ordem universal das ideias verdadeiras que exprime a realidade. Assim, não haverá erro ou ideia falsa, por mais parca que ela seja, quando a integramos ao todo que a explica. Por conseguinte, a ideia do Sol vista por um camponês é verdadeira pela concepção de imagem sensível em nossa mente e será falsa se dermos a ela uma realidade inteligível.

Os erros, portanto, surgem quando misturamos imagens oriundas dos sentidos com as ideias do intelecto. Assim, se atribuímos caráter espiritual a corpos, segundo Espinosa, é porque não sabemos o que é corpo e espírito e que lugar ocupam na

totalidade da Natureza. Ao considerar realidades parciais como coisas em si, que se explicam por si de forma abstrata ou separada da realidade una e total de que dependem, a mente ficará confusa e não organizará as ideias na ordem do Todo.

Deriva esse erro, finalmente, disto também – que não entendem os primeiros elementos de toda a Natureza; e por isso, procedendo sem ordem e confundindo a Natureza com abstrações, ainda que estas sejam axiomas verdadeiros, confundem-se a si mesmos e pervertem a ordem da Natureza (ESPINOSA, 2004, p. 46 - *TIE* § 75).

Assim, concluímos, portanto, a análise espinosana das ideias falsas e sua crítica à abstração como fundamento do erro para começarmos a explicar a concepção de Espinosa sobre as ideias duvidosas.

1.3.3- As ideias duvidosas

As ideias duvidosas são explicadas por Espinosa da mesma maneira que explicou as ideias fictícias e falsas. Contudo, é na análise das ideias duvidosas que ele faz muitas críticas a Descartes. Diz Espinosa:

Falo da verdadeira dúvida, dúvida de pensamento, e não a que frequentemente encontramos, a saber, aquela em que uma pessoa diz, com palavras, que duvida, ainda que o espírito não vê nenhuma dúvida. (ESPINOSA, 2004, p. 47-8 - *TIE* § 77).

Podemos perceber, assim, que Espinosa critica a dúvida metódica de Descartes em seu aspecto geral e no aspecto particular da dúvida hiperbólica¹⁵, além de criticar também o argumento cartesiano do gênio maligno: o Deus enganador¹⁶.

15 Cf. DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*, p. 253. “Mesmo dormindo a extensão, a figura das coisas extensas, sua quantidade, ou grandeza, e seu número; como também o seu lugar em que se encontram, o tempo que mede sua duração e outras coisas análogas permanecem os mesmos.”

16 Cf. DESCARTES, R. *Meditações metafísicas*, p. 258. “Presumirei, então, que existe não um verdadeiro Deus, que é a suprema fonte da verdade, mas um certo *gênio maligno*, não menos astucioso e enganador do que poderoso, que dedicou todo o seu empenho em enganar-me. Pensarei que o céu, o ar, a terra, as cores, as figuras, os sons, e todas as coisas exteriores que vemos não passam de ilusões e fraudes que Ele utiliza para surpreender minha credulidade.(...) Presumo, então, que todas as coisas que vejo são falsas; convenço-me de que nunca houve tudo aquilo que a minha memória repleta de mentiras me representa; penso não possuir sentido algum; acredito que o corpo, a figura, a extensão, o movimento, e o lugar não

Espinosa diz ainda: “não cabe ao Método corrigir isto; cabe, antes, ao estudo da obstinação e ao modo de corrigi-la”¹⁷ (ESPINOSA, 2004, p. 47-8 - *TIE* § 77). Para Lívio Teixeira (2001, p. 55), a divergência entre Espinosa e Descartes é de pontos de vista: Descartes é matemático e se apóia no método matemático na busca da certeza exata sempre; por isso, para as matemáticas, as hipóteses são dispensáveis nas pesquisas cognoscitivas. Espinosa, por sua vez, é um intuitivo e metafísico que busca apoio no “*more geométrico*” para fundamentar seu sistema ético em que procura identificar-se pela inteligência com a Natureza (realidade) total.

Segundo Teixeira (2001), Espinosa é um tanto ingênuo em sua crítica a Descartes, pois a dúvida cartesiana não é insana. Diz ele: “Daí uma certa ingenuidade dele em relação ao processo cartesiano da dúvida, criticável incontestavelmente de seu ponto de vista, mas que não é, como lhe parece, algo que roça pela insanidade mental” (2001, p. 55).

A dúvida psicológica é, para Espinosa, uma combinação de ideias sem clareza e distinção quanto ao nexos que une duas ideias, pois nenhuma ideia isolada poderá permitir inferir certezas ou dúvidas. Assim, se surgem dúvidas pela ilusão dos sentidos, caberá ao homem conhecer o verdadeiro nexos das sensações e o conhecimento claro e distinto da natureza das sensações, e a dúvida desaparecerá.

Por isso, o processo da dúvida se prende ao erro da abstração, pois só é possível duvidar daqueles indivíduos que não conhecem o nexos racional que liga as ideias na ordem universal das ideias. Quem foge dessa ordem e abstrai a realidade faz os pensamentos combinarem de modo confuso.

Assim, pois, se procedemos de modo correto, investigadas em primeiro lugar, sem nenhuma interrupção na concatenação das coisas, e se sabemos como as questões devem ser determinadas, antes de procurar conhecê-las, nunca teremos senão ideias certíssimas, isto é, claras e distintas. Porque a dúvida nada mais é que a indecisão e espírito a respeito de alguma afirmação ou negação: afirmar-se-ia ou negar-se-ia se não ocorresse algo que, sendo ignorado, faz que tenha de ser imperfeito o conhecimento da coisa. Donde se conclui que a dúvida

passam de ficção do meu espírito. Então o que poderá ser considerado verdadeiro? Talvez nenhuma outra coisa, exceto que nada de certo existe no mundo.”

17 Aqui Espinosa critica Descartes por colocar a dúvida como método na busca da verdade.

vem de que não se faz na devida ordem de investigação. (ESPINOSA, 2004, p. 49 - *TIE* § 80).

Por esta razão, segundo Teixeira (2001, p 55), Espinosa não aceita o argumento cartesiano de um Deus que engana, porque é uma ideia que somente pode surgir num sujeito que “não tem de Deus nenhuma ideia clara e distinta”, ou seja, uma ideia da qual podemos pensar a essência e a existência de todas as coisas do universo. Para Espinosa, a ideia de um Deus como “gênio maligno” enganador só pode vir de uma concepção abstrata de Deus, isto é, uma concepção que separa Deus e o universo. Tal concepção induz ao erro, pois Deus, segundo Espinosa, é a Substância, causa de si, eterna e infinita, ou seja, sua causa está envolvida em sua própria essência e, por isso, existe necessariamente¹⁸. Portanto, a totalidade da realidade está contida na essência de Deus, o que torna impossível conceber a ideia de um Deus que se diverte ao criar homens de mente errada.

Em síntese, podemos dizer que, para evitar o erro, segundo a teoria espinosana que acabamos de expor, é necessário distinguir as ideias verdadeiras das ideias fictícias, falsas e duvidosas, para que, seguindo o Método, possamos partir de uma ideia verdadeira para chegar à “a ideia da ideia” e, assim, reformar o nosso entendimento, conhecendo sua natureza, sua capacidade e propriedades. Assim, falaremos no próximo tópico sobre a teoria espinosana das propriedades

1.4- A teoria das propriedades.

A inadequação do processo de conhecimento expressa nos três modos de percepção do *Tratado da Reforma* revela uma característica central: a limitação desse processo ao conhecimento de propriedades (*própria*) das coisas. Com efeito, o uso da forma *propria*, no neutro plural, não é muito frequente em Espinosa, que prefere *proprietas*, *proprietatis*, para falar de propriedades.¹⁹

18 Cf. *EI* def.1,3 e 6.

19 Cf. REZENDE, C. N. *Os perigos da Razão segundo Espinosa*. p. 71. O filósofo Cristiano fará uma análise bem detalhada sobre o termo “propriedade” revelando todas as variações do termo na raiz da língua latina.

Cristiano Rezende (2004, p 71) levanta uma hipótese sugerindo que Espinosa, ao empregar “*propria*”, teria presente em sua memória, ou desejaria evocar, mais precisamente do que em outros contextos, o conceito aristotélico de *proprium*. Tal conceito é definido por Aristóteles nos seguintes termos:

É *próprio* aquilo que, embora não mostre *o quê era ser*, se atribui a uma coisa apenas e *se contra-predica reciprocamente dela*. Por exemplo, é próprio do homem ser capaz de saber ler e escrever; pois se algo é homem, é capaz de ler e escrever, assim como, se algo é capaz de saber ler e escrever, é homem. Pois ninguém afirma ser próprio aquilo que pode ser atribuído a outro (por exemplo, o dormir em relação ao homem), nem se ocorre ser atribuído a um único item apenas segundo um certo tempo. Pois se também algum dos itens desse tipo fosse denominado como próprio, não seria denominado simplesmente sem mais, mas antes próprio em certo momento ou em relação a algo. Pois estar do lado direito é próprio em algum momento, ao passo que bípede sucede ser dito como próprio em comparação com algo, por exemplo, para o homem, em comparação com o cavalo e o cão (ARISTÓTELES, *Tópicos* I,5 102^a 18 in ANGIANI, 2000, p. 49 apud REZENDE, C. N. 2004, p. 71).

Os *propria* são aspectos não essenciais de algo, mas que lhe são *coextensivos*, ou ainda mais, que podem ser “contra-predicados” desse algo. Como nota Rezende

a respeito da noção aristotélica de *propria*, o critério para a determinação dessa propriedade é tão estrito que ela não se confunde, por exemplo, com o chamado “atributo *per se*”, o qual implica a espécie da coisa de que é predicado, mas não é por ela implicado, ou seja, não é contra-predicável: se algo é “par”, então trata-se de um número, pois o “par” só se diz de números e é, dessarte, um atributo *per se* de número; mas não se segue, conversamente, que, se algo é número, então é necessariamente par. (2004, p. 71).

No *Tratado da Reforma*, Espinosa lança mão da *Lógica de Port-Royal* – publicada pela primeira vez em 1662 – em que reaparece a definição do *proprium*. Espinosa, contudo, utiliza-se do exemplo do círculo para fundamentar sua teoria das propriedades. Assim, “como é o próprio de todo círculo, e do círculo somente, e sempre, que as linhas tiradas do centro à circunferência sejam iguais.”²⁰.

20 Cf. REZENDE, C. N. apud ARNAULD & NICOLE, 1965, p. 63.

Em seu sentido principal e primeiro, o *proprium* é, na exposição seiscentista como na de Aristóteles, um tipo de predicado que, embora não determine a *diferença que constitui uma espécie*, ou seja, o atributo essencial que a distingue de todas as demais, está necessariamente ligado, por uma relação de dependência, à diferença e, portanto, *sempre convém a tudo que é abarcado sob essa espécie e somente a isso*.²¹

Com esse conceito de propriedade Espinosa busca avançar no conhecimento de nossa própria inteligência que segundo ele, acontece na medida em que avançamos no conhecimento das coisas.²² Assim, Espinosa começa a concluir seu método exposto no *Tratado da Reforma*, buscando entender as propriedades da inteligência, isto é, seus modos de conhecer, para chegar à definição da própria inteligência.

“Se, pois, queremos descobrir qual é a primeira de todas as coisas, é necessário descobrir qual é necessário que seja posto algum fundamento que dirija para ela os nossos pensamentos. E, visto que o Método é o próprio conhecimento reflexivo, este fundamento que deve dirigir nossos pensamentos não pode ser outro senão o conhecimento daquilo que constitui a forma da verdade e o conhecimento da inteligência, de suas propriedades e forças (...) e deduzir do próprio pensamento a definição de inteligência” (ESPINOSA, 2004, p. 62 - *TIE* § 105).

Espinosa, portanto, faz uma análise das oito propriedades da inteligência “As propriedades da inteligência que principalmente notei e que entendo claramente...” (ESPINOSA, 2004, p. 63 – *TIE* § 108).

Segundo Lívio Teixeira²³ (2004, p LV), a primeira propriedade está voltada para a certeza das coisas. Diz Espinosa: “I. Que ela envolve a certeza, isto é, que as coisas são formalmente, como estão objetivamente contidas na inteligência” (ESPINOSA, 2004, p. 63 - *TIE* § 108). Com efeito, a certeza de que fala o filósofo não é aquela que provém da adequação da ideia ao seu objeto. Trata-se, antes de tudo, da certeza de princípios

21 Cf. REZENDE, C. N. *Intellectus Fabrica*: um ensaio sobre a teoria da definição no Tractatus Intellectus Emendatione de Espinosa. Especificamente, o Cap II. pp. 124-138.

22 Cf. *E I*, 31 esc. “Não podemos entender seja o que for, sem que isso nos conduza a um maior conhecimento da ação de entender”

23 Lívio Teixeira fará uma profunda análise das propriedades da inteligência na introdução do *Tratado da Reforma da Inteligência*, nas pp. LIV-LIX.

intrínsecos da ideia²⁴. É uma certeza decorrente da própria atividade da inteligência, que define, por exemplo, um círculo pela rotação de um segmento de reta em torno de seus extremos; ou uma esfera pela rotação do semicírculo em torno do diâmetro.

Para Teixeira, a segunda propriedade revela uma ordem necessária do real, pois toda vez que o homem reflete sobre sua própria inteligência, percebe que existem ideias que se formam por si e ideias que se formam com o auxílio de outras. Diz Espinosa:

“II. Que ela percebe certas coisas, quer dizer, há ideias que a inteligência forma absolutamente e há ideias que forma de outras ideias. Assim a ideia de quantidade, forma-a absolutamente, sem necessidade de outras ideias; a ideia de movimento, ao invés, não pode formá-la senão considerando a ideia de quantidade” (ESPINOSA, 2004, p. 63 - *TIE* § 108).

De acordo com Teixeira (2004, p. LVI), as ideias que a mente forma de modo absoluto exprimem a infinitude. A ideia de quantidade é formada em absoluto e a de movimento depende de outras ideias. Espinosa demonstra que muitas vezes pode parecer que a ideia de movimento determina a de quantidade. Todavia, a ideia de movimento não torna mais clara a ideia de quantidade. Por isso, há necessidade de preservar a ordem das ideias. Afirma Espinosa:

“III. As ideias que forma absolutamente exprimem o infinito, as que são determinadas, forma-as de outras ideias. Assim a ideia de quantidade, se o intelecto a percebe como causa, então ele a determina como quantidade; assim percebe, por exemplo, que um corpo nasce do movimento de um plano; (...) percepções que na verdade não servem para entender, mas somente para determinar a quantidade.” (ESPINOSA, 2004, p. 64 - *TIE* § 108).

A propriedade nº IV revela que as ideias negativas somente podem ser formadas depois de formar as ideias positivas. Para Espinosa, não devemos definir negativamente, pois as ideias negativas são secundárias em relação às positivas. “IV. A inteligência forma as ideias positivas antes de formar as negativas” (ESPINOSA, 2004, p. 64 – *TIE* § 108).

24 *E* II, def. 4: “Entendo por ideia adequada uma ideia que, na medida em que é considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira”

A propriedade de nº V apresenta a distinção entre inteligência e imaginação, pois a inteligência percebe as coisas de modo indeterminado quanto ao número e independente do tempo; ao contrário da imaginação, que percebe no tempo e segundo um número.²⁵

Nas palavras de Espinosa:

V. A inteligência percebe as coisas não tanto como sujeitas à duração, mas sob o ponto de vista da eternidade e em número infinito, ou melhor, ao perceber as coisas não considera nem seu número nem sua duração; quando as coisas se imaginam é que elas se percebem segundo um número certo, uma duração e uma quantidade determinadas (ESPINOSA, 2004, p. 64-65 - *TIE* § 108).

A propriedade de nº VI revela que a inteligência forma ideias claras e distintas de sua natureza, enquanto a imaginação as forma no indivíduo independentemente do seu querer. Vejamos como Espinosa a dispõe:

VI. As ideias claras e distintas que formamos apresentam-se como resultantes da só necessidade de nossa natureza, de tal modo que parecem depender absolutamente só de nossa capacidade; para as ideias confusas é o contrário: muitas vezes se formam contra nossa vontade. (ESPINOSA, 2004, p. 65 - *TIE* § 108).

A inteligência, quando aborda ideias que dependem de outras, pode criá-las de muitos modos, como afirma a propriedade de nº VII. Sobre isso diz Espinosa: “VII. As ideias das coisas que a inteligência forma de outras, a mente pode determiná-las de muitos modos” (ESPINOSA, 2004, p. 65 - *TIE* § 108).

Por fim, a propriedade de nº VIII revela que a ideia mais perfeita tem como objeto o Ser perfeito. A ideia mais perfeita é a ideia do Ser Perfeito, a ideia do Todo-Uno: “VIII. As ideias são tanto mais perfeitas quanto mais exprimem da perfeição algum objeto. Não admiramos tanto o construtor que traçou o plano de uma igreja qualquer como aquele que planejou um grande templo” (ESPINOSA, 2004, p. 65 - *TIE* § 108).

Em síntese, é possível notar que no *Tratado da Reforma* as propriedades da inteligência que buscam formar ideias do absoluto, do infinito e do Ser Perfeito podem introduzir o leitor à leitura da *Ética*, isto é, as definições de *causa sui*, de substância, de

25 Cf. *E II*, 44 cor. e esc.

Deus, de atributos etc.²⁶

Portanto, segundo Teixeira (2004, p. LVIII) no *Tratado da Reforma* não existe uma ideia clara e distinta da essência da inteligência, mas somente de suas propriedades. Contudo, propriedade e essência da inteligência estão intimamente relacionadas; assim, buscar um princípio comum para a definição de inteligência é salutar; porém é justamente nesse ponto que termina o *Tratado*²⁷. Por isso, se a reflexão sobre a natureza de nossa inteligência nos leva à ideia de Ser Perfeito, origem primeira e causa racional imanente de todas as essências e existências, então podemos perguntar se a partir da ideia do Ser Perfeito não encontraremos a essência do próprio entendimento.

Por isso, a partir de agora nos dispomos a buscar a compreensão da doutrina espinosana sobre a definição que nos fará compreender em suma o processo da reforma da inteligência na teoria cognoscitiva de Espinosa, lançando-nos à compreensão de que o problema conhecimento na *Ética* passa necessariamente pela reforma do intelecto e será o mais potente caminho para tornar o homem efetivamente livre e feliz em sua conduta ética.

1.5- A teoria da definição.

No *Tratado da Reforma da Inteligência*, Espinosa elabora uma teoria da definição que se manifesta nos seguintes termos:

A definição, para que seja dita perfeita, deverá explicar a essência íntima da coisa, e evitar que ponhamos no lugar dela certas propriedades. Para explicar isso, omitirei certos exemplos a fim de não parecer estar querendo apontar erros de outros, e apresentarei só um exemplo de uma coisa abstrata, que é indiferente que seja definida de um modo ou de outro, a saber, a definição do círculo; porque se este se define como uma certa figura em que as linhas tiradas do centro à periferia são iguais, ninguém deixará de ver que essa definição, não explica, de modo algum, a essência do círculo, mas somente uma propriedade dele (ESPINOSA, 2004, § 95. p. 56).

26 Lívio Teixeira afirma que o TRI realiza seu objetivo de ser uma preparação para *Ética*, mesmo estando inacabado. Cf. TEIXEIRA, L. *Introdução ao Tratado da Reforma da Inteligência*. p. LVII.

27 Cf. Espinosa, B. *Tratado da Reforma da Inteligência*. § 110. p. 66.

Assim, é indiferente o processo de definição mesmo se tratando de entes de razão como o círculo. Espinosa mostra, todavia, como essa maneira de definir é altamente nociva quando se trata de entes físicos e reais, pois nesse processo de definição, muitas vezes pervertemos a concatenação da natureza, no tocante às propriedades, que então deveriam estar na definição da coisa, mas, por sua vez, não podem ser entendidas enquanto a essência for ignorada.²⁸

Com efeito, se o conhecimento das propriedades depende do conhecimento da essência da coisa, é claro que o conhecimento desta última não pode ficar na dependência do conhecimento das primeiras, sob pena de circularidade lógica; por isso o sentido de ‘*perversão*’.²⁹

Para evitar esse tipo de erro e propor uma emenda do intelecto, Espinosa prossegue, pois, com as condições de uma definição perfeita:

Se se trata de coisa criada, a definição deverá, como dissemos, compreender a causa próxima. Por exemplo, de acordo com essa regra, o círculo deve ser definido como a figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra é móvel, definição esta que claramente compreende a causa próxima (ESPINOSA, 2004, § 96. p. 57)

Ora, para Rezende (2004), a relação da doutrina das maneiras de conhecer com a doutrina da definição – aliás, previsto já pela caracterização do quarto modo de perceber como dedutivo a partir de uma verdadeira e legítima definição – estabelece uma estreita conexão com a teoria da propriedade aristotélica, que corresponde à certeza alcançada ao nível da razão³⁰. O mesmo se confirma através dos exemplos dados por Espinosa no próprio contexto de apresentação do terceiro modo de perceber. Tome-se o seguinte

28 Para Deleuze (2002, p.67) a definição é o enunciado da marca distintiva de uma coisa considerada em si mesma, por isso é necessário que a definição seja feita por essência da coisa. Deleuze afirma que Espinosa fará no *T.R.I.* nos § 95-97 a distinção entre definições nominais e definições reais. “As definições nominais são as que procedem por abstratos (...). Elas abstraem, pois, uma determinação ainda extrínseca. As definições reais, ao contrário, são genéticas: enunciam a causa da coisa, ou os elementos genéticos (p. 67).

29 Cf. REZENDE, C. N. *Os perigos da razão segundo Espinosa*. p. 73.

30 Essa ideia confirma a hipótese levantada por Cristiano Rezende, a saber: “Isso confirma a hipótese levantada: o caráter estrito dos *propria* aristotélicos corresponde perfeitamente à certeza alcançada ao nível da razão, isto é, àquela peculiar noção de certeza não suficientemente segura.” REZENDE, C. N. *Os perigos da razão segundo Espinosa*. p. 73

exemplo, concernente à inferência racional da causa a partir do efeito:

quando percebemos claramente que sentimos um certo corpo e nenhum outro, disso, digo, claramente concluímos que a alma (*anima*) está unida ao corpo, que essa união é a causa daquela sensação, mas daí não podemos entender, de modo absoluto, o que seja essa sensação e essa união (ESPINOSA, 2004, § 21. pp. 15-16)

Em outras palavras, se sentimos nosso corpo e não outro, deve haver uma união entre a alma e o corpo, e reciprocamente, se há uma tal união, sentimos nosso corpo e não outro. A sensação, tomada como efeito exclusivo da união entre a alma e o corpo, opera como uma propriedade que denuncia essa união, mas não a torna conhecida.

Cristiano Rezende, no entanto, faz uma observação:

Para que não se pense que isso significaria “aristotelizar” Espinosa, é prudente ressaltar que, a despeito do notável acordo entre os dois filósofos quanto ao sentido geral dos requisitos de uma definição perfeita, há grande diferença quanto ao modo pelo qual cada um considera que tais requisitos podem ser atendidos. No caso de Espinosa, há um papel importantíssimo a ser desempenhado pelo conhecimento da causa *eficiente*, ao passo que, para o Estagirita, essa causa parece ser externa à unidade complexa entre matéria e forma que a definição, de certa maneira, reproduz num nível lógico (REZENDE, 2004, p. 75)

Com efeito, segundo Rezende (2004), é possível notar que, para ambos, algo deve ser definido de tal forma que o conceito não só permita o êxito na sua identificação através de propriedades ou efeitos exclusivos, mas, sobretudo, explicita a essência da coisa, ou seja, forneça uma compreensão que, sozinha, baste para compreender os efeitos e concluir todas as propriedades do que está sendo definido. Mas – com desejável jogo de palavras – o próprio da perspectiva espinosana é que a definição perfeita não possa ser outra senão aquela que, de alguma maneira, *narra* a coisa de forma causal, isso significando, no exemplo paradigmático do círculo, empregar o movimento, ou seja, a causa eficiente.³¹

Portanto, para Espinosa, o terceiro modo de percepção não apreende a essência da coisa, mas apenas a sua propriedade, o que o torna um conhecimento inadequado, pois

31 Cf. REZENDE, C. N. *Os perigos da razão segundo Espinosa*. p. 75.

oferece uma definição por propriedade.³² Por outro lado, o quarto e mais perfeito modo de percepção propõe que “percepção em que uma coisa é percebida só pela sua essência, ou pelo conhecimento de sua causa próxima” (ESPINOSA, 2004, p. 14), isto é, Espinosa mostra no *Tratado da Reforma* que a definição do incriado deve excluir toda causa, ao passo que o traço mais marcante da definição das coisas criadas é a apresentação de sua causa próxima.

Segundo Rezende (2004, p. 76) quando realizada construtiva ou geneticamente, a captação da estrutura constitutiva da coisa, envolvendo a causa eficiente, não apenas fornece a razão suficiente para a dedução de suas propriedades *necessárias*, como fornece também o princípio de unificação dessas propriedades entre si, e, portanto, o detalhamento de como se estabelece essa sua necessidade: quando o círculo é definido como a figura descrita por uma linha qualquer, da qual uma extremidade é fixa e a outra é móvel, não cabe perguntar *se* ou *por que* ou *como* a figura assim produzida tem todas as retas, tiradas do centro à circunferência, de igual medida. Assim, para Rezende (2004), o incriado pode ser definido como aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente.

“Se uma coisa existe em si ou, como se diz comumente, é causa de si mesma, ela deverá ser entendida só pela sua essência; se porém ela não existe em si, mas requer uma causa para existir, então deve ser compreendida pela sua causa próxima.” (ESPINOSA, 2004, p. 55 - *TIE* § 92).

Por isso, Cristiano Rezende dirá:

“basta aqui reconhecer que o requisito mínimo de uma verdadeira e legítima definição é que ela forneça as propriedades *ao fornecer* a compreensão das condições suficientes de existência do *definiendum*. Nisto não há qualquer diferença entre a definição do criado e do incriado: ambas articulam internamente as condições suficientes de existência da coisa definida e a derivação das suas propriedades. Quer tais condições suficientes de existência remetam a causas eficientes externas, quer remetam à só essência da coisa, elas hão de constituir o significado de uma definição que se pretenda genética ou construtiva.” (2004, p. 77)

Para o ser criado, a ‘definição genética ou construtiva’³³ não se trata da

32 Cf. REZENDE, C. N. *Os perigos da razão segundo Espinosa*. p. 76

33 Na concepção de Deleuze será definição *real e nominal* conforme a explicação na nota 31.

reconstituição das causas infinitas pela qual um modo finito foi produzido; nem tampouco, no caso do incriado, de narrar como, por si mesmo, ele passou da inexistência à existência. A ‘definição genética ou construtiva’ trata, ao contrário, da construção da ideia que dá a conhecer as articulações internas de todas as condições necessárias da existência da coisa.³⁴

Assim, para Rezende (2004, p. 80), o conhecimento da totalidade das condições necessárias articuladas equivale ao conhecimento da condição suficiente da coisa, enquanto a montagem da ideia – baseada em um *fazer* e não em um *descrever* – fornece o conhecimento dessas *articulações* entre as propriedades, isto é, de seu ‘entrelaçamento’.

Em suma, sob a ótica de Rezende (2004), o eixo central de uma definição, para Espinosa, é o que oferece algo mais do que mero elenco de propriedades identificatórias, justapostas entre si e apenas superpostas àquilo a que são atribuídas; isso tanto sobre o criado quanto sobre o incriado. Na definição genética, as propriedades apresentam-se como uma unidade complexa que não poderá existir realmente sem que exista realmente o ente que as possui – pois que essa unidade é a constituição dele –, tanto quanto ele não pode *existir* sem elas.

Portanto, a definição estabelece a unidade das propriedades na própria concepção da ideia verdadeira da coisa, isto é, uma ideia clara e distinta da coisa. Essa ideia será, pois, não somente clara, por manifestar a identidade, unidade ou consistência intrínseca de seu conteúdo, como também distinta, por revelar a forma de entrelaçamento da multiplicidade de propriedades constitutivas dessa identidade complexa.

À guisa de conclusão deste capítulo, podemos dizer que o *Tratado da Reforma da Inteligência* nos conduz, “como que pela mão”, para chegarmos à suprema beatitude no percurso de uma vida ética alegre. Sem dúvida alguma, a análise da teoria do conhecimento de Espinosa nesta obra pode nos proporcionar uma compreensão de que somente através da reforma do nosso intelecto se pode atingir o objetivo de ser eticamente livre e feliz. Assim sendo, os capítulos seguintes propor-se-ão a analisar o problema do conhecimento na *Ética* objetivando mostrar como o conhecimento torna-se o mais potente meio de acesso à suprema beatitude na teoria de Espinosa.

34 Sobre este assunto sugiro a leitura de REZENDE, C. N. *Intellectus Fabrica: um ensaio sobre a teoria da definição* no *Tractatus Intellectus Emendatione* de Espinosa. Cap. II e III, p. 124-157.

2- CONHECIMENTO E ONTOLOGIA: a transformação da servidão em liberdade.

2.1- De Deus (*De Deo*).

No *Tratado da Reforma da Inteligência*, a nossa análise sobre a epistemologia espinosana e a construção de seu método pôde nos preparar para a compreensão de seu sistema filosófico presente na *Ética*. A filosofia de Espinosa, no que tange ao problema do conhecimento – modos de percepção e gêneros de conhecimento –, aparece pontualmente na Parte II da *Ética*; todavia sua gnosiologia desempenha importante papel na estrutura da obra do começo ao fim. Assim, o processo gnosiológico espinosano permite uma concepção dinâmica do espírito humano e uma análise profunda de sua consciência para a construção de um projeto ético que conduza o homem à sabedoria e à felicidade, ou seja, à suprema perfeição humana, “à aquisição daquela natureza superior que é a união que a alma pensante tem com a natureza inteira”, isto é, com Deus. Por conseguinte, é na Parte I, o *De Deo*, que Espinosa vai fundamentar tudo o que ele deduz sobre o homem, sua mente, sua maneira de conhecer, seus afetos e sua liberdade. Por isso, antes de demonstrar como sua teoria do conhecimento pode conduzir o homem de maneira ética à beatitude, faz-se necessário que nos reportemos à estrutura metafísica presente nesta primeira Parte da obra.

Não é nosso interesse, contudo, seguir os mesmos passos demonstrativos da *Ética*, o que seria muito cansativo e nos afastaria demasiado do problema que nos interessa. Partimos, portanto, de tudo o que já foi demonstrado, na Parte I, sobre os principais conceitos espinosanos: substância, atributos, modos, causa e Deus, além de suas ideias sobre a necessidade, a unicidade, a indivisibilidade e a eternidade da Natureza. Embora já tenhamos falado de Substância, Atributos e Modos no capítulo anterior, faz-se mister retomá-los para uma profunda compreensão da gnosiologia espinosana como fundamento da ética. Além disso, são conceitos fundamentais de todo o sistema filosófico espinosano.

Diz Espinosa: “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.” (*E I* def. 3). A Substância, que Espinosa chamará de *Deus sive*

Natura, Deus, ou seja, a Natureza; é isso que é “em si”, e seus modos são isso que é “em outro”, conforme a definição 5 do *De Deo*: “Por modo compreendo as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido” (E I def. 5). Mas se a Substância é o que é em si, ela não depende de outro nem para ser, nem para ser concebida. A causa de sua existência deve, portanto, encontrar-se nela mesma, e não fora dela ou em outra coisa; e caso isso fosse possível, teríamos que encontrar a causa dessa outra coisa que, ou estaria nela mesma ou em outra, e assim ao infinito.³⁵ Não é difícil ver que, se a causa da Substância se encontrasse fora dela, ela mesma seria *em outro*, isto é, um modo e não uma substância.

Portanto, a Substância espinosana é algo que deve trazer em sua própria essência a causa de sua existência. É esse algo que Espinosa chama de *causa sui*, causa de si, cuja definição abre a *Ética*: “Por causa de si entendo isso cuja essência envolve existência, ou seja, isso cuja natureza não pode ser concebida senão existente” (E I, def.1).

Segundo Chauí (2003, p. 91), a definição de *causa sui* possui duas partes: a primeira referida à essência do que envolve existência e a segunda refere-se à natureza do que só pode ser concebido como existente. Para a filósofa, as duas partes da definição de causa de si estão conectadas por um “ou seja” (*sive*), mostrando que a segunda parte não explica, mas se equivale com a primeira. A definição mostra que a essência é uma atividade (uma natureza) e que a natureza é uma ação imanente da essência existente (é esta essência). Assim, as duas partes destinam-se a estabelecer identidade de essência e natureza.

Com efeito, a existência necessária³⁶ está implicada na definição de *causa sui*. De fato, disso que é causa de si, a essência envolve existência, porque ele traz em si, isto é, em sua própria essência, a causa de seu existir. Na Substância, portanto, a existência está envolvida na essência, e por esse motivo não se pode concebê-la como não existindo: há que existir necessariamente. Sendo isso que é em si, e cujo conceito, por isso mesmo, não carece de outro para ser concebido; a Substância é causa de si, sua essência envolve

35 Cf. CHAUI, M. *A Nervura do real*. p. 818-820; todavia, a filósofa também falará sobre a questão da causalidade em várias outras partes da obra.

36 Cf. CHAUI, M. *A Nervura do real*. p. 901- 918. A autora fará todo um aprofundado estudo sobre a ontologia do necessário, tão presente na Parte I da *Ética*

existência e, portanto, existe necessariamente. É então disso que nós somos um modo, de uma Substância que é “em si” e é concebida “por si, isto é, isso cujo conceito não exige o conceito de outra coisa pelo qual deva ser formado” (*E I*, def.3). Para Espinosa, portanto, os seres existem porque existe um ser cuja natureza verdadeira é existir, um ser com existência autoexplicativa, um ser autoproduzido, ou seja, um ser causa de si mesmo.

Dirá Chauí: “Espinosa demonstra que Deus deve ser dito *causa eficiente imanente* da essência e existência de todas as coisas *no mesmo sentido em que é dito causa de si*”³⁷ (2003, p. 91-92). Nesse sentido, a causa de si é a unidade de essência e existência, essência e natureza, pois a essência é a razão ou causa de sua existência, o que implica dizer que a natureza só é concebida como existente. Em outras palavras, segundo Chauí (2003, p. 93), a essência não é apenas forma e sim ação que é sua própria existência, pois a operação da essência, sua *natura*, é ela mesma causa de sua própria razão. Assim, a coincidência da essência e da natureza com a *causa sui* significa que a causa de si é causa imanente de si mesma e que essa causalidade é a própria essência absoluta.

A Substância, que existe necessariamente, porque à sua natureza “pertence o existir” (*E I*, 7), é também necessariamente infinita (*E I*, 8), já que, se existisse finita, haveria na natureza das coisas uma outra substância de mesma natureza limitando sua existência (conforme a definição de modo, *E I*, def. 2), o que é impossível pela proposição 5, que afirma a impossibilidade de existir, na “natureza das coisas”, “duas ou várias substâncias de mesma natureza, ou seja, atributos” (*E I*, 5).

A definição *E I*, 4 enuncia o que é um atributo: ele é “isso que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela” (*E I*, def. 4). E a proposição *E I*, 9, que é praticamente um axioma, afirma que: “Quanto mais realidade ou ser uma coisa tem, tanto mais atributos lhe competem”. Assim, se o atributo constitui a essência da substância, a Substância infinita, ou Deus, “consta em infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita” (*E I*, 11).

O atributo é o que conhecemos imediatamente como constituindo a essência da substância, isto é, sua inteligibilidade. O atributo constitui a essência da substância; por conseguinte, é em si e concebido por si e é exatamente por isso que o intelecto o percebe

37 Os grifos são da própria autora

como constituindo a essência dela, ou seja, o atributo não é um predicado, mas constituinte da essência da substância.

Segundo Chauí (2003, p. 103), dizer que o atributo constitui a essência da substância significa afirmar que: é uma maneira de ser da substância; é a natureza da substância conforme a si mesma; é ato ou ação de um agente conforme a si mesmo e é contemporaneidade do ser e do agir da substância.

Nesse sentido, dirá Marilena Chauí:

depois de haver demonstrado que as coisas particulares não são mais do que afecções dos atributos de Deus (...) o primeiro axioma da *Ética* I enuncia que ‘Tudo que é, ou é em si ou em outro’, de sorte que tudo o que é, ou é substância ou é modificação da substância, e, pela imanência da causa eficiente, tudo o que é, ou é a substância com seus atributos (é Natureza Naturante – ‘*Natura naturans*’) ou são os efeitos imanentes ou modificações infinitas e finitas da substância (é Natureza Naturada – ‘*Natura naturada*’) (2003, p. 92).

Na Substância, os seres são de forma imanente. O axioma *E I*, 1 oferece essa ideia: “tudo o que é, ou é em si ou é em outro”. Espinosa não diz: “Tudo o que é, ou é *por* si ou é *por* outro”. Assim, fica claro pelo axioma *E I*, 1 que nós somos *na* Natureza. Com efeito, Espinosa demonstrará o princípio de imanência na proposição *E I*, 18: “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas”. Ou seja, tudo o que segue da necessidade da natureza divina (*E I*, 16), tudo o que a Natureza produz necessariamente, ela o produz em si mesma, isto é, nela mesma, e como não há nada fora dela, não havendo outra substância além dela (*E I*, 14), tudo o que é, é nela e sem ela nada pode ser nem ser concebido (*E I*, 15). Nós somos *modo*, isso que é em outro e é concebido por outro (*E I*, def. 5), e esse “outro” é algo que tem existência necessária e que é imanente a nós, como nós a ele.

Assim a ação que opera na Natureza é necessária e efetua-se por um princípio de causalidade imanente, produzindo infinitas coisas de infinitas maneiras (*E I*, 16). Daí que tudo o que segue dessa essência deve exprimir, de maneira certa e determinada, os atributos que a constituem; ou seja, tudo o que assim segue exprime a essência de Deus,

ou seja, da Natureza³⁸. No corolário da proposição 25 do *De Deo*, Espinosa expressa essa ideia: “As coisas particulares nada mais são do que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira e determinada.” (*E I*, 25 cor.)

Em outras palavras, ao conceber a Natureza existindo necessariamente e atuando por causalidade imanente, fica perceptível que nós somos modos dessa Natureza que exprimem de maneira certa e determinada certos atributos divinos, os quais exprimem uma essência eterna e infinita. Ora, para Espinosa, essa Natureza é uma essência atuosa (*actuosa essentia*)³⁹. Assim, na Natureza, ou seja, em Deus, o ser e o agir são uma só e mesma coisa. Vale lembrar que a Natureza é isso que é causa de si e que, sendo causa não só da existência, mas também da essência das coisas, é causa delas no mesmo sentido em que é causa de si (*E I*, 25 cor.). Deus é uma *causa* e de uma causa seguem necessariamente *efeitos*: eis por que Ele é uma *essência atuosa*, sendo “tão impossível conceber que Deus não age quanto conceber que Deus não existe” (*E II*, 3 esc.). Esta afirmação se baseia na identidade entre potência e essência que havia sido estabelecida pela proposição *E I*, 34: “A potência de Deus é a sua própria essência”.

Assim, na terminologia espinosana, Deus (e seus atributos) como *natureza naturante* é entendido como causa imanente da própria matéria, ou seja, a atividade interior, produtiva e criativa que vivifica o mundo. Já a *natureza naturada* (os modos da substância) é a mesma coisa, mas deve ser observada não do ponto de vista da causa, mas dos efeitos. Em síntese: a natureza é a única realidade existente; a natureza coincide com Deus; a natureza é mãe e filha de si mesma⁴⁰

Deus é a substância, isto é, o ser que é em si e concebido por si, não carecendo do conceito de outra coisa para ser formado. Assim, o ser de Deus é absolutamente infinito, isto é, constante de infinitos atributos os quais o intelecto percebe como constituindo a

38 Para CHAÚÍ: “*Natura* é o que tem em si mesmo o princípio de suas ações e operações, imanência ativa daquilo que é auto-suficiente e auto-regulado em si mesmo, não carecendo de causa externa para ser e agir; em suma, a causa eficiente interna. Por conseguinte, é causa de si é o que é causa eficiente interna de sua própria existência, causa radical ou principal porque não causa ações e operações de um existente, mas é ação de existir. Assim, uma essência eu envolve existência é uma natureza só concebível existente” (2002, p. 94).

39 Cf. *E II*, 3 esc.

40 Cf. CHAÚÍ, M. *Nervura do real*. pp. 73-74 e, principalmente, as pp. 759-793.

essência desse Ser. Com efeito, Deus, ou seja, a Natureza, possui uma essência que atua e é absolutamente infinita com uma potência também absolutamente infinita, uma vez que Nela ser (essência) e agir (potência) são uma só e mesma coisa.

Para Chauí (2003, p. 107), cada um dos atributos exprime uma essência eterna e infinita. Cada um dos infinitos atributos é distinto entre si e cada um deles exprime uma essência eterna e infinita. Assim, os atributos exprimem a essência da substância, isto é, o que pertence à substância. Cada atributo, portanto, não representa um aspecto da substância absolutamente infinita, pois isto o transformaria em predicado dela. Pelo contrário, cada atributo constitui, exprime, pertence, envolve a substância e a realiza em seu gênero.

Por conseguinte, a substância, a Natureza, Deus se exprimem nos atributos e estes exprimem a essência, a realidade e a existência dessa Natureza = Deus, e porque da natureza de Deus seguem-se infinitas coisas em infinitas maneiras, o atributo se exprime nos modos e o modo exprime de maneira certa e determinada seu atributo, e se exprime em suas próprias atividades. O que se exprime é o que é manifestado e esta manifestação é uma ação da essência que produz efeitos determinados.

Por esta razão, é possível dizer que o homem é um produto determinado, isto é, um efeito ou um modo imanente dessa Natureza, exprimindo de maneira certa e determinada certos atributos, nós somos também um “*grau*” de *potência da potência absolutamente infinita* da Natureza. A última proposição da *Ética* exprime essa ideia ao demonstrar que, da natureza do que quer que exista, resulta sempre algum efeito, ou seja, a essência do que quer que exista produz sempre algo. Espinosa demonstra essa proposição assim:

O que quer que exista exprime de maneira certa e determinada (pelo cor. Da prop. 25) a natureza de Deus, ou seja, sua essência, isto é (pela prop. 34), o que quer que exista exprime de maneira certa e determinada a potência de Deus, a qual é causa de todas as coisas, e portanto (pela prop. 16) disso deve seguir algum efeito (*E I*, 36).

Assim, afirmar que nós somos um “*grau*” de *potência da potência absoluta* da Natureza significa dizer que, enquanto modos finitos imanentes, isto é, expressões certas e determinadas da ação eterna da Substância, somos efeitos necessários dessa ação

produzindo necessariamente novos efeitos. Somos uma ação finita que é parte intrínseca da ação infinita e eterna da Natureza.

Dirá Chauí: “Deus é o ser absolutamente infinito cuja constituição essencial é percebida pelo intelecto. Substância constante de infinitos atributos, o ser de Deus é inteligível em si e para nós porque percebemos o que constitui sua essência” (2003, p. 107). Assim, quando o atributo exprime a essência que ele mesmo constitui, o efeito da ação de exprimir é a inteligibilidade dessa essência, isto é, o atributo produz um efeito de conhecimento. A expressão do atributo produz realidades, ou seja, modos infinitos e coisas particulares. Por isso, segundo Chauí (2003, p. 110), a ação de exprimir revela a relação entre o uno e o múltiplo (substância expressa em infinitos atributos infinitos) e a atividade que produz conhecimento, pois exprimir é tornar inteligível o que é expresso e o que se exprime e é dar a conhecer a essência da substância absolutamente infinita e a essência dos modos.

Nesse sentido é que nos propusemos a analisar a Parte I da *Ética*, pois a reforma da inteligência nos permitirá captar, através dos nossos modos de percepção, a essência da Natureza em sua totalidade observando que o conhecimento é uma atividade do espírito enquanto dependente da potência de existir e agir do atributo pensamento.

Portanto, de posse dessa análise, tentaremos mostrar, no decorrer do nosso trabalho, que todo problema do nosso conhecimento, que pode nos conduzir à beatitude, diz respeito à maneira pela qual nós somos parte e temos consciência de sermos parte da Substância, isto é, à maneira pela qual nós nos produzimos e agimos enquanto parte na Natureza como resultado de uma razão reformada.

2.2- Da natureza da mente humana.

Na Parte II da *Ética*, a tentativa de analisar a teoria do conhecimento espinosana, estribada em seu método geométrico, reportar-nos-á a uma investigação sobre o conceito de mente e natureza humanas que o filósofo elabora numa reflexão sobre o homem como modo finito da substância infinita. Toda problemática do conhecimento, segundo Espinosa, tanto no *Tratado da Reforma da Inteligência* quanto na *Ética*, deve ser discutida como a possibilidade de um caminho, uma via para que o homem se torne livre e feliz. No curto prefácio da Parte II, o filósofo explica que tentará expor somente aquelas

coisas que de fato são importantes para que o homem atinja a plena beatitude. Nas palavras dele: “não explicarei, na verdade, todas, mas apenas aquelas que possam nos conduzir, como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema” (*E II*, prefácio. p. 51).

Por isso, nesta perspectiva dirá Marcos Ferreira de Paula:

“Ontologia e *Ética* são inseparáveis na filosofia de Espinosa: não nos conhecemos se não conhecemos a Causa de que somos um efeito; e se não nos conhecemos, não resolvemos nossos dilemas morais e afetivos; sem essa resolução não alcançamos a liberdade e a felicidade.” (2009, p. 24)

Como vimos anteriormente, em nossa análise da Parte I, existem infinitos atributos de Deus, mas o homem conhece apenas dois desses infinitos atributos: o pensamento e a extensão. Por isso, após tudo o que foi demonstrado na Parte I, é possível dizer que a origem da mente humana só pode estar em Deus, já que é ele a causa eficiente imanente da existência e essência de todas as coisas (*E I*, 25). A Parte I havia demonstrado que a essência da substância é constituída de infinitos atributos infinitos em seu gênero. Na Parte II é preciso demonstrar que entre estes infinitos atributos existe um atributo pensamento, do qual a mente é um modo e a existência do atributo extensão, do qual o corpo é um modo.

Para Espinosa Deus é coisa pensante e extensa tal como mostra as duas primeiras proposições da *Ética II*: “O pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante” (*E II*, 1) e “A extensão é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa extensa” (*E II*, 2). A proposição II,1, apoiando-se implicitamente no axioma II,2 (*O homem pensa*), afirma que os pensamentos singulares são modos e, portanto, exprimem de maneira certa e determinada a natureza de Deus. Segue-se que há necessariamente um atributo na Natureza de que todos os pensamentos envolvem o conceito, isto é, nos quais eles são e pelos quais são concebidos. Portanto, é necessário que a Natureza seja coisa pensante, isto é, que entre seus infinitos atributos haja um atributo pensamento.

Nessa mesma perspectiva, no que diz respeito ao atributo extensão (*E II*, 3), podemos notar que o mesmo processo acontece, isto é, ir do efeito (os pensamentos singulares) para a causa (o atributo pensamento), pois como já fora demonstrado na

Natureza, nada mais há do que a substância e os modos; que ela é causa de si e eles são causados por ela; que ela é em si e seu conceito não depende de outro do qual deva ser formado, enquanto eles são nela e seu conceito depende do dela para ser formado, etc.

Em Espinosa, intelecto e mente constituem o modo mais importante, ou seja, aquele modo que condiciona os outros modos de pensar. Assim, a ideia, que para Espinosa é conceito e atividade do pensamento, tem lugar privilegiado no contexto da atividade geral do pensamento. Nesse sentido, o intelecto, para ele, é infinito de acordo com a proposição II,4: “A ideia de Deus, da qual seguem infinitas coisas em infinitos maneiras, só pode ser única.” Por esta proposição, é possível dizer que, sendo finito ou infinito, um intelecto só existe em ato, isto é, só pode conceber ideados em ato. Se retomarmos a análise da Parte I e nos atermos na demonstração de I,30, poderemos constatar que Espinosa afirmara que “o que está contido objetivamente no intelecto deve necessariamente ser dado na Natureza”, afirmação que está de acordo com o axioma I,6, segundo o qual uma ideia verdadeira deve convir com seu ideado.

Segundo Paula (2009, p. 27), os ideados de um intelecto infinito em ato é o próprio infinito na sua atualidade, ou seja, a própria Substância, que, como afirmara o primeiro corolário de I,14, é única e absolutamente infinita. A ideia tem (como atributo de que é modo) as raízes em Deus.

Assim, conclui Espinosa, “a ideia de Deus (...) só pode ser única”. Essa ideia que a Substância é de si mesma por ser coisa pensante (atributo pensamento) produz infinitas ideias de infinitas maneiras, e entre essas coisas está o intelecto finito humano.

Portanto, o fato da Substância ser uma coisa pensante é que nós pensamos. Segundo Espinosa, não há possibilidade de que as próprias coisas sejam a causa das ideias:

“O ser formal das ideias reconhece como causa Deus apenas enquanto considerado como coisa pensante, e não enquanto explicado por outro atributo. Isto é, as ideias, tanto dos atributos de Deus quanto das coisas singulares, reconhecem como causa eficiente não os próprios ideados, ou seja, as coisas percebidas, mas o próprio Deus enquanto coisa pensante” (E II,5).

Percebemos que em Deus deve ter não só a ideia de si mesmo, mas também a ideia de todas as coisas que dele procedem necessariamente. Essas coisas são *ideias* e

essas ideias são ideias de coisas. As ideias e os ideados, ou seja, as ideias e as coisas correspondentes, não tem entre si relações de causa-efeito, pois Deus não cria as coisas segundo o paradigma de suas próprias ideias, porque Ele não cria o mundo, já que o mundo procede Dele.

De acordo com Paula (2009, p. 28), a essência de Deus, isto é, seus atributos, é causa de que se sigam infinitas coisas em infinitos modos; além disso, porque Deus é atributo pensamento, a ideia dessa essência é causa de infinitas ideias de infinitas coisas em infinitos modos. É ela, portanto, a causa dessas ideias e não as coisas mesmas. Ou seja, a Substância é causa da ideia de si e das coisas apenas enquanto é coisa pensante.

Por conseguinte, é possível dizer que todas as ideias derivam de Deus, enquanto Deus é realidade pensante (*res cogitans*); analogamente, os corpos derivam de Deus, enquanto Deus é realidade extensa (*res extensa*). Isto posto, revela que Deus gera os pensamentos só como pensamento e gera os modos relativos de extensão só como realidade extensa. Em suma, um atributo de Deus e tudo aquilo que se encontra nesse atributo não atua sobre outro atributo de Deus em respectiva condição. Assim, pela proposição 10 da Parte I, os atributos são autônomos, isto é, concebidos por si mesmos. Relembremos a demonstração da proposição I, 10: “o atributo é aquilo que, da Substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência (pela def. 4), e, portanto (pela def. 3), o atributo deve ser concebido por si mesmo”.

Por isso, Espinosa formulará a seguinte proposição: “modos de qualquer atributo têm por causa Deus enquanto considerado somente sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerado sob algum outro” (E II, 6), pois o que vale para o ser formal das ideias, vale também para o ser formal de qualquer modo de qualquer atributo. É pela autonomia dos atributos que Espinosa afirmará no corolário da proposição II, 6 que as outras coisas “que não são modos de pensar” não se seguem da essência Deus “por esta ter conhecido antes as coisas”. Em outras palavras, as coisas seguem de seus respectivos atributos com a mesma necessidade com que as ideias seguem do atributo pensamento.

Nesse sentido dirá Paula:

Entre os atributos, há, portanto, não só autonomia, mas também igualdade de potência: cada um dos infinitos atributos produz seus efeitos conforme suas próprias leis intrínsecas, mas todos eles

constituem a essência de uma Substância única. Notemos que eles não são *partes* da essência da Substância: juntos, eles são *a* essência dela, o que significa que esta essência é internamente diferenciada em infinitas ordens de realidade. Estas ordens, contudo, porque constituem uma mesma essência de substância, seguem uma lei comum: a lei da causalidade necessária; o que, porém, não impede que operem de maneiras diversas, uma vez que são qualitativamente diversos (2009, p. 29)

Assim, através da unidade internamente diferenciada da Substância, é possível compreender a proposição 7 da Parte II: “A ordem e conexão das ideias é o mesmo que a ordem e conexão das coisas”, que Espinosa considera patente pelo axioma I,4 “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último”.

Os modos de cada atributo envolvem apenas o conceito do atributo do qual são modos e não o conceito dos demais atributos; segue-se que a ideia, enquanto modo do atributo pensamento, não pode ser causada pelo corpo enquanto modo do atributo extensão, ou seja, a relação entre a mente e o corpo não pode ser considerada como uma relação de causalidade entre os atributos.

Os atributos, sendo concebidos por si, seus respectivos modos são concebidos apenas por cada um deles. Por isso, Espinosa afirma: “(...) a potência de pensar de Deus é igual a sua potência atual de agir”; e assim continua Espinosa: “ tudo o que se segue, formalmente, da natureza infinita de Deus segue-se, objetivamente, em Deus, na mesma ordem e na mesma conexão, da ideia de Deus” (E II, 7 cor.).

Nessa perspectiva, para compreender o que é mente humana para Espinosa, é necessário perceber que por meio da autonomia dos atributos não irá acontecer interferência, na ordem de produção, de um atributo sobre outro, pois quando tentarmos explicar uma coisa como modo de pensar ou como modo de extensão, ela deverá ser explicada sob a perspectiva do atributo pensamento ou sob a perspectiva do atributo extensão, respectivamente. Por isso ele vai dizer: “É por isso que Deus, enquanto consiste de infinitos atributos, é realmente causa das coisas tais como elas são em si mesmas” (E II, 7 esc.).

Nesse sentido, para Chauí (1999), a Natureza produz ideias de coisas com a mesma necessidade e segundo a mesma ordem e conexão causal com que tais coisas são produzidas por seus respectivos atributos. Para a filósofa (1999), essa autonomia dos

atributos implica que não há em Deus um intelecto criador de outras coisas que não sejam ideias, que cada atributo produz seus respectivos modos sem precisar de nenhum outro, assim como eles não podem produzir modos de outros atributos, nem seus modos podem produzir modos de outro atributo.⁴¹

De acordo com Paula (2009, p. 32), quando Espinosa afirma que a potência de agir da Natureza é mesma que sua potência de pensar, isso vale, evidentemente, para o próprio atributo pensamento, que é uma essência atuosa, uma atividade produtiva infinita em seu gênero.

Assim, as ideias das coisas são aquilo que a potência de agir do atributo pensamento produz com a mesma necessidade com que estas coisas são produzidas por seus atributos.⁴² São essas ideias, produto de sua potência, que o Pensamento pensa. Mas tais ideias são elas mesmas coisas ou essências formais; Assim, escreve Marilena Chaui:

o atributo pensamento as pensa como pensa todas as coisas produzidas pela potência de agir dos outros atributos e pela sua própria potência, isto é, as ideias das ideias das coisas são a potência de pensar do atributo pensamento quando exercida sobre si mesma (1999, p.736)

Por isso, segundo Chauí (1999), a reflexividade do atributo pensamento se deve apenas à sua essência, pois ele é uma *res cogitans* que pensa tudo, tanto a essência de Natureza quanto tudo o que segue desta essência. Portanto, o atributo pensamento não tem uma natureza mais ampla ou uma maior amplitude do que os outros infinitos atributos infinitos: tudo o que ele produz, produz em si e por si; ocorre apenas que o que ele produz são ideias, e como ele é uma atividade pensante, não pode deixar de pensar também o que produz, isto é, suas ideias.

Por tudo isso, Espinosa demonstrará que a natureza da *mente humana* constitui-se de uma ideia da coisa singular existente em ato.⁴³ Em outras palavras, o que quer que aconteça nessa coisa de que ela é ideia deve ser percebido por essa mesma ideia, e, portanto, se tal coisa for um corpo, nada acontece nesse corpo que não seja percebido

41 Cf. CHAUI, M. *A nervura do real*, pp. 736-40

42 Idem.

43 Cf. *E II*, 11

pela mente⁴⁴; além disso, esta coisa é corpo. Diz Espinosa: “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” (*E II*, 13).

Para Espinosa, portanto, a natureza do homem só pode ser definida como modos destes dois atributos. Ora, pelo axioma 2, citado acima, “O homem pensa.”; segue-se então que ele é constituído por um modo do atributo pensamento: a ideia, pois, de todos estes modos, é por natureza o primeiro e, sendo ela dada, os outros modos, aos quais ela é anterior, devem existir no mesmo indivíduo. Portanto, uma ideia é o que primeiramente constitui o ser atual da mente humana (*E II*, 11 dem.). Mas esta ideia não pode ser a ideia de algo que não existe realmente, pois neste caso a mente não seria uma ideia real, seria uma quimera ou um mero nada. Resultando que, se a mente do homem é uma ideia, ela necessariamente é uma ideia de algo que existe realmente (*E II*, 11 dem.).

A mente, portanto, é uma ideia do corpo e, segundo Chauí (1999), a atividade do atributo pensamento é produzir ideias com a mesma necessidade e na mesma ordem e conexão com que as coisas são produzidas por outros atributos. Por isso a Natureza é ideia tanto de sua essência quanto de tudo o que segue desta essência, não, certamente, porque representa tais coisas no Pensamento como um sujeito que desejasse ou não representá-las, mas sim porque, dado o atributo pensamento, ela é ideia de si e do que produz.

Por tudo o que foi exposto, o conhecimento da natureza humana e de sua mente tem como finalidade conduzir o homem, eticamente, a gozar da suma beatitude. Mas podemos nos perguntar: por que para chegar à plena beatitude é necessário o conhecimento da mente? A resposta pode ser que o problema da liberdade ou felicidade humana, em Espinosa, não se resolve sem a resolução dos nossos problemas afetivos. Com efeito, o filósofo já nos mostrara, no *Tratado da Reforma da Inteligência*, que o homem, vendo-se na condição de ter que resolver seus mais prementes dilemas afetivos, percebe que tal resolução passa por um trabalho de *emenda do intelecto*. Por isso, tentaremos dissertar, no decorrer do nosso trabalho, que o problema dos afetos é essencialmente um problema de *conhecimento*.

44 Cf. *E II*, 12

2.3- Dos gêneros do conhecimento.

O filósofo Baruch Espinosa tem sido muito estudado ao longo da história do pensamento devido à profundidade de suas ideias. Dentre os vários temas discutidos pelo filósofo, a reflexão realizada por ele sobre a questão do conhecimento é das mais relevantes. Uma leitura atenta da obra *Ética* chama a atenção para a diferenciação que Espinosa faz sobre o processo do conhecimento e suas respectivas vias de acesso à verdade.

O problema que mais chama a atenção para uma pesquisa relativa ao conhecimento centra-se na proposição 42 da *Ética* Parte II: “O Conhecimento de Segundo e de Terceiro Gêneros e não o de Primeiro, nos ensina a distinguir o Verdadeiro do Falso” (2009, p. 82). Tal proposição suscitou em nós vários questionamentos: Que gêneros são estes de conhecimento? Como Espinosa os diferencia? Por que somente o segundo e o terceiro gêneros podem conduzir à verdade e não o primeiro? Embora a fortuna crítica em torno da obra de Espinosa seja vasta, é possível constatar poucas referências sobre sua teoria do conhecimento.

A teoria do conhecimento de Espinosa parte da plena convicção de que existe o Ser e a verdade e que somos capazes de conhecê-los. Segundo ele, a verdade existe e não é produzida por nós, isto é, é preciso somente buscar um caminho fácil e seguro para descobri-la. Espinosa conheceu o procedimento cartesiano da dúvida metódica para se chegar à verdade das coisas; porém, não o utilizou para nada, pois na sua concepção o critério que permite distinguir as ideias verdadeiras (adequadas) das falsas (inadequadas) é voltar-se para si mesmo e fazer uma reflexão sobre as próprias ideias, isto é, voltar-se para si mesmo excluindo toda a apreensão da coisa pensante por si mesma, excluindo toda possibilidade do *cogito*.

Para Espinosa, só conheço a mim mesmo pela ação de um outro corpo sobre o meu, pois o conhecimento possui uma espontaneidade interna na qual nossa mente age por si mesma, segundo a necessidade das conexões entre suas ideias. E tais ideias

sendo acontecimentos mentais podem ser inadequadas, enquanto simples tradução das afecções do nosso corpo, ou adequadas, enquanto atividade interna da nossa mente para compreender a gênese das

afecções corporais, as relações necessárias entre os corpos e a gênese das próprias ideias e suas conexões necessárias (CHAUI, 1999).

O método espinosano consiste em buscar ordenadamente a verdade, isto é, a essência objetiva das coisas, pois assim chegaremos ao conhecimento reflexivo, intuitivo das coisas, ou seja, chegaremos à ideia da ideia, à gênese, à origem da própria ideia. Ademais, a ideia, para Espinosa, é um modo de pensamento que representa algo; é um modo de pensamento representativo. Esse aspecto da ideia é conhecido por realidade objetiva, ou seja, é a relação da ideia com o objeto que representa. Todavia, a ideia não tem somente uma realidade objetiva, ela também tem uma realidade formal. A realidade formal da ideia é a ideia enquanto ela é em si mesma algo.

Para Espinosa cada ideia tem, como tal, um certo grau de realidade e perfeição. Esse grau de realidade e perfeição está ligado ao objeto representado, porém não se confunde com ele. O grau de realidade e perfeição que a ideia possui em si é seu caráter intrínseco. E a realidade objetiva é seu caráter extrínseco.

Desse modo, diferenciando-se de Descartes, Espinosa não recorre a critérios extrínsecos de veracidade que sirvam para garantir, consolidar e corroborar sua certeza. Basta a evidência e a conexão intrínseca necessária de umas ideias com outras e de todas elas com a ideia de Deus. Por isso, a verdade das ideias não consiste em uma denominação extrínseca ou no seu caráter representativo. A verdade está no encadeamento intrínseco e rigoroso de umas ideias com outras até chegar à primeira Ideia: Deus.

Nesse sentido, à medida que as ideias se sucedem em nós, cada uma tem seu grau de perfeição, seu grau de realidade ou de perfeição intrínseca e há uma contínua passagem de um grau de perfeição a outro. Tais graus de perfeição se referem aos afetos. Em outras palavras, o que se tem é uma variação contínua sob a forma de aumento – diminuição – aumento – diminuição da potência de atuar ou da força de existir de acordo com as ideias que se tem.

O conhecimento do primeiro gênero é o da percepção sensível e o da imaginação. É um conhecimento imperfeito, confuso, inadequado, fonte de erros e falsidade. Tem mais de passivo que ativo e não passa de opinião. Provém das impressões que um corpo recebe de outros corpos. Não conhecemos diretamente os corpos exteriores, somente

percebemos as transformações que causam em nosso corpo. Conhecemos sua existência, porém não podemos conhecer sua natureza nem sua essência de maneira adequada.

É o tipo mais prevalente do que pode ser encontrada em animais superiores, especialmente aqueles que ocorrem em crianças e pessoas sem instrução, pelo menos durante parte de suas vidas ou em determinadas épocas da existência. Eu não fiz nenhum esforço para chegar a este conhecimento. Foi-me suficiente reter aquilo que me disseram. Já não tenho nenhum esforço para saber que tal objeto está diante de mim, que há coisas que me rodeiam, aparecem de tal modo; é-me suficiente abrir os olhos para perceber estas coisas; elas também me são dadas de qualquer maneira.

É desse modo que eu sei que morrerei, porque já vi outros semelhantes a mim encontrar a morte; que eu sei que o óleo é um alimento próprio para manter uma chama acesa. E é assim que aprendo quase tudo que se faz no dia-a-dia.

No primeiro grau do conhecimento, nosso conhecimento, então, ocorre através de signos, isto é, de palavras ou de coisas escritas, pela experiência, mas por uma experiência livre ao acaso dos acontecimentos, ou seja, uma experiência vaga. Conhecimento por signos ou experiência vaga pertencem, ambos, ao primeiro gênero, apesar da diversidade aparente de sua natureza. Eles têm, de fato, a mesma origem, e esta origem não é outra coisa senão a alma humana como a ideia de um corpo realmente existente.

Para tudo o que acontece no corpo, como dissemos, uma ideia é feita na mente. Mas o corpo é uma modalidade de entendimento e, como tal, está relacionada a uma infinidade de outros modos; em uma palavra, o corpo é constantemente afetado por outros corpos. Disso resulta que a Alma tem uma ideia dessas condições, ideia que faz conhecer ao corpo, pois é a alma e o corpo que afetam a onda externa pela experiência. Ela sabe por ouvir dizer, em vez de perceber as coisas quando ela vê sinais ou símbolos. Mas, sempre, é o Corpo que está na origem do conhecimento; o que se passa na alma é uma tradução do que se passa no corpo. Assim, é também porque o corpo é afetado de alguma forma que a alma se lembra do que aprendeu por ouvir dizer e por experiência vaga.

O primeiro tipo de conhecimento é o conhecimento possuído pela alma, que é a ideia de um corpo realmente existente. É um conhecimento passivo de todos; é o reflexo, por assim dizer, das mudanças que ocorrem no corpo.

Neste conhecimento as ideias são elaboradas pela imaginação. Não são mais que o resultado de uma repetição de sensações semelhantes procedentes dos corpos, das quais se confundem numa imagem ou representação composta, geral e confusa das coisas. Assim, se formam as ideias de homem, cachorro, cavalo etc.

Estas ideias carecem de rigor científico e variam de uns indivíduos a outros, pois cada um forma essas imagens à sua maneira. Mas elas conservam alguma semelhança entre si, pois os corpos humanos são semelhantes. São ideias falsas, mutiladas, confusas, ou seja, são *ideias inadequadas*.

Para Espinosa, a falsidade não tem sentido positivo e sim negativo, pois essas ideias são verdadeiras enquanto suas funções não representam os objetos exteriores, mas sim, representam as afecções ou modificações que causam em nós. E essas afecções as representam fielmente.

Segundo Marilena Chauí (1999), a afecção corpórea ou imagem e a ideia inadequada inscrevem-se num sistema de relações imediatas entre os corpos. Todavia, se diferenciam, pois a afecção enraíza-se na natureza de nosso corpo, enquanto a ideia inadequada, nascida na mente, que opera com nexo de ideias, tende a ligar-se a outras, variando-se. Pretende, dessa forma, com dados mutilados e vagos oferecer explicações totalizantes da realidade e não conseguem. São ideias falsas e inadequadas não pelo que têm de positivo, o qual é verdadeiro, mas pelo que lhes falta, pelo que têm de negativo ou de defeituoso.

Para torná-las verdadeiras basta completá-las, sendo necessário para isso passar ao segundo gênero de conhecimento que rompe o isolamento do indivíduo confinado em seus sentimentos particulares, fazendo-lhe entrar na relação com os demais seres do universo, dando-lhe uma visão ampla e total da natureza. No campo moral, o homem, no primeiro gênero de conhecimento, encontra-se em estado de escravidão, pois é escravo das paixões e é preciso libertar-se delas.

O primeiro gênero de conhecimento, portanto, é uma experiência onde se encontram ideias confusas de misturas entre os corpos e enquanto não separamos o poder

de ser afetado por um corpo e não aprendemos a sair do acaso dos encontros, não teremos sabedoria.

Todavia, quando nos perguntamos como chegar ao conhecimento da verdade saindo das ideias afecções, dos afetos que aumentam ou diminuem nossa potência de atuar, saindo do campo dos efeitos para as causas, das ideias inadequadas para as adequadas. Precisamos, efetivamente, considerar que ao menos certos afetos nos servem de trampolim e nos proporcionam o impulso necessário para essa saída.

No encontro entre os corpos podemos “selecionar” a ideia de certos corpos que convêm com o nosso e que nos dão alegria, isto é, aumentam a nossa potência de atuar. E só quando nossa potência aumentou suficientemente, a um ponto variável para cada um, entramos na posse desta potência e nos tornamos capazes de formar uma noção.

Há, portanto, uma “seleção” dos afetos e das ideias de que eles dependem, pois, devem liberar alegrias: aumento de potência; e repelir tristezas: diminuição de potência. Os afetos de alegria, por sua vez, continuam sendo paixões e as ideias que eles supõem permanecem inadequadas. Porém, não deixam de ser os precursores das noções.

A ideia ‘noção’ apresenta uma espécie de saída do primeiro gênero de conhecimento. Uma ideia noção não se refere aos efeitos produzidos numa mescla de corpos. É uma ideia que se refere ao que convém e ao que não convém nas relações entre os corpos. Ela representa a conveniência e a inconveniência interna das relações características dos corpos. A ideia noção eleva-se à compreensão da causa e o conhecimento, para Espinosa, é o conhecimento da causa.

Segundo Rezende (2004), na *Ética*, o conhecimento do primeiro gênero é chamado de opinião (*opinio*) ou imaginação (*imaginatio*). Ele se dá por experiência vaga ou por sinais, como por palavras ouvidas ou lidas. Tanto no conhecimento por experiência vaga quanto no conhecimento por sinais é possível ter a origem de todas as ideias inadequadas e a única causa da falsidade (a qual não é positiva, mas uma privação na ideia). É, pois, a imaginação que permite o erro (mas a supressão deste não suprime o imaginar). Esse gênero de conhecimento contempla as coisas como contingentes. Possibilita tanto a dúvida (uma flutuação da mente entre opostos) quanto a ausência de dúvidas (um repouso da mente em uma imagem por mera falta de oposição, diferentemente de uma positiva certeza). É capaz, quando se dá essa ausência circunstancial de causas opostas, de

conservar a imagem presente de um objeto ausente ou inexistente. Liga-se à memória, cujo funcionamento não está na livre potência da mente. Não segue a ordem do intelecto: bem ao contrário, gera certa concatenação mental de ideias que apenas envolvem a natureza dos corpos exteriores *juntamente* com a natureza do corpo humano, mas que não as explicam.

Segue, pois, que a ordem das afecções suscitadas no corpo humano, determinada pelos encontros fortuitos e consolidada pelo costume, varia de homem para homem. Liga-se ao que ocorre frequentemente, muito embora, sob a forma de experiência vaga, o que uma única experiência ensina baste para refutar aquilo que, pela frequência ou infrequência, ela mesma crerá ser necessário ou impossível: comprova apenas que *algo ocorre* (ou seja, que não é impossível), ainda que não conheça clara e distintamente *o que é* isso que ocorre. Produz universais a partir dos singulares representados pelos sentidos, mutilada e confusamente.

O conhecimento deste gênero está sujeito ao caráter limitado do corpo humano, capaz de formar somente um certo número de imagens simultâneas, acima do qual estas se confundem, apagando as pequenas diferenças dos singulares. Não distingue, ademais, o que ultrapassa certos limites de distâncias no tempo e no espaço. Sob a forma de sinais (signos), também envolve a recordação. Faz com que a mente, a partir do pensamento de uma coisa, caia ou incida no pensamento de outra que, no entanto, não possui em si qualquer semelhança com a primeira (como o pensamento de um som articulado e o de um objeto, associados apenas por sua afecção simultânea sobre um mesmo corpo humano, configurando uma conjunção “*por acidentes*”). Procede sem demonstração, encontrando certo amparo apenas na autoridade do testemunho.

Por conseguinte, o conhecimento do segundo gênero é um conhecimento discursivo, necessário, certo, verdadeiro e adequado ainda que não de todo perfeito. Neste gênero de conhecimento passamos das ideias confusas às ideias claras e distintas, das ideias mutiladas, incompletas e inadequadas às ideias adequadas.

A razão, neste sentido, supre as deficiências das afecções. Elas ultrapassam os limites do indivíduo e se estendem ao que tem de comum em todos os seres do universo. Das ideias elaboradas pela imaginação e sem relação entre si, passamos às noções-comuns, que a razão descobre na mesma realidade e fazem relações verdadeiras.

A noção comum é a ideia de algo que é comum a todos os corpos, dois ao menos, e que é comum ao todo e à parte. Isso significa estar em movimento e repouso. As afecções são próprias e particulares de cada corpo, porém, todos os corpos convergem em algo, em uma realidade comum, uma noção-comum, como por exemplo, a extensão, a qual está tanto na parte quanto no todo e não é própria de nenhuma essência singular. Portanto, na mente de Deus existe a ideia adequada de extensão.

As ideias de extensão e movimento são noções-comuns, isto é, claras e adequadas. O conhecimento baseado em ideias adequadas é necessariamente verdadeiro. Sua verdade não consiste numa denominação extrínseca, nem numa relação com o objeto representado, mas é uma propriedade inerente à ideia mesma, por isso clara e indubitável.

Diferentemente da imaginação e dos sentidos, a razão percebe as coisas não como contingentes, e sim como necessárias e sob certo aspecto de eternidade. Mas as coisas particulares não são mais que atributos de Deus, por exemplo: extensão e pensamento. A razão, ao contemplar as coisas particulares, contempla também a Deus.

Já a ciência intuitiva, ou seja, o terceiro gênero e conhecimento, é o grau mais elevado de conhecimento. Somente é possível alcançá-lo depois que a razão se desenvolveu sobre as afecções.

O segundo gênero de conhecimento chegava a Deus através dos seres particulares, ou melhor, contempla a Deus nos seres particulares. O terceiro gênero é um conhecimento perfeito e adequado, pois se remonta à Causa Primeira, a qual conhece todas as coisas sob o aspecto de eternidade. O Deus espinosano deve ser interpretado no sentido de enriquecimento de nossas ideias adequadas.

Para Rezende (2004), o conhecimento do segundo gênero, ou razão (*Ratio*), é necessariamente verdadeiro. Possui ideias adequadas. Ensina a distinguir o bem do mal e o verdadeiro do falso. Exclui toda possibilidade de dúvida: envolve a certeza (que não é uma ausência, mas sim algo positivo, a saber, a presença do conhecimento da necessidade da verdade do conhecimento de seu objeto). Possui, nessa medida, uma estrutura reflexiva. Produz ideias que contêm, em si mesmas, mais realidade ou perfeição do que as ideias falsas. É de sua natureza contemplar as coisas como necessárias, sem nenhuma relação de tempo, sob a espécie da eternidade, e não como contingentes. Além dessas características, comuns a todo conhecimento *adequado*, é peculiar a este gênero ter por

fundamento as noções comuns ou ideias adequadas que percebem clara e distintamente as *propriedades* das coisas, propriedades estas que estão igualmente na parte e no todo de qualquer corpo, afetante ou afetado, como condição da própria afecção.

Esse gênero de conhecimento não explica, pois, a essência de coisa singular alguma. Enquanto conhecimento verdadeiro do bem e do mal, dá origem às regras ou preceitos da razão, mas não pode, apenas por ser verdadeiro, refrear ou extinguir os afetos, dependendo, para tanto, daquilo que esse conhecimento seja, ele próprio, enquanto afeto. Sua dimensão prescritiva nada contém que seja contra a natureza. Ensina que algo se esforça a se auto preservar e a procurar seu útil próprio. Constitui o fundamento da virtude. Trata-se de um conhecimento que a mente usa a fim de inteligir e não a fim de outra coisa; ou seja, enquanto a mente raciocina, nada concebe de bom para si senão o que conduz a inteligir. É sob a condução da razão que os homens necessariamente convêm em natureza e podem firmar uma sociedade civil.

O terceiro gênero de conhecimento é o processo que consiste em ver todos os seres particulares em Deus, contemplando a totalidade do Ser Único em todas as variedades de seus atributos e modos. Diferentemente do segundo, o terceiro gênero de conhecimento é repouso, quietude e descanso na contemplação da ideia de Deus, em que se veem todas as riquezas de seus atributos infinitos, de suas infinitas determinações e de todo o grandioso desdobramento da unidade divina nos seus atributos e modos. É a contemplação de Deus e de todas as coisas em Deus. É o que chamamos de beatitude.

De acordo com Rezende (2004), o conhecimento do terceiro gênero é designado como Ciência Intuitiva. Também aqui valem as características das ideias adequadas e, portanto, este terceiro gênero é necessariamente verdadeiro; ensina a distinguir o verdadeiro do falso; envolve a certeza e exclui a dúvida; possui uma estrutura reflexiva; produz ideias que possuem, em si, mais realidade ou perfeição que as ideias falsas, etc. Mas, à diferença do que se passa no segundo gênero, o terceiro vai da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas (essência esta que também é algo real e atual).

Este gênero conhece as coisas como atuais, no sentido de estarem contidas em Deus e resultarem da necessidade da natureza divina. Ele segue a ordem do intelecto, pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras, e essa ordem é a mesma em todos os

homens. Concebe a essência do corpo do ponto de vista da eternidade. Coordena visão e conclusão. É capaz de fazer com que a mente sinta aquilo que concebe intelectualmente, não menos do que são sentidas as imagens na memória. É capaz de certa visão: os olhos da mente, com os quais vê e observa as coisas, são as demonstrações mesmas. A causa formal ou adequada das ideias aqui produzidas é a mente, na medida em que esta é eterna.

Esse conhecimento conduz ao cume da perfeição humana. Origina o amor intelectual para com Deus, que em si mesmo é um amor eterno e que ocupa a mente acima de tudo, dando-lhe a maior satisfação possível, a satisfação do homem consigo mesmo, própria ao sábio e impossível ao ignorante. As ideias que pertencem a esse terceiro gênero de conhecimento não podem derivar das ideias mutiladas e confusas produzidas pelo primeiro gênero, mas podem derivar das ideias do segundo. O segundo gênero, contudo, é conhecimento universal, e o terceiro gênero, conhecimento das coisas singulares, isto é, intuitivo.

No segundo gênero de conhecimento era preciso deduzir a unidade de Deus partindo da pluralidade dos seres. No terceiro, porém, Deus é a substância única. Deus é tudo e tudo é Deus. Tudo está em Deus e Deus em todas as coisas.

A mente humana é capaz de conhecer adequadamente a essência infinita e eterna de Deus, pois quanto mais entendermos as coisas singulares tanto mais entendemos a Deus. Conhecendo a natureza conhecemos também a Deus, pois a natureza é Deus.

Sendo assim, o conhecimento do segundo e do terceiro gêneros nos permite distinguir o verdadeiro do falso, porque somente ele tira a ideia do seu isolamento ligando-a com as outras ideias, situando-a na ordem necessária da Substância Divina. Portanto, não se pode verificar o conhecimento pleno do efeito sem conhecer a causa. Para conhecermos bem uma coisa é preciso que conheçamos sua causa, pois aí está o princípio intrínseco e imediato de inteligibilidade. Desse modo, podemos apreciar que a verdade é índice de si mesma e da falsidade, porque em si mesma encontramos a gênese, a origem e a causa necessária do objeto conhecido. Consequentemente, considerar as ideias na sua verdade significa considerar as coisas como necessárias, ou seja, como necessária manifestação de Deus.

2.4- O conhecimento e o *Conatus*.

A nossa reflexão sobre a gnosiologia espinosana até aqui nos conduziu, entre outras, à análise da sua teoria sobre a reforma da inteligência para chegarmos ao melhor modo de percepção na busca da verdade; além de conduzir-nos, também, ao estudo sobre o conceito espinosano de Natureza, Mente e seus gêneros de conhecimento. Por esta razão, torna-se imprescindível que façamos uma reflexão, agora, sobre o homem como parte integrante da totalidade da Natureza e sua relação corpo/mente no processo de busca e produção do conhecimento.

Assim, para introduzirmos o problema, podemos ler em sua *Ética* II, quando Espinosa afirma: “À essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem.” (*E* II, 10). O ser da substância deve envolver a existência necessária, de modo que, se o ser da substância pertence à essência do homem, então esse deve necessariamente existir. Por conseguinte, a essência do homem é constituída por certos modos dos atributos de Deus. O ser da substância existe em Deus e sem ele nada pode existir ou ser concebido.

Com efeito, a proposição II,10 demonstra, em outras palavras, que o homem não é substância, já que sua essência não envolve existência necessária. Logo, o homem é *modo*. Contudo, se o homem fosse um modo que decorresse de forma *imediate*, ou seja, da *natureza absoluta* dos atributos extensão e pensamento, ou decorresse *mediatamente* desta modificação, nos dois casos ele seria infinito e eterno, isto é, teria existência necessária, em virtude dos mesmos atributos, como o demonstram as proposições 21 e 22 da Parte I. Ora, sabemos que o homem não existe necessariamente, isto é, que à sua essência não pertence o existir, pois nesse o homem não poderia ser concebido como não existindo. Portanto, o homem é um modo *finito*.

Dizer que o homem é um ser finito significa afirmar que o seu corpo é de tal natureza que pode ser limitado por outro corpo, assim como a ideia de seu corpo também pode ser limitada por outra ideia, como exige a definição de coisa finita (*E* I, def. 2). O homem, portanto, é uma parte finita entre infinitas outras partes finitas da Natureza. Sendo uma parte entre outras partes da Natureza, o homem entra em relação com elas,

embora não com todas elas, já que as relações entre as partes dependem dos encontros que emergem numa rede causal infinita.

A partir disso, somos levados a investigar em que consiste a individualidade humana. Consideremos a belíssima vermelhidão de uma rosa. De acordo com Espinosa, a vermelhidão é um modo de Deus; não obstante, atribuímos a vermelhidão à rosa e não a Deus, do mesmo modo não consideramos a rosa como propriedade de Deus, do mesmo modo que a vermelhidão é propriedade da rosa. Mas por quê? Se observarmos a beleza de uma rosa, com certeza a consideramos como um indivíduo independente e não como um estado transitório da substância divina. Há na filosofia de Espinosa um sentido no qual os modos finitos podem ser auto-dependentes. Podemos pensar em alguns modos finitos que são resistentes a danos, a intempéries da natureza que, quando feridos, procuram se restaurar, e mais, protegem-se quando ameaçados. Esses modos finitos se esforçam em permanecer em seu ser. A essa força Espinosa denominou *conatus*

Todavia, antes de determo-nos, propriamente, ao conceito de *conatus*, temos de pensar que, como somos partes da Natureza e estamos sempre em relação com outras partes, não podemos deixar de afetar e ser afetados. Essa é a condição de nossa finitude. As afecções que sofremos implicam aumento ou diminuição de nossa potência de agir, o que na mente é experimentado como alegria ou tristeza. Mas como poderia ser dado em nossa própria essência algo que nos levaria a uma menor perfeição, isto é, a um menor grau de realidade, como é o caso da tristeza? Se em nós fosse dado algo que concordasse com a tristeza, traríamos em nós mesmos algo que nos levaria à própria destruição. Mas se trouxéssemos em nós algo que nos destruísse, por que razão nos manteríamos um instante sequer na existência? O que faria prevalecer a causa da nossa existência sobre a causa de nossa inexistência? Seria preciso, neste caso, talvez, o concurso de algum Deus ou demônio exteriores a nós. É por isso que Espinosa considera “patente por si” a proposição segundo a qual “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa” (*E III*, 4). Mas ela é também patente pelo que foi demonstrado, na Parte I, sobre a Natureza, da qual a coisa é um modo imanente, isto é, uma modulação intrínseca.

Se, como vimos, a Natureza é existência necessária e as coisas que ela produz são nela de forma imanente, sendo dela uma parte intrínseca de potência, então tais coisas, posto que efeitos da ação eterna (necessária) de uma essência que é toda a realidade

(realidade absoluta), não podem trazer em si algo que contrarie sua realidade, isto é, sua existência; esse algo só pode vir de fora. Assim, afirma Espinosa na demonstração de III,4: “Pois a definição de uma coisa qualquer afirma a sua essência, mas não a nega; ou seja, ela põe a essência, mas não a tira”. Desse modo, continua a demonstração, se consideramos a própria coisa e não as causas exteriores, não podemos encontrar nela mesma nada que a possa destruir.

Assim, de posse destas informações, podemos agora pensar sobre o *conatus*. Vejamos o que Espinosa diz: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (E III,6) e “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que sua essência atual.” (E III,7).

A nossa essência atual é *conatus*, de fato, porque, como diz Espinosa na demonstração desta última proposição, tudo o que uma coisa pode é o que segue necessariamente de sua natureza determinada; ora resulta da natureza das coisas particulares o fato de elas poderem se manter na existência, já que não trazem em si mesmas algo que possa destruí-las; mas também resulta, por isso mesmo, que elas tendem a perseverar em seu próprio ser, ou seja, realizar ações que as mantenham na existência. A própria efetuação dessas ações já é em si mesma a realização da essência atual, o *conatus*. Também nas coisas particulares, e portanto em nós, essência é, nesse sentido, potência: ser é agir. Realizar-se é fazer as ações que nos mantêm na existência, porque somos um grau de potência da potência absoluta de um Ser que é pura existência, ou seja, *essência atuosa*.

Assim, quanto mais “conatus” tem uma coisa, tanto mais ela se torna independente, isto é, mais ela é “em” si mesma. Os animais, diferentemente dos seres inanimados, como as pedras, evitam ferimentos e se protegem dos seus predadores. Basta lembrarmos aqui o exemplo de uma simples ameba, um ser unicelular, que ao ser espetada por uma pinça, encolhe-se toda, como que “fugindo” do “algoz” cientista. Muitos dos animais, quando se encontram doentes, buscam por si mesmos a cura de seus males (quem nunca viu um cachorrinho comendo mato logo após sofrer um desconforto gastrointestinal), salvo exceções em que o ferimento é muito grande e grave, de modo a destruir por completo o seu conatus. Essas são as razões pelas quais atribuímos aos

animais algum tipo de autodependência e singularidade, ao passo que as pedras nada mais são do que pedras.

Há aqui um elemento relevante, a saber, que todo esforço do corpo é também um esforço da mente. Na esfera dita “mental”, esse esforço equivale ao que dizemos por vontade. Porém, quando descrevemos pessoas, damos ênfase ao elemento da consciência que faz com que elas tenham não somente apetites, mas estejam cientes deles. Sendo assim, falamos de desejo. Para Espinosa (2009, p. 106):

entre o apetite e o desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem. 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 esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa (E III, 9 esc.)

Na visão de Espinosa, ao observarmos os seres que povoam o mundo, notamos que organismos complexos, como nós seres humanos, dotados de consciência e autocompreensão, são os que mais se assemelham a Deus. Na medida em que os seres humanos aumentam o seu conatus, mais similares a Deus se tornam, uma vez que todo esse esforço em conservar faz com que eles compreendam de maneira cada vez mais profunda sua condição e lugar no universo.

A natureza humana está sempre inclinada ao engano, ou seja, possui um conhecimento limitado do mundo. Na concepção de Espinosa:

A mente humana, todas as vezes que ela percebe uma coisa na ordem comum da natureza, não tem um conhecimento adequado nem de si mesma, nem do seu corpo, nem dos corpos exteriores, mas somente um conhecimento confuso e mutilado. (E II, 35, dem.)

Desse modo, o conceito de mente em Espinosa, que já analisamos anteriormente, é muito importante, porque dele depende a compreensão do que seja um afeto. Pois, porque a mente é ideia do corpo, o que nele se passa é experimentado na mente como *afeto*. O que se passa no corpo são *afecções corporais*: os afetos são as *ideias* dessas

afecções. Mas justamente porque a mente é ideia do corpo, tudo o que se passa nele não pode deixar de ser percebido de algum modo por ela. Somos necessariamente seres afetivos.

O conceito de afeto surge na Parte III, que precisamente trata *Da natureza e origem dos afetos*: “Por Afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e ao mesmo tempo, as ideias destas afecções” (E III, def. 3).

Quando algo ocorre no corpo, isto é, quando ele é afetado de alguma maneira, a ideia dessa afecção é um afeto. Mas quando o corpo sofre alguma afecção, sua potência de agir é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida. Isso acontece porque o corpo humano é, como vimos, uma entre infinitas outras partes da Natureza.

De fato, no jogo das afecções a que o corpo está necessariamente submetido, ele pode ter, como foi dito, sua potência de agir aumentada ou diminuída. À ideia do que se passa no corpo quando sua potência de agir é aumentada ou favorecida, Espinosa chama de *alegria*; e de *tristeza* à ideia do que se passa no corpo quando essa potência é diminuída ou coibida. Aumento ou diminuição da potência de agir significam aumentar ou diminuir a capacidade mesma de ser, de existir, de realizar-se ou produzir-se.

Significam, portanto, passar a uma *perfeição* maior ou menor do que antes, já que perfeição e realidade, em Espinosa, são uma só e mesma coisa (E II, def. 6): “Alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior (E III, AD, 2)”. “Tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor (E III, AD, 3).”

Assim, a condição ontológica mesma do homem, ser finito entre outros seres finitos, estabelece que ele experimente alegrias e tristezas. Por isso, é fundamental que voltemos, novamente, um pouco nossa atenção à gnosiologia de Espinosa. Como sabemos, por um princípio metafísico, ele parte do princípio de que todas as ideias existem em Deus, como modificações do seu pensamento. Nossa mente é um atributo de Deus; sendo assim, participamos do intelecto divino. Quanto mais o homem alcançar ideias adequadas, mais próximo estará da substância divina.

Utilizamos muitas vezes de nossa linguagem natural para descrever a Deus bem como seus atributos, mesmo sabendo que esta nos é inadequada, haja vista o fato de Deus ser Eterno, ou seja, não está sujeito à geração e à corrupção do tempo. Segundo Espinosa

(2009, p. 230): “Concebemos as coisas como atuais, de duas maneiras: ou enquanto existem com relação a um tempo e a um local determinados, ou enquanto estão contidas em Deus e se seguem da necessidade da natureza divina.” (E V, 29 escol.)

Na medida em que concebemos ideias adequadas, nós as compreendemos como que emanando de Deus, livres dos entraves confusos do tempo, assim como concebemos as verdades matemáticas. De acordo com Espinosa (2009, p. 86): “A mente humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus.” (E II, 47)

Ora, uma concepção adequada do mundo só pode se dar “sob o aspecto da eternidade” (*sub specie aeternitatis*), isto é, do mesmo modo como Deus vê o mundo, pois Ele é idêntico ao mundo e é assim que nós também o vemos, na medida em que participamos da visão de Deus.

Quando alcançamos um conhecimento adequado, nos aproximamos mais da substância divina, do mesmo modo que entendemos nossa própria natureza sob o véu do tempo. Assim, a natureza humana vive um eterno dilema: a razão inclina-se ao eterno enquanto as necessidades do mundo nos impulsionam para o temporal. Talvez, conforme intensificamos nossa vivência em torno da “*sub specie aeternitatis*”, nos desvencilhamos dos efeitos perniciosos do tempo e adentramos no mistério da eternidade.

Essa condição dicotômica entre o eterno e o temporal é superada à medida que o homem compreende sua natureza, suas paixões e emoções. Para Espinosa, todas as paixões humanas têm como causa a percepção que o homem tem do mundo, ou seja, não há possibilidade de se ter uma paixão sem um corpo.

Espinosa nos chama a atenção para o papel do corpo na construção dessas paixões. E, como vimos, ele trata das paixões e das emoções com o mesmo rigor geométrico que até então utilizou para descrever todo seu sistema filosófico.

A partir dessas considerações, podemos dizer que a concepção de *conatus*, a produção de afecções e a relação mente/corpo no ser humano para Espinosa contribui para que possamos compreender a importância de sua teoria do conhecimento, no conjunto de sua obra, para conduzir o homem à suma beatitude. Como já vimos, a mente se constitui ativa quando ela é capaz de possuir ideias adequadas, e é passiva quando possui ideias inadequadas.

Portanto, no entender de Espinosa, podemos nos assemelhar cada vez mais a Deus se ascendermos em nossas ideias, por meio do conhecimento, substituindo nossas percepções confusas por ideias adequadas. As ideias não possuem efeitos físicos, porém, a cada ideia na mente corresponde a uma modificação no corpo. Ao descrevermos um efeito físico como sendo uma ação, na verdade queremos dizer que a sua causa física é o correlato de uma ideia mais ou menos adequada. Quanto mais adequada é a ideia, mais a causa é interna ao sujeito. Desse modo, ideias adequadas significam potência. Uma pessoa que usa adequadamente sua razão é aquela que se esforça por um aumento em sua potência, de modo a transformar a paixão em ação e tornar-se mais livre.

2.5- O conhecimento e a servidão humana: a força dos afetos.

A Parte IV da *Ética* tem sido ao longo dos séculos objeto de muitas análises e reflexões por parte de filósofos e comentadores que se dedicam a estudar Espinosa. Não sem razão, as interpretações feitas a partir do séc. XVII até nossos dias viam um problema de incoerência no pensamento espinosano que se manifestava na contradição entre liberdade e necessidade⁴⁵, pois tais comentadores não conseguiam entender quando Espinosa demonstrara, através de sua ontologia do necessário⁴⁶, que é livre aquele que age por necessidade de sua natureza. Em outras palavras, a ontologia do necessário extirpa o imaginário finalista juntamente com as categorias de contingente e possível da interpretação da realidade, para definir a liberdade como “a ação que segue necessariamente da natureza do agente que age como causa eficiente adequada de suas ações” (CHAUÍ, 2011. p. 197).

Nesse sentido, é possível observar que a parte IV será uma análise da força dos afetos como expressão da servidão humana reiterando a desconstrução espinosana da ilusória noção de contingência da realidade, pois segundo Chauí (2011, p. 197), os intérpretes de Espinosa perderam de vista que o real problema de sua filosofia, no que diz respeito ao homem, foi perceber a relação entre liberdade e fortuna, característica marcante da contingência.

45 Cf. CHAUÍ, M. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. p. 197

46 Cf. CHAUÍ, M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*, Parte III, Cap. 6. p. 901-918.

Na Parte IV Espinosa começa demonstrando, no início de seu prefácio, que o homem sujeito aos afetos e incapaz de controlá-los, está sob o domínio da fortuna “cujo poder está a tal ponto sujeitado, que é muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior” (E IV, pref. p. 155). Tal condição de ver o melhor e praticar o pior é uma experiência cotidiana na vida dos humanos. Por isso, o filósofo holandês empreenderá, neste texto, a explicação dessa condição e suas causas, além de mostrar o que há de bom e mau nos afetos.

Segundo Chauí (2011, p. 198), na parte IV a finitude humana é levada ao seu limite máximo, pois a servidão humana é uma inadequação do ser, do existir e do pensar expressa na impotência do homem frente à exterioridade dos afetos e expressa, também, na ilusão de onipotência que obscurece nossa fraqueza real. Servidão, portanto, é nossa maneira de ser quando possuídos pela exterioridade, ou seja, pela fortuna. Para esclarecer essa complexidade, Espinosa começa a Parte IV discutindo as ideias de perfeição e imperfeição e de bem e mal: “Mas antes de começar, gostaria de dizer algumas breves e preliminares palavras sobre a perfeição e a imperfeição, sobre o bem e o mal” (E IV, pref. p. 155).

Espinosa apresenta as ideias de perfeição e imperfeição como criações da razão humana cujo fundamento é o interesse e a utilidade do homem. Para explicitar sua teoria, ele utilizará como exemplo a análise da criação da obra de um artífice, que é chamada de perfeita quando realizada de acordo com um determinado plano. Segundo Espinosa, se nunca vimos obra semelhante e se não temos conhecimento do respectivo plano, não nos é possível saber se ela é perfeita ou imperfeita. Assim, a ideia de perfeição passou a integrar o plano das ideias universais que serviam de modelos para as coisas perfeitas e imperfeitas.

Ademais, a noção de perfeição diz respeito à finalidade que, segundo Espinosa, é um *preconceito* do homem⁴⁷. A ideia de finalidade surge quando aplicamos à natureza e a Deus juízos que revelam interesses e utilidades humanos a partir do momento em que o homem se coloca como centro do Universo. Tal ponto de vista faz o homem inverter a ordem do real, colocando como causa o que é efeito e vice-versa. Em suma, a ideia de finalidade que fundamenta as noções de imperfeição e perfeição consiste naquele

47 Cf. E1, apêndice. p. 41.

processo que o homem encontra em tentar explicar o todo pela parte; no caso, a parte seria o próprio homem como se fosse um “império no império”, uma parte da natureza que tivesse um poder especial.⁴⁸ Aqui, o homem seria uma parte separada do todo, isolada, indefesa, arrastada em direções contrárias. “vendo o melhor e seguindo o pior”.

Por isso, para Espinosa, a perfeição é a mesma coisa que realidade⁴⁹, e a imperfeição não existe, pois segundo ele, imperfeito é algo da natureza que não nos afeta como deveria ou não segue o modelo que nossa utilidade nos leva a imaginar.

Na mesma perspectiva das ideias de perfeição e imperfeição, Espinosa dirá que os conceitos de bom e mau, também, dizem respeito aos interesses e à utilidade do homem. Assim, bem e mal não indicam nada que existe ontologicamente nas coisas consideradas em si. São modos de pensar e noções que o homem forma comparando as coisas entre si e referindo-as a ele mesmo. Nesse sentido, com base na concepção de *conatus*, Espinosa diz que aquilo que se pode chamar corretamente de bem é somente o útil e o mal é o seu contrário. Diz ele: “Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza nos ser útil (*E IV*, def. 1). Por mal compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem” (*E IV*, def. 2).

Nesse sentido, na perspectiva de nosso trabalho, que é observar a teoria do conhecimento na estrutura da obra de Espinosa como caminho eficaz para uma vida ética que conduza à beatitude, é possível dizer que as noções de bem e mal e de perfeito e imperfeito são conceitos de razão, pois ao atribuir-lhes caráter de certeza, Espinosa os coloca sob o domínio do segundo gênero de conhecimento, uma vez que o princípio de certeza não está presente no primeiro gênero, tampouco são conceitos que se encontram no terceiro gênero, porque este é um tipo de “conhecimento adequado da essência das coisas” e só pode ser conquistado por meio da “essência formal dos atributos de Deus”⁵⁰.

Segundo Teixeira (2001, p. 179), de acordo com a teoria do conhecimento de Espinosa, as noções de bem e mal só podem pertencer ao segundo gênero de conhecimento, isto é, à Razão, pois são noções comuns. Vejamos o que diz Espinosa: “Por termos, finalmente, noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas (vejam-se o corol. da prop. 38, prop. 39 e seu corol. bem como a prop. 40). A este modo

48 Cf. *E III*, pref. p. 97.

49 Cf. *E II*, def. 6

50 Cf. *E II*, 40 esc. 2.

me referirei com razão e conhecimento do segundo gênero” (*E II*, 40 esc. 2).

Com efeito, dirá Teixeira: “O exame desta Parte IV da *Ética*, aliás, nos leva a ver que nela a argumentação, tendo como fundamento as ideias de perfeição e do bom e do mau, se desenvolve sobretudo no plano do segundo gênero de conhecimento” (2001, p. 179). Por isso, quando Espinosa diz no início do prefácio que o homem mesmo “vendo o melhor, prefere o pior”, ele já está, de certo modo, colocando as ideias de bem e mal no plano das ideias universais, das “noções comuns” da razão.

Em concordância com a definição de afeto estabelecida na Parte III, a saber: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções” (*E III*, def. 3), Espinosa considerará na Parte IV que os afetos não são apenas ideias adequadas quando expressam atividade do sujeito ou inadequadas quando expressam a passividade, as paixões da alma; mas sobretudo são ideias das afecções ou modificações do corpo que podem aumentar ou diminuir nossa potência de atuar.

Por esta razão, ele dirá que não basta apenas conhecer uma paixão como sentimento proveniente de um conhecimento inadequado das afecções corpóreas, pois o que uma ideia inadequada tem de positivo não é eliminado pela presença do verdadeiro só por ser verdadeiro pela proposição IV, 1: “Nada do que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro”. Em outras palavras, somente o conhecimento não é suficiente para nos salvar da força das paixões.

Ademais, o conhecimento do bem e do mal é uma ideia que pode ser tanto de alegria quando aumenta nossa potência de atuar, ou seja, quando nos é útil, quanto de tristeza, isto é, quando diminui nossa potência de atuar.⁵¹ Isso quer dizer que o conhecimento do segundo gênero não é eficiente para o projeto ético espinosano. Por isso, o filósofo dirá: “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado” (*E IV*, 7). Em outras palavras, o conhecimento do segundo gênero, isto é, o conhecimento do bem e do mal, só terá eficácia moral quando for considerado não como simples ideia, mas quando assumir em nós o caráter de um sentimento, de um afeto conforme a proposição IV, 14, a saber: “O

51 Cf. *E IV* 8.

conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto”.

De acordo com Gleizer (2005, p. 49), “já sabemos que somos passivos na medida em que algo de que somos apenas a causa parcial, isto é, que não se explica apenas pelas leis de nossa natureza, se produz e nós”. Somos passivos, segundo Espinosa, quando pela proposição IV, 2 “Padecemos à medida que somos uma parte da natureza, parte que não pode ser concebida por si mesma, sem as demais”. Isso acontece pelo fato de sermos modos finitos na duração.

Nesse sentido o homem não pode deixar de ser concebido como parte da natureza e, por isso, sujeito às paixões, pois sua força se esvai pela força das causas exteriores⁵². No entanto, segundo Gleizer (2005, p.50), o homem como parte da natureza não é apenas passivo, pois alguns efeitos se explicam pela essência do próprio homem. Por outro lado, também é impossível que o homem seja apenas ativo, pois seria capaz de superar todas as causas exteriores. Assim, pelo axioma da Parte IV⁵³, é possível dizer que a natureza é infinita e não há nenhuma coisa singular tal que não exista outra mais potente, pela qual ela possa ser destruída.

As paixões são coisas naturais e são causadas em nós por forças exteriores a nós, por isso o que explica sua força de existir é a potência de sua causa exterior em relação à nossa, cuja potência pode superar a nossa. Por isso, a força das paixões pode superar as nossas ações. Estamos, portanto, expostos ao poder das causas exteriores e qualquer projeto moral que tente eliminar radicalmente a força das paixões é produto da ignorância para se entender o ser do homem no mundo.

Em suma, no tocante a sua teoria do conhecimento, Espinosa demonstra até aqui, nesta Parte IV, que o conhecimento racional, ou seja, o conhecimento do segundo gênero, não tem poder contra as forças das paixões. Eis o sentido de servidão humana, pois como impotência ela revela que o homem não está sob o seu próprio poder, mas sob o domínio de uma força impetuosa: a força dos afetos. Contudo, Espinosa não quer dizer que a ignorância e a sabedoria não possuem diferença com relação ao poder dos afetos. Diz ele:

52 Cf. *EIV* 3 e 4.

53 “Não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente e mais forte. Dada uma coisa qualquer, existe uma outra mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída” (*EIV*, ax. p. 159)

“Não digo isso para chegar à conclusão de que é preferível ignorar do que saber, ou de que não há nenhuma diferença entre o ignorante e o inteligente quando se trata de regular os afetos” (*E IV*, 17 esc.). No fundo, o que ele pretende é conhecer nossa natureza, saber o que ela pode e não pode, ou seja, saber qual o lugar que o homem ocupa com relação às outras coisas do universo.

De posse destes dados, analisaremos mais adiante como e por que o conhecimento do terceiro gênero é o único a proporcionar a verdadeira liberdade para o homem segundo Espinosa. Todavia, antes disso, faz-se mister discutir a relação entre a razão e a afetividade, observando o princípio da razão como afeto para uma fundamentação do conhecimento como um poderoso afeto.

2.6- O conhecimento: princípio fundamental na transformação da servidão em liberdade.

Para pensar o problema do conhecimento como um processo que conduz o homem de uma vida passiva e servil para uma vida de liberdade é preciso recobrar o que já foi dito neste trabalho sobre os gêneros de conhecimento na estrutura da *Ética*, pois, para Espinosa, o homem só será de fato livre quando compreender a força dos sentidos e das paixões, que pertencem ao campo do primeiro gênero de conhecimento, para avançar à compreensão racional das causas adequadas dos afetos que surgem na natureza humana, que, por sua vez, pertencem ao segundo e terceiro gêneros de conhecimento.

A liberdade, à guisa de introdução, é definida por Espinosa da seguinte maneira:

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 que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada (*E I*, def. 7)

Segundo esta definição, a liberdade revela-se como uma coisa que é causa de si mesma, isto é, algo que não é causado por nada além de si mesmo. Por outro lado, a mesma definição revela ser a liberdade uma coisa que é causada por outra além de si mesma. À primeira vista, os dois sentidos da definição parecem contraditórios, mas no fundo ela está se referindo a duas categorias de extrema importância para o sistema

espinosano; a saber: a substância (“o que existe em si e por si é concebido”) e os modos (“aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual também é concebido”).

Quando nos deparamos com o significado da liberdade como causa de si, é possível dizer que ela refere-se somente a Deus como Substância única, pois somente ele é causa de si mesmo e existe pela necessidade de sua natureza⁵⁴. Em outras palavras, somente Deus pode agir segundo sua própria natureza, pois não existe causa exterior para determiná-lo a agir. Por outro lado, quando analisamos o significado da liberdade referente aos modos da substância absolutamente infinita, fica reservado a eles a condição de serem determinados a qualquer ação por Deus, pois necessariamente os modos finitos têm Deus como causa eficiente de sua essência e de sua existência.

Segundo Fragoso (2007, p. 28), ser livre para Espinosa significa autodeterminar-se, ou seja, possuir uma determinação interna capaz de opor-se não à necessidade, mas à coação, ao constrangimento. Dirá ele:

Ser livre para Spinoza significa ser determinado a agir somente por si mesmo ou ter determinação interna; ao contrário ser constrangido ou coagido significa ser determinado a agir por outra coisa além de si mesmo ou ter determinação externa (FRAGOSO, 2007, p.28).

Esta concepção de liberdade associada à necessidade revela a refutação espinosana da ideia judaico-cristã de um Deus Criador que cria todas as coisas por sua livre vontade. Rejeita, também, a noção de livre-arbítrio tanto com relação a Deus, pois este existe necessariamente e produz necessariamente a existência de todas as coisas, quanto aos modos finitos, pois eles não agem em função da própria vontade, mas porque são determinados a existir e a agir por Deus.

Espinosa parte da concepção de um Deus imanente e não transcendente como a tradição judaico-cristã o descreve. Deus é a única Substância que constitui o universo inteiro e não se separa daquilo que produziu, ou seja, é causa imanente de todos os modos⁵⁵.

Assim, Deus ou a Substância absolutamente infinita não é livre porque tem vontade absolutamente infinita. Deus é livre por causa de sua necessidade, ou seja, Deus

54 Cf. *E1*, 11 e *E1*, 14 cor. 1

55 Cf. SCRUTON, R. *Espinosa*. p. 12.

existe em si e por si, isto é, está submetido à necessidade de sua própria essência e nada o constrange ou o coage de acordo com a Proposição I, 17, a saber: “Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e sem ser coagido por ninguém”.

2.6.1- A negação da vontade como causa livre.

Analisar a relação da liberdade com a vontade é considerar, sobretudo, a refutação que Espinosa faz à ideia de vontade como causa livre ou, em outros termos, a refutação à noção de vontade absoluta. Espinosa rejeita a vontade absoluta na relação da substância com os modos⁵⁶; bem como rejeita-a, também, na relação de causa e efeito⁵⁷.

Além disso, de acordo com a Proposição I, 31, a vontade absoluta não existe para Espinosa, porque ela é um modo do atributo pensamento, ou seja, uma ideia e, por isso, pertence à natureza Naturada e não à natureza Naturante.⁵⁸ Ademais, a vontade como um modo é sempre determinada por uma outra causa, mesmo que esta causa seja a natureza de Deus expressa sob o atributo pensamento.⁵⁹ Assim, a vontade de Deus no tocante à relação modo e substância não pode ser absoluta.

A refutação espinosana à vontade absoluta na relação causa e efeito também aparece na Proposição I, 32. Vejamos: “A vontade não pode ser chamada causa livre, mas unicamente necessária.” De acordo com esta Proposição, Espinosa rejeita a vontade absoluta considerada como infinita ou como finita, ou seja, refutando-a como causa livre, mas demonstrando-a como necessária.

Para Espinosa, portanto, a vontade finita ou infinita é um modo do atributo pensamento e, por isso, não pode ser causa livre. Deus é o único ser livre, pois age necessariamente por sua essência. Assim, a vontade finita não é livre, porque age de acordo com o nexa finito de causas finitas e a vontade infinita não pode ser causa livre, porque age pelo atributo infinito do qual é modo⁶⁰.

2.6.2- A negação do livre-arbítrio.

56 Cf. E1, 15 e 29.

57 Cf. E1, 23 e 28.

58 Cf. E1, 31

59 Cf. E1, 32 dem.

60 Cf. FRAGOSO. E. A. R. *O conceito de liberdade na Ética de Benedictus Espinosa*. p. 32

Espinosa rejeita a noção de livre-arbítrio a partir do momento que entende a liberdade na relação com a necessidade e não com a vontade. Ao recusar a relação da liberdade como propriedade da vontade, ele nega o propósito do agir sem causa como princípio de independência da vontade. Em outras palavras, recusar a relação da liberdade com a vontade é recusar, negar e rejeitar o livre-arbítrio.

Todavia, Espinosa não nega o ato de escolha, mas considera que nossas escolhas são resultado de uma ilusão da nossa mente, pois ignoramos as verdadeiras causas de nossa decisão. A ideia de livre-arbítrio revela que estamos presos ainda no primeiro gênero de conhecimento e não atingimos o terceiro gênero, no qual seremos livres de fato, pois conheceremos as causas adequadas de nossas decisões e ações.

Nesse sentido, dirá Fragoso:

O livre-arbítrio não é mais que uma ilusão de escolha, ignorando as causas que determinam a minha escolha. E é justamente devido a esta ignorância que, por exemplo, acreditamos na vontade como uma potência indeterminada, que por si só é capaz de determinar (2007, p. 33)

Por esta razão, permanecer no primeiro gênero de conhecimento nos impede de perceber que a vontade é sempre determinada; ela é um efeito e não uma causa livre ou suficiente, pois Deus determina qualquer ação necessariamente.⁶¹

Segundo Fragoso (2007, p.34), não existe livre-arbítrio em Deus porque Ele não age de forma indeterminada, baseado numa vontade absoluta. Por seu turno, também não existe livre-arbítrio nas decisões dos homens, pois como modos finitos determinados ignoram a causa de suas ações. Se eles acreditam ser livres, estão sob o domínio de uma ilusão, de acordo com a Proposição II, 35, esc., a saber:

Os homens enganam-se ao se julgarem livres, julgamento a que chegam apenas porque estão conscientes de suas ações, mas ignoram as causas pelas quais são determinados. É, pois, por ignorarem a causa de suas ações que os homens tem essa ideia de liberdade. Com efeito, ao dizerem que as ações humanas dependem da vontade estão apenas pronunciando palavras sobre as quais não tem a mínima ideia (E II, 35 esc.)

61 Cf. E I, 26.

Portanto, o homem não é livre por possuir a faculdade do livre-arbítrio para escolher entre possíveis ou entre fins contrários, mas por ser uma potência corporal e intelectual para agir em conformidade com a natureza de sua essência singular. Em outras palavras, o homem é livre quando o que se passa nele é determinado apenas pelas leis necessárias de sua natureza. Assim, para ele ter consciência dessa liberdade, precisa evoluir do primeiro gênero de conhecimento para o terceiro, passando pelo segundo, pois somente através da reflexão terá condições de descobrir as causas adequadas que o levam a agir em conformidade com sua própria natureza.

2.6.3- O aumento das potências internas do *conatus* e o conhecimento adequado para a verdadeira liberdade.

De acordo com a definição 7 da Parte I da *Ética*, a liberdade absoluta só existe em Deus. Porém, em consonância com a teoria do *conatus*, podemos pensar a liberdade na realidade. Embora somente Deus exista por necessidade de sua natureza e tudo dependa dele como causa para todas as coisas, os modos finitos (do qual o homem é uma expressão) podem conter em maior ou menor grau as causas de sua atividade e persistência em si mesmos.

Por isso, pelo *conatus* todos os seres em decorrência dessa ligação com os atributos divinos têm uma potência natural de autoconservação⁶². O *conatus* é uma força vital afirmativa que se expressa no corpo como apetite e na alma como desejo.⁶³ Assim, a intensidade do *conatus* depende da qualidade de nossos apetites e desejos, que podem aumentar nossa capacidade de existir e pensar, e, da maneira como nos relacionamos com as forças externas, podem diminuir nossa força interna e nos tornar passivos.

Por esta razão, Espinosa distingue as paixões alegres das paixões tristes, pois o desejo que nasce da alegria (amor, amizade, generosidade, gratidão, etc) é mais forte, pois aumenta nossa capacidade de agir e conhecer. Por outro lado, o desejo nascido da tristeza (ódio, inveja, medo, vingança, etc) diminui nossa potência de ser e existir na natureza.⁶⁴

62 Cf. *E III*, 7

63 Cf. *E III*, 9 esc.

64 Cf. *E III*, 11 esc.

Com efeito, ao padecer, não somos nós que agimos, pois a ação tem uma causa exterior; por isso somos passivos, pois a tristeza nos afasta de nossa potência de agir. De outro modo, a alegria, quando aumenta nossa potência de ser e atuar, torna-nos dignos de ação. Assim, segundo Espinosa, é necessário combater a paixão triste (fraca) por uma paixão alegre (forte), uma vez que a razão não consegue combater os afetos.⁶⁵

Por isso, para o filósofo, a liberdade não está em nos livrarmos das paixões, mas em sermos capazes de perceber que somos causas das paixões. Nisso consiste a autonomia e autodeterminação. Somos autônomos quando somos capazes de explicar o que acontece em nós por nossa própria natureza e não por causas externas.

Espinosa não nega a causalidade interna (autodeterminação), mas a considera como causa adequada para que o ser atinja sua essência. Ele não põe a culpa na força das paixões como sendo perigosas e, por isso, devem ser controladas pela razão e pela vontade. Nessa perspectiva, Marilena Chauí (2005, p. 66) dirá: “É isto a liberdade: reconhecer-se como causa eficiente interna dos apetites e imagens, dos desejos e ideias, afastando a miragem ilusória das causas finais externas”.

Portanto, é necessário aumentar as potências internas do *conatus* e reformar nosso intelecto para que, com conhecimento adequado das causas externas, possamos nos tornar conscientes de suas forças sobre nós e com isso nos livrarmos do poder delas sobre nós, obtendo, assim, a única e autêntica liberdade que podemos e devemos desejar.

Por isso, Marilena Chauí afirma:

A liberdade ética significa a parte humana como causa adequada e formal de suas ideias e ações, causa eficiente imanente de seu pensar e agir, tomando parte na atividade infinita da qual é parte – estamos diante da *pars singularis et imanens* (2011, p. 204).

Vemos, portanto, que para chegar a essa liberdade, é necessário o conhecimento adequado que se faz presente no terceiro gênero de conhecimento. Assim, mais uma vez, percebemos a teoria do conhecimento espinosana como estrutura básica para uma vida verdadeiramente ética e feliz.

⁶⁵ Cf. *E* III, 13 dem. e Cf. *E* IV, 7.

2.7- Entre o *Tratado da Reforma da Inteligência e a Ética*.

O trabalho interpretativo da obra de Espinosa permite-nos uma visão de conjunto das semelhanças e diferenças que matizam sua doutrina. O espinosismo aponta para uma leitura do real de forma imanente, em que a causa está no efeito e a origem no originado, isto é, a nervura do pensamento e da realidade que produz todas as ideias espinosanas.⁶⁶. Na imanência o homem é um modo determinado, ou seja, um “grau” de potência da potência absolutamente infinita de uma Substância que, sendo causa de si, existe necessariamente, age ou produz por causalidade imanente e é uma essência atuosa, isto é, sua essência é sua potência mesma. É o homem que se coloca no processo de conhecimento tanto no *Tratado da Reforma* quanto na *Ética*.

Segundo Chauí (1999, p. 88), uma importante semelhança entre o *Tratado da Reforma da Inteligência* e a *Ética* é essa imanência que leva Espinosa, no *Tratado da Reforma*, a referir-se ao intelecto humano como um ‘autômato espiritual’ (*automata spirituale*) e força nativa (*vis nativa*), para indicar a espontaneidade de nosso conhecimento no qual nossa mente age por si mesma, segundo a necessidade das conexões entre suas ideias. De forma semelhante, é a mesma imanência, que conhecendo a espontaneidade do atributo pensamento, do qual é um modo determinado, faz, na *Ética*, a mente se reconhecer como causa formal e eficiente de suas ideias. Para Chauí (1999, p. 88), portanto, é da imanência que decorre a diferença de natureza entre imagem e ideia no *Tratado da Reforma* e entre ideia imaginativa e ideia adequada⁶⁷.

Além disso, ambas as obras apresentam restrições à razão. Todavia, para Cristiano Rezende (2004, p. 69), o texto do *Tratado da Reforma da Inteligência* se destaca, nesse sentido, por ser, aquele que “mais precisa de elucidação tanto quanto aquele que melhor elucida”⁶⁸. Para além das diferenças de matiz, “a maior diferença de fundo costuma ser colocada no fato de que a *Ética* atribui à razão ideias adequadas, ao passo que o *Tratado*

66 CHAUI. M. *A nervura do real*. p. 83: “A imanência da causa no efeito ou da origem no originado, nervura do pensamento e da realidade, é a fibra onde se prendem e de onde se irradiam as ideias espinosanas, entrelaçadas numa estrutura dinâmica que desenha a articulação inédita entre o especulativo e o prático, ou entre teoria e práxis”

67 CHAUI. M. *A nervura do real*. pp. 88-90. A filósofa faz uma extensa análise sobre tais distinções, mas não é nosso objetivo aqui nos deter neste pormenor.

68 Cf. REZENDE, C. N. *Os perigos da razão*. p. 69.

da *Emenda* qualifica esse modo de percepção como inadequado” (REZENDE, 2004, p. 69).

Essa seria a principal ou talvez a única variação a configurar, nesse núcleo temático, de uma possível inconsistência do *Tratado da Reforma* – que já recebeu os anátemas de mal escrito, obscuro, juvenil, paradoxal, cartesiano e intrinsecamente fadado ao inacabamento⁶⁹ – mais uma aberração frente ao que se deveria considerar como o espinosismo autêntico e genuíno presente na *Ética*.

Entretanto, diz Rezende: “creio que essa tradicional dificuldade para integrar o *Tratado da Reforma* ao conjunto do pensamento de Espinosa seja um sintoma privilegiado para investigar, antes, a imagem do espinosismo que preside tal sentimento de incompatibilidade.” (2004, p. 70).

De fato, segundo Rezende (2004), quando se espera que, mais cedo ou mais tarde, a ideia principal de Espinosa se confesse como “unidade abstrata” que funda uma filosofia hostil ao movimento, à particularidade e à determinação na ordem da ontologia, e unilateral, rígida e abstrata na ordem do conhecimento, ou seja, uma filosofia restrita ao entendimento, não especulativa e distante da concretude, faz-se compreensível que o *Tratado*, ao valorizar o entendimento e sua verdadeira ciência justamente como conhecimento da particularidade concreta, e ao criticar a razão justamente por poder ficar pela esfera de um conhecimento abstrato e inadequado, revele-se dificilmente compatível com tal imagem do espinosismo.

Assim, na tentativa de defender o *Tratado da Reforma* a propósito da variação da inadequação do 3º modo de perceber, ou seja, do conhecimento racional, Rezende (2004) alega a ocorrência de uma equívocidade e afirma que:

no que toca a *inadequação* da razão, esse termo não possuiria no *Tratado* o mesmo sentido que veio a ter na *Ética*. Mas isso exige que se defina muito bem o sentido em que Espinosa, então, usa as qualificações *adequado/inadequado* na exposição que o *Tratado* faz da doutrina das maneiras de conhecer. (REZENDE, 2004, p. 70).

69 Como bem nota Moysés Floriano (2002), isso parece se dever, em boa parte, à supervalorização da advertência ao leitor, adicionada pelos editores quando da publicação da *Opera Posthuma*. In REZENDE, C. N. *Os perigos da razão*. p. 69.

Portanto, ele tenta demonstrar que, embora haja sim um uso diferenciado da noção de inadequação no *Tratado*, esse uso não trai o núcleo básico que o termo possui na *Ética*, sem que haja inconsistência, mas também sem que se omita a relevância filosófica dessa variação, relevância esta que fornece alguns subsídios para repensar a imagem histórica do espinosismo.⁷⁰

Assim, tanto na *Ética* quanto no *Tratado da Reforma da Inteligência*, Espinosa lança mão de um método para chegar ao conhecimento da totalidade da natureza expressa em *Deus sive natura*. Na *Ética*, ele parte dos atributos substanciais quaisquer, para chegar a Deus como Substância constituída por todos os atributos. No *Tratado da Reforma*, ele parte de uma ideia verdadeira qualquer, para chegar “o mais rápido possível” à ideia de Deus.

Com efeito, atingir Deus o mais depressa possível, e não imediatamente, faz parte do método espinosano tanto na *Ética* quanto no *Tratado da Reforma da Inteligência*. Todavia, na *Ética* Espinosa parte de Deus para conduzir o homem à beatitude, e no *Tratado* ele parte do homem para conduzi-lo a Deus e à beatitude. Como já mencionamos anteriormente, o método de Espinosa é construtivo, progressivo e procede da causa aos efeitos. Mas chegar à causa não significa atingi-la imediatamente, ao contrário, significa seguir “a ordem devida” das coisas. Contudo, podemos perceber que, tanto na *Ética* quanto no *Tratado da Reforma*, existe a necessidade de um mínimo de tempo para chegar ao Absoluto, não pode ser de maneira rápida e mágica.

No *Tratado da Reforma* Espinosa propõe ao homem partir de uma ideia verdadeira dada para chegar à ideia de Deus, de onde emanam todas as ideias. Assim, no *Tratado da Reforma* a ideia verdadeira qualquer é a de um ser geométrico, pois ela depende apenas do nosso pensamento. A partir daí, nós nos elevamos ao elemento genético de onde decorrem não só a propriedade de partida, mas todas as outras propriedades da razão suficiente do ser geométrico: o círculo, por exemplo. Assim, a união de linha e movimento na definição de círculo⁷¹ nos remete a Deus como potência de pensar superior à nossa.

70 Sobre este assunto vale à pena conferir a dissertação de mestrado de REZENDE, C. N. *Investigação sobre o Conceito de emendatio no Tractatus de Intellectus Emendatione de Espinosa*, 2002.

71 Cf. *TRI* § 95 – 96 p. 56- 57

Já na *Ética*, Espinosa propõe que o atributo, para chegar à substância que compreende todos os atributos, é captado em uma “noção comum”, e é a partir daí que chegamos à Substância única ou à ideia de Deus que compreende todos os atributos e de onde todas as coisas derivam.

Segundo Deleuze (2002, p. 121), a grande diferença entre o *Tratado da Reforma da Inteligência* e a *Ética* está no conceito das ideias como *noções comuns* desenvolvido na *Ética*. Para o filósofo francês, as noções comuns explicam as ambigüidades do conceito geométrico entendido como ideia abstrata ou ser de razão. Para ele, a noção comum liberta o modo geométrico das limitações que o afetavam e o forçavam a passar por abstrações.

Graças às noções comuns, o método geométrico torna-se adequado ao infinito, e aos seres reais ou físicos. Vemos então que existe uma grande diferença entre o *Tratado da correção do intelecto* e a *Ética*, enquanto o primeiro apóia-se sobre o conceito geométrico, ainda com todas as suas ambigüidades, o segundo apóia-se na noção comum destacada mais recentemente. (DELEUZE, 2002, p. 121)

Outra diferença, ainda segundo Deleuze (2002, p. 121), consiste no fato de que as noções comuns são ideias adequadas do segundo gênero de conhecimento na *Ética* e no *Tratado da Reforma* corresponde ao terceiro modo de percepção que é constituído por crenças corretas e conhecimento claro, mas não adequado, pois formam apenas inferências e deduções ainda abstratas. Para Deleuze, este segundo gênero de conhecimento da *Ética* exerce um papel fundamental nas diferenças entre a *Ética* e o *Tratado da Reforma*, pois explica como podemos chegar ao terceiro gênero de conhecimento, isto é, ao conhecimento adequado e verdadeiro das essências de forma clara, o que o *Tratado da Reforma* não consegue fazer.

Na *Ética*, ao contrário, a estrita adequação das noções comuns não garante apenas a consistência do segundo gênero, mas também a necessidade da passagem para o terceiro. Esse novo estatuto do segundo gênero desempenha um papel determinante em toda a *Ética*: é a mais considerável modificação com relação às obras precedentes. (DELEUZE, 2002, p. 121)

Em suma, segundo Deleuze (2002, p 124), as noções comuns são, de fato, o ponto central de toda a diferença entre o *Tratado da Reforma da Inteligência* e a *Ética*, pois elas explicam, do ponto de vista prático, a origem, a formação e a série dessas noções comuns, com as experiências correspondentes, porque tudo indica, então, que as noções comuns são ideias práticas relacionadas com nossa potência de agir. Por fim, como diz Deleuze: “As noções comuns são uma Arte, a arte da própria *Ética*: organizar os bons encontros, compor relacionamentos vivenciados, formar potências, experimentar” (2002, p. 124).

3- CONHECIMENTO E AFETIVIDADE

3.1- A razão e os afetos.

A História do pensamento ocidental revela que o homem, ao longo dos anos, valorizou em demasia o pensamento lógico-racional em detrimento da força dos afetos no processo epistemológico. Talvez um dos erros da posição socrático-platônica fosse o de depositar a força do conhecimento verdadeiro apenas no que ele tem de lógico e racional, desconsiderando a sua carga *afetiva*. Assim, se ele é fraco e não vence um desejo, é porque não é verdadeiro, tratando-se apenas de mera crença.⁷²

Lívio Teixeira (2001, p. 94), nesse sentido, considera, em seus estudos sobre as paixões, que tudo o que a psicologia moderna estuda “sobre *afetividade*”, Espinosa encontra a origem em algum tipo de conhecimento. Diz ele:

Os diversos modos de conhecimento, os três modos de percepção acima estudados, são as *causas próximas* de *todos* os afetos. Não se pode conceber a alma impelida a nenhum movimento afetivo, a nenhum modo de *querer*, a não ser em consequência do conhecimento de alguma coisa. (TEIXEIRA, 2001. p. 94)

Por isso, Teixeira (2001) sugere que analisemos a *Ética* para compreendermos com maior clareza por que e em que sentido o problema dos afetos é um problema de conhecimento. Para tanto, é necessário determo-nos nas definições da Parte III da obra, pois nelas encontraremos elementos essenciais que nos permitirão observar a possível relação entre razão e afetividade. Vejamos o que diz Espinosa na definição 3:

Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções. Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão. (*E III*, 3)

Depreende-se dessa definição que os afetos pertencem tanto ao corpo quanto à alma, ou seja, tanto às afecções que alteram a potência de agir do corpo, quanto às ideias

⁷² Cf. DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. pp. 33-35.

destas afecções que alteram a potência de agir da alma, isto é, sua potência de pensar são afetos. Por isso, de acordo com essa definição, é possível perceber que Espinosa revela ser um afeto uma afecção que pode variar de forma positiva ou negativa a potência de agir do sujeito. Quando a variação da potência de agir é positiva, isto é, quando aumenta a potência de agir, ela é chamada de alegria; por outro lado, quando diminui a potência de agir, ou seja, quando é negativa, ela é chamada de tristeza. Por esta razão, podemos perceber que os afetos, para Espinosa, não são resultado de uma comparação intelectual entre o estado inicial ou final deste afeto, mas é resultado de uma experiência vivida de uma transição, ou seja, do aumento ou diminuição de nossa vitalidade.⁷³

Podemos observar também que esta definição fala dos afetos ativos e passivos, revelando que a vida afetiva não se esgota na vida passional. Não obstante, para explicar melhor esta ideia dos afetos passivos e ativos, Espinosa falará mais adiante na proposição 3 da Parte III que: “as ações da mente provêm exclusivamente das ideias adequadas, enquanto as paixões dependem exclusivamente das ideias inadequadas”. Por isso, quando a mente produz ideias, ela pode seguir dois caminhos distintos: um determinado externamente pela relação com os corpos exteriores e no qual as ideias produzidas – isto é, os próprios afetos passivos – são ideias inadequadas porque somos apenas causa parcial delas; outro, internamente determinado pela força própria da mente, e no qual, portanto, as ideias produzidas são adequadas. Este último é propriamente a produção de *ideias* da mente.

Na *Ética*, sobretudo, Espinosa afirma que uma *ideia* é um “*conceito* da mente, que a mente forma por ser coisa pensante” (*E II*, def. 3). Esta ideia é produzida pela mente *enquanto ideia do corpo*, e não *porque ideia do que se passa no corpo* – pois isso seria um afeto do ânimo, ou seja, uma expressão psíquica do que se passa no corpo. Portanto, na ordem do intelecto, as ideias seguem-se na mente segundo a ordem própria da mente enquanto coisa pensante.

Segundo Paula (2009, p. 221-222), a ordem dessas ideias é tão necessária quanto as ideias inadequadas e confusas (*E III*, 36), mas elas não dependem, ao contrário destas últimas, dos encontros fortuitos dos corpos: seguem uma ordem necessária que é

73 Cf. GLEIZER, M. A. *Espinosa e a afetividade humana*, p. 36.

intrínseca à própria mente. Quando a mente segue uma tal ordem, ela produz autonomamente suas ideias, isto é, ela é causa adequada das ideias, porque a produção desta depende só da mente: ela é portanto produção de ideias adequadas.

Nesse sentido, de acordo com Espinosa, uma ideia adequada é aquela que, “enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações extrínsecas de uma ideia verdadeira” (*E II*, def. 4). Ou seja, a ideia verdadeira não é verdadeira porque corresponde ao objeto fora dela (o que é apenas uma denominação ou propriedade *extrínseca* da ideia verdadeira), mas porque traz em si mesma o signo de sua verdade. Uma ideia é, portanto, em si mesma, uma força de produção de verdades, isto é, de ideias adequadas.

Assim, causa adequada produzindo ideias adequadas e causa inadequada produzindo ideias inadequadas ou atividade e passividade são resultados da interação de corpos, do encontro dos corpos e das afecções e dos efeitos que eles produzem. Por isso, são chamados de afetos quando variam nossa potência de atuar no mundo. São ativos se as causas forem explicadas por nossa própria natureza, e são passivos se forem explicados por causas exteriores.

Segundo Gleizer (2005, p. 38), Espinosa demonstrará que a alma passiva é aquela que produz efeitos inadequados por meio de ideias inadequadas, e a alma ativa é a que produz efeitos adequados de ideias adequadas. Em outras palavras, Espinosa demonstrará que a passividade mental – tanto cognitiva quanto afetiva – dependerá de ideias da imaginação; por sua vez, a atividade mental estará ligada às ideias do intelecto.

Com efeito, Espinosa propõe uma outra definição de afeto que se encontra na *Definição geral de afetos* no final da Parte III da *Ética*. Vejamos:

Afeto, que se diz paixão [*pathema*] do ânimo, é a ideia confusa pela qual a Mente afirma de seu Corpo ou de alguma de suas partes uma força de existir maior ou menor do que antes; ideia que, dada, a Mente é determinada a pensar uma coisa antes que a outra (*E III*, *AD Def. Geral dos Afetos*).

Assim, pela proposição 3 da Parte III, ficamos sabendo que “as paixões dependem apenas das ideias inadequadas” e por esta definição geral, agora, percebemos que as paixões envolvem ideias do que se passa em nosso corpo. Nesta definição geral

constatamos, também, uma restrição de análise espinosana aos afetos passivos (paixões) somente ao aspecto mental. Todavia, tal restrição não pretende negar o aspecto afetivo do corpo, o que seria, deverasmente, contraditório no tocante ao conjunto da obra de Espinosa⁷⁴. A estratégia de explicar os afetos por meio da perspectiva mental revela as intenções de Espinosa de elaborar um projeto ético de encontro autêntico e libertador com a beatitude, uma vez que a reforma da mente, da inteligência, é o caminho que pode conduzir o homem a este encontro.

Por isso, segundo Gleizer (2005, p. 38), pensar a relação entre razão e afetividade não é um absurdo de acordo com a teoria espinosana, pois, segundo o filósofo, a razão é dotada de afetividade, uma vez que os afetos ativos são provenientes de ideias adequadas, isto é, são provenientes do exercício adequado (reforma do intelecto) de nossa potência intelectual.

Destarte, a resolução do problema dos afetos é essencialmente um problema de conhecimento, já que o afeto é uma *ideia* do que se passa no corpo. Por esta razão, os elementos da teoria espinosana do conhecimento e dos afetos que evocamos acima ajudam a compreender, porém, que não importa tanto se o conhecimento é verdadeiro (racional) ou se é mera crença (imaginação, paixão); o que de fato importa é o grau de afetividade com que conhecimentos certos ou crenças corretas nos afetam.

Ocorre, entretanto, que todo afeto é uma forma de conhecimento e que todo conhecimento é afetivo. Todo problema reside então na qualidade afetiva de nossas ideias. Pois se de fato todo conhecimento é afetivo, ele não o é sempre num mesmo sentido.

O homem produz, como já sabemos, conhecimentos-afetos que podem ser *passivos* ou *ativos*. O conhecimento *passivo*, enquanto ideia ou percepção do que ocorre no corpo a partir de suas relações com as coisas exteriores, é uma operação cognitiva da mente que Espinosa chama de *imaginação*. Ora, nesta, o encadeamento das percepções depende primeiramente das relações com os objetos exteriores, sobre os quais temos pouco ou nenhum controle. Assim, nessas relações, o aumento ou a diminuição de nossa potência de agir e pensar – isto é, nossa alegria ou tristeza (*E III, AD 2 e 3*) – encontram-

74 Cf. GLEIZER, M. A. *Espinosa e a afetividade humana*, p. 34.

se determinados antes de tudo pelo acaso dos bons ou maus encontros entre o nosso corpo e os corpos exteriores⁷⁵.

É por isso que o conhecimento imaginativo é *passivo*, depende do mundo exterior, e *afetivo*, isto é, realiza-se enquanto alegria ou tristeza. Tais conhecimentos-afetos não se baseiam em um puro conteúdo lógico do saber, acompanhado ou não de um desejo, e mediado ou não pela faculdade da vontade.

Numa perspectiva espinosana, portanto, o problema dos afetos não é uma falha cognitiva do ato de conhecimento e não é fraqueza da vontade, numa situação de escolha entre possíveis contrários⁷⁶. Ele remete à presença do desejo como essência, responsável pelo desencadeamento da ação⁷⁷. Para Espinosa: “O desejo é a própria essência do homem (pela def. 1 dos afetos), isto é (pela prop. 7 da P. 3), o esforço pelo qual o homem se esforça por perseverar em seu ser” (*E IV 18, dem.*).

Em concordância com esta posição, é possível dizer que o conhecimento intelectual, num processo de interação com as paixões, só possui a força para moderá-las, porque tem a mesma raiz que elas, a saber, o desejo. Assim, o desejo racional, como todo desejo, é um esforço para fazer o que serve à nossa conservação a partir de ideias dadas, que, no caso, são ideias adequadas e, portanto, verdadeiras. Em outras palavras, na busca racional do que é verdadeiramente útil, o homem compreende o que deseja e deseja porque compreende, de modo que seu esforço para perseverar no seu ser é muito mais eficaz.

Por isso, Marilena Chauí (2011, p. 246) dirá que na passagem de uma vida de

75 Escreve Espinosa na passagem do prefácio à Parte IV da *Ética*, p.155: “o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior”.

76 Podemos perceber aqui que Espinosa se posiciona de maneira diferente da perspectiva aristotélica sobre o problema da *acrasia*, que na *Ética a Nicômaco* significa *fraqueza da vontade* ou *incontinência*. *Acrasia* pode ser traduzido também por “fraqueza da vontade” ou “fraqueza moral”; tudo se passa como se – *segundo um ponto de vista aristotélico* – o acrático não fosse moralmente forte o suficiente para se conter. Sobre este assunto sugiro a leitura do artigo: PAULA, M. F. *Saber, ação e afeto: o problema da acrasia em Aristóteles e Espinosa*. Cadernos Espinosanos: estudos sobre o século XVII. São Paulo, N. XVI, jan-jun de 2007, p. 61-87 – Disponível em: [HTTP://www.fflch.usp.br/df/espinosanos/16.html](http://www.fflch.usp.br/df/espinosanos/16.html). Acesso em: 19 agosto de 2010.

77 Neste ponto, a “teoria da ação” espinosana está de acordo com a aristotélica. Espinosa afasta-se de Aristóteles, contudo, quando este concebe situações em que a ação pode ser determinada pela decisão do sujeito, para além da presença ou não de um desejo.

servidão, em que o homem encontra-se sob o poder da fortuna, para uma vida de liberdade racional sob o domínio da potência da virtude, pois “conhecer é a virtude suprema da mente” encontrar-se-á o ponto de apoio no desejo e não na razão. Assim, mostrar que os afetos são naturais fará o homem perceber que eles possuem causas naturais determinadas numa ordem natural da fortuna e não em universalidades necessárias abstratas. Por isso, Espinosa vai dizer: “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto” (*E IV*, 14). Por essa proposição, fica demonstrado que a razão é fraca diante dos afetos.

De acordo com esta perspectiva, Chauí nos coloca o seguinte:

Demonstrada a fraqueza da razão diante dos afetos, a ela só restará tornar-se um afeto também para realizar a travessia da servidão. E esse afeto será o desejo. Travessia difícil, pois a razão precisa encontrar na própria paixão e na servidão o instrumento de um sujeito *alterius jûris*, o sujeito *sui jûris*, *auctor*/agente de suas ações (2011, p. 246).

Segundo a filósofa, o ponto de conexão entre razão e desejo encontra-se na definição 8 da Parte IV, na qual Espinosa fará as relações entre razão e virtude e entre desejo e virtude. Vejamos o que diz tal definição:

Por virtude e potência compreendo a mesma coisa, isto é (pela prop. 7 da P. 3), 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 (*E IV*, def. 8)

Assim, quando o homem torna-se causa adequada de suas ações e ideias, a virtude e a potência são a mesma coisa. Para Espinosa, de acordo com o escólio da proposição 40 da Parte II, a razão é essência da mente, por isso ela é o *conatus* intelectual quando o esforço de conhecimento se explica exclusivamente pela potência da mente. Desse modo, segundo Chauí (2011, p. 247), tal esforço que a mente faz em usar a razão continuamente para permanecer na existência compreendendo a si mesma, seu corpo e os corpos exteriores consiste no fundamento de virtude, pois usa apenas o esforço de sua necessidade interna: “A razão é, pois, a virtude ou potência da mente, ato de compreensão

atual que tem seu fim em si mesmo” (CHAUÍ, 2011, p. 247).

Não obstante, no que se refere ao desejo, de acordo com Chauí (2011), é possível dizer que ele é a própria essência do homem ao ser determinado a agir por uma afecção que nele se encontra; por isso ele pode ser passivo se a afecção for causada por uma força externa, e pode ser ativo se a afecção for de causa interna. Com efeito, é a razão que oferece ao desejo as causas internas sobre o que desejar. Por isso, nos dirá Chauí:

Assim, a razão precisa do desejo para penetrar na vida afetiva – pois só um afeto mais forte e contrário pode destruir um outro afeto – e o desejo precisa da razão para tornar-se virtude da mente, igualando a potência afetiva e a potência intelectual, de sorte que a essência do homem possa ser definida como idêntica a sua potência, seja esta o desejo ou o conhecimento (CHAUÍ, M. 2011, p. 247).

Destarte, a razão oferece uma profunda compreensão da natureza humana para que o desejo saia de sua passividade e servidão perante a fortuna. Compreendendo a natureza humana por si mesma como noção comum, o desejo encontra também em si mesmo a força para não se deixar levar pela fortuna.

Com efeito, para que a potência intelectual possa se desenvolver e tornar-se afetivamente eficaz, é necessário que as condições exteriores sejam favoráveis. Por isso, a geometria da Parte IV da *Ética* fará uma análise do que é útil ou prejudicial nas paixões, observando sua real força. Dessa análise resulta que as paixões alegres, por nascerem da compatibilidade das causas exteriores e nós, aumentam nossa potência de agir e pensar e, por isso, desenvolve a razão. De acordo com a Parte IV, ao analisar uma paixão em seu interior, o homem descobre que a ignorância é um afeto de tristeza e o conhecimento um afeto de alegria.

Para Gleizer: “As paixões alegres são diretamente úteis ao desenvolvimento da potência da razão. As paixões tristes, ao contrário, por resultarem de nosso desacordo com o meio, inibem esse desenvolvimento, sendo, portanto, diretamente prejudiciais” (2005, p. 53).

Desse modo, o problema se configura a partir da posição do agente numa dada situação afetiva: não se trata de pôr ou não em prática um certo conhecimento (isso sempre fazemos, posto que estamos sempre no exercício de nosso *conatus* e de nosso desejo), mas de ser ou não levado pelas ideias das afecções exteriores, isto é, pelos afetos

passivos, caso no qual não nos conduzimos, mas somos conduzidos pelo poder do acaso.

Mas algo muito diferente ocorre no caso do *conhecimento ativo*. Um conhecimento é *ativo* quando ele é produzido pela só potência do *intelecto*, sendo este, assim, causa adequada (isto é, não parcial) da ideia produzida (*E III*, def. 1 e 2). Com isso, a mente pode encadear, por si mesma, novas ideias. Ela entra num processo de produção causal adequada de ideias, que depende de sua própria potência. Esse aumento da potência de pensar da mente é uma alegria, ou melhor, uma *alegria ativa*. E o convite para o encontro com esse tipo de sentimento fora feito por Espinosa no prólogo do *Tratado da Reforma do Intelecto* a todos aqueles que querem reformar sua inteligência para ter uma vida verdadeiramente livre.

Portanto, na teoria do conhecimento de Espinosa, quando o ato de pensar sobre os bens que envolvem tristeza é ele mesmo percebido como afeto mais forte e contrário à própria situação de contrariedade afetiva, é porque a *potência interna de pensar* é percebida como um tal afeto; e é somente nessa medida – não pelo livre arbítrio de uma vontade absoluta – que ela pode vencer os afetos contrários à nossa essência. Trata-se aí de um primeiro momento do gozo da razão como afeto de alegria, experiência do pensamento que é também a entrada definitiva do homem que reflete e medita no universo da filosofia.

Em suma, podemos dizer que a passagem da Parte IV para a Parte V da *Ética*, em consonância com o que foi exposto acima, consiste na relação entre o conhecimento do segundo gênero (razão) com o conhecimento do terceiro gênero (intuição), pois quando a razão mostra o lugar do homem na ordem universal, sob o processo do terceiro gênero de conhecimento, ela nos conduz à liberdade e ao amor intelectual de Deus. Assim, na medida em que a razão se desenvolve, nosso conhecimento das propriedades comuns das coisas torna-nos capazes de organizar nossas relações com o mundo, incentivando o domínio das paixões alegres sobre as tristes. Nisso está um dos grandes desafios éticos proposto por Espinosa, a saber, determinar as condições em que os afetos ativos podem tornar-se mais fortes do que as paixões. Tais condições analisaremos no próximo tópico.

3.2- O conhecimento dos afetos: a transformação dos afetos passivos em ativos.

Segundo Sévérac (2009, p. 17), a filosofia de Espinosa no tocante à afetividade humana tenta analisá-la como um produto do conhecimento racional e, sobretudo, é uma filosofia que defende uma ética que investigue os afetos que libertem, efetivamente, o homem de qualquer obediência moral cega. Ademais, é um projeto de uma ética que visa propor um conhecimento afetivo que torne o homem feliz e livre.

Assim, os afetos humanos, de acordo com o prefácio da *E III*, são aqueles que necessariamente precisam ser conhecidos, pois são eles que explicam o comportamento dos homens no dia a dia. Por isso, para Sévérac (2009, p. 17), o percurso ético é necessariamente um percurso do conhecimento que busca transformar a afetividade humana no suporte autêntico de uma vida verdadeira e feliz. Para chegar a essa condição é fundamental, em concordância com a Parte V, desenvolver a potência do intelecto humano como uma potência afetiva, pois o que salvará o homem não é apenas o conhecimento do que nos livrará dos maus afetos, mas, sobretudo, é o conhecimento de uma afetividade que nos permitirá gozar da suprema felicidade.⁷⁸

Por isso, a proposição V 1 nos permitirá começar a compreender qual é, enfim, o poder que a mente pode ter frente aos afetos, a saber:

É exatamente da mesma maneira que se ordenam e se concatenam os pensamentos e as ideias das coisas na mente que também se ordenam e se concatenam às afecções do corpo, ou seja, às imagens das coisas no corpo (*E V*, 1).

Tal proposição relata a passagem da passividade à atividade, das tristezas às alegrias objetivando a suprema beatitude. A proposição revela ainda que o homem sai de uma situação de submissão da força das coisas externas para uma situação em que ele é capaz de reordenar internamente sua vida afetiva. Segundo Paula (2009, p. 258), na primeira situação, as ideias na mente seguem a ordem das afecções do corpo, como o demonstraram as proposições 17 e 18 da Parte II da *Ética*, ao deduzirem,

⁷⁸ Cf. SÉVÉRAC. P. *Conhecimento e afetividade em Spinoza*, p. 18.

respectivamente, a imaginação e a memória humana.⁷⁹ De acordo com esta primeira situação, as ideias se ordenam conforme as afecções dos corpos: é ordem própria da imaginação e da memória, marcas registradas da vida passional.

Já na proposição V,1, é possível perceber que as afecções do corpo ou imagens das coisas no corpo seguem uma ordem inversa, ou seja, seguem a ordem do pensamento e das ideias na mente; assim como “se ordenam e se concatenam o pensamento e as ideias das coisas na mente”, as afecções do corpo vão seguir também essa ordem à risca. Portanto, podemos dizer, junto com Espinosa, que a ordem das ideias na mente segue a ordem das afecções corporais; e, por outro lado, a ordem das afecções corporais segue a ordem dos pensamentos e ideias das coisas na mente.⁸⁰

Fica claro, assim, que os afetos, quando estão sob o domínio das paixões, são produzidos, sobretudo, por causas e forças externas, de modo que somos causas parciais deles, isto é, causas inadequadas, e, portanto, padecemos. Por conseguinte, nossas ideias são ideias imaginativas, produzidas segundo a ordem das afecções do corpo.

Todavia, na busca da suprema Beatitude, isto é, da verdadeira Felicidade, segundo a concepção de Espinosa, é possível dizer, por essa proposição V, 1, que os afetos são produzidos em nós e por nós, numa produção mental autônoma, de maneira que somos a causa completa deles, isto é, causa adequada, e portanto agimos. Assim, nossas ideias são adequadas, pois são produzidas segundo a ordem do intelecto.

Como já dissemos outrora, quando estamos sob o domínio das paixões, das causas externas, a ordem de produção das ideias segue a ordem comum da Natureza, ordem dos encontros fortuitos entre os corpos. Agora, quando somos causa imanente e adequada de nossos afetos, a ordem de produção das ideias segue a ordem necessária da Natureza, porque ela é a “ordem pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras”, como escreve Espinosa (*E II*, 18 esc.). A ordem do intelecto, portanto, é capaz de reproduzir a ordem mesma da Natureza tal como ela é, e é por isso que a razão conhece

79 Cf. *E II*, 18. Para explicitar esta ideia Espinosa no escólio desta proposição utiliza-se de exemplos, a saber: “...um soldado, por exemplo, ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia, passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra etc. Já um agricultor passará do pensamento do cavalo para o pensamento do arado, do campo etc.”

80 Cf. *E II*, 7.

as coisas como elas são.⁸¹

Portanto, a proposição V, 1, deixa claro que na ordem do intelecto os afetos que produzimos são adequados, porque se explicam apenas por nossa natureza, isto é, pela atividade autônoma de nossa mente. Assim, contemplar a Beatitude, ou seja, chegar à Felicidade é conseguir produzir internamente os afetos, pois a partir da própria atividade de produção mental estabelecer-se-á outra relação com a exterioridade.

Na proposição V, 2, Espinosa diz:

Se separarmos uma emoção do ânimo, ou seja, um afeto, do pensamento de uma causa exterior, e a ligamos a outros pensamentos, então o amor ou ódio para com a causa exterior, bem como as flutuações do ânimo, que provém desses afetos, serão destruídos (*E V, 2*).

Para ele, é preciso conectar o afeto às causas internas de nossos outros pensamentos. Por “outros pensamentos” Espinosa compreende a ideia da causa exterior conectada a outras causas em que a mente adota como princípio e fundamento de ação. Assim, o afeto de amor ou ódio desaparece no momento em que se torna inteligível para nós, ou seja, no momento em que conhecemos a sua causa.

A proposição V, 3, faz-nos a gente refletir que o afeto é um problema de conhecimento, quando ele passa de uma paixão a uma ideia clara e distinta. Vejamos: “Um afeto que é uma paixão deixa de ser uma paixão assim que formamos dele uma ideia clara e distinta.” (*E V, 3*) Ademais, para Espinosa, o próprio afeto passivo; é uma ideia confusa⁸², por isso, ele deixa de ser uma paixão no momento em que formamos dele uma ideia clara e distinta, pois não há distinção real, mas apenas de razão, entre o afeto e esta ideia clara e distinta que dele formamos. O afeto passivo, enquanto ideia, é transformado ele mesmo numa outra ideia, isto é, uma ideia que era confusa torna-se clara e distinta.

A proposição V, 4, a saber: “Não há nenhuma afecção do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto”, revela que tudo o que acontece no

81 Veja o tópico anterior *Razão e afetos*

82 Isto pela Definição Geral dos Afetos, oferecida ao final do Apêndice da *E III*: “O afeto que é dito paixão da alma é uma ideia confusa, pela qual a mente afirma de seu corpo, ou de algumas de suas partes, uma força de existir maior ou menor do que antes, ideia que, dada, a própria mente é determinada a pensar isto mais do que aquilo”.

corpo a mente pode formar um conceito claro e distinto baseada na observação de alguns princípios comuns entre os corpos tais como o movimento e o repouso. Por isso, de acordo com Paula (2009, p. 262):

a mente é ideia de um corpo que compartilha com todos os outros certas coisas comuns pelas quais eles convêm entre si; e formando ideias desses elementos comuns, a mente pode conhecer adequadamente as afecções do seu corpo precisamente porque tais afecções se passam num corpo que compartilha com todos os outros certos elementos comuns, como o movimento e o repouso.

Com efeito, Espinosa afirmará no escólio de V, 4 o seguinte:

Devemos, pois, nos dedicar, sobretudo, à tarefa de conhecer, tanto quanto possível, clara e distintamente, cada afeto, para que a mente seja, assim, determinada, em virtude do afeto, a pensar aquelas coisas que percebe clara e distintamente e nas quais encontra (plena) satisfação. E para que, enfim, o próprio afeto se desvincule do pensamento da causa exterior e se vincule a pensamentos verdadeiros (*E V, 4, esc.*)

Fica claro, portanto, que para ele o conhecimento de uma paixão faz com que ela deixe de ser uma paixão, esse conhecimento pode efetivamente conduzir o homem à autêntica vida ética. Assim, de acordo com Espinosa, pela proposição IV, 61, “o desejo que se origina da razão não pode ser excessivo”, pois ele surge da ação e é essência do homem e, por isso, o conduz a agir de maneira adequada o que convém à sua própria natureza.

Nesse sentido, para Paula (2009), o conhecimento de si mesmo enquanto conhecimento adequado dos próprios afetos resulta, portanto, numa atitude de contentamento ou satisfação, e isso pode regular adequadamente o desejo. Por conseguinte, é possível dizer que o conhecimento adequado é da ordem do necessário, porque conhece as coisas tais como elas são, e não há nenhuma expressão da contingência nesse sentido. Ademais, um afeto que é uma ideia confusa pode ser transformado numa ideia clara e distinta e deixar de ser afeto passivo quando pela ação do pensamento reformado for compreendido na ordem necessária das ideias, isto é, quando for conhecido por suas verdadeiras causas. Por isso, dirá Paula (2009, p. 263): “Conhecer um afeto pela causa é compreender a necessidade de sua própria existência:

tendo sido dada tal causa, ele necessariamente foi produzido. Ordem das causas, ordem das ideias.”.

Portanto, podemos inferir que Espinosa, até aqui, está fundamentando suas teses na necessidade ontológica das coisas e das próprias paixões. Para ele, as coisas e as paixões seguem uma estrutura que pode ser conhecida pelo intelecto, que tem o poder de transformar paixões (ideias confusas) em ações (ideias adequadas). Logo, podemos dizer que a razão pode transformar ideias confusas em ideias claras e distintas, ou seja, afetos passivos em afetos ativos. Esses afetos resultantes da atividade racional, afirma Espinosa na proposição V, 7, são mais potentes, pois um afeto derivado da razão pode durar mais que uma paixão (quando esta não sofre ação de causas exteriores) porque deriva do conhecimento racional de propriedades comuns das coisas na realidade.

Em síntese, é possível dizer que os afetos ativos tornam-se mais fortes que as paixões quando somos capazes de exercer o poder racional frente às manifestações afetivas, pois quanto mais exercemos a razão no conhecimento dos nossos afetos, mais tendemos a não padecer dos afetos passivos, não só porque os afetos da razão são mais potentes do que eles, mas porque, sobretudo, a contrariedade afetiva tende a desaparecer perante o uso mesmo da razão. Por isso, vale ressaltar que, quanto mais usamos a razão no conhecimento dos próprios afetos, mais temos o poder de usá-la. Quanto mais compreendemos os afetos, maior é a nossa potência de compreender, isto é, sofremos bem menos a força deles em nós.

De acordo com Paula (2009), portanto, sermos capazes de conhecer os próprios afetos “segundo a ordem própria do intelecto” é sermos capazes de conhecê-los por suas causas, ou seja, sermos capazes de compreendê-los segundo a ordem causal necessária da Natureza.

Por isso Espinosa afirma na proposição V, 14, que a “mente pode fazer com que todas as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, estejam referidas à ideia de Deus”. A ideia de Deus, de acordo com a proposição 3 da Parte II, é o intelecto infinito de Deus, modo infinito imediato do atributo pensamento, ideia que, em Deus, “é dada necessariamente”, modo infinito que o atributo pensamento produz imediatamente e que é a ideia tanto da essência de Deus “quanto de tudo que dela segue necessariamente”.

Assim, o empenho em conhecer os próprios afetos como resultante de uma ação da mente, numa ordem causal necessária, leva à ideia de Deus ou intelecto infinito como causa das ideias de todas as afecções. Em outras palavras, Deus como atributo do pensamento constitui essa mesma ordem causal necessária de ideias na qual a mente se manifesta. O conhecimento da necessidade dos afetos, portanto, resulta no conhecimento de Deus como causa necessária que fundamenta as afecções dos corpos e as ideias dessas afecções, isto é, os afetos. Contudo, para entendermos melhor esta ideia será necessário refletirmos, no próximo tópico, sobre a teoria espinosana do *Amor Intelectual de Deus*, que nos fará compreender o real objetivo do projeto ético de Espinosa, o qual visa apresentar uma conduta ética do homem que transforme os afetos passivos em afetos ativos, almejando atingir a suprema beatitude.

3.3- O conhecimento intuitivo e o *Amor Intelectual de Deus*.

Espinosa, ao refletir sobre a ciência intuitiva, atenta para a transformação da maneira de pensar do ser humano cuidando para que ela não seja uma abstração separada da realidade, mas sim que seja uma compreensão tanto afetiva quanto intelectual do próprio ser humano e do mundo que o rodeia.

Por isso, na Parte V a proposição 15, enuncia que: “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”. Neste contexto, Espinosa trabalha o campo do conhecimento de si e dos próprios afetos, a alegria que deriva desse conhecimento claro e distinto de si próprio e dos afetos de que vem acompanhada da ideia de Deus como causa, não só pela proposição V, 14, mas por tudo o que o *De Deo* (Parte I) demonstrou (do que a proposição I, 15 é evidentemente só um exemplo). Portanto, dada a definição do amor (*AD*, 6), amamos a Deus enquanto nos compreendemos e a nossos afetos, e tanto mais quanto mais nos compreendemos. Em suma: a compreensão de nós mesmos, isto é, de nossos afetos, que é em si mesma um fortalecimento da mente frente às paixões, engendra um afeto de alegria que vem acompanhado da ideia de Deus ou intelecto infinito como causa; logo, amamos a Deus na medida mesma em que nos compreendemos e tanto mais quanto mais nossa mente é fortalecida, enquanto afeto de alegria, frente às paixões. Trata-se, assim, de um amor *intelectual* de Deus, isto é, de uma

alegria que nasce da compreensão intelectual de si mesmo, que vem acompanhada da ideia de Deus como sua causa.

Segundo Espinosa, do *conhecimento do terceiro gênero* (ou ciência intuitiva) nasce o maior contentamento da mente que pode existir (*E V*, 27), pois o amor por uma coisa imutável e eterna – Deus - nasce do conhecimento do terceiro gênero, e é, portanto, um amor *intelectual* de Deus.

Assim, da ciência intuitiva deriva um conhecimento de nós mesmos como efeitos necessários da essência e potência do Ser absolutamente infinito, pois nesse tipo de conhecimento dá-se a “visão” de nós mesmos como essência singular que é uma parte da potência e essência desse Ser. Portanto, como algo que é a própria ação da Substância em uma de suas infinitas determinações finitas. Compreendemos, através dele, que nós somos uma coisa singular que é efeito imanente da potência infinita de Deus em uma de suas infinitas determinações e, ao mesmo tempo, que somos ação causal finita e necessária de outras coisas. No movimento necessário de autoprodução causal de Deus, somos determinados a existir e produzir a existência de novas coisas cuja essência, como a nossa, é parte da potência infinita de existir de Deus.

Este conhecimento, enquanto ciência intuitiva ou intuição racional, faz compreender nossa união mais íntima e necessária com a Natureza inteira ou Deus: compreendemo-nos como movimento finito intrínseco a um movimento infinito, potência finita intrínseca à infinita potência de Deus, ou como essência singular cuja força para existir é uma determinação intrínseca à essência de Deus como existência necessária; compreendemo-nos, enfim, como existências necessárias nós mesmos, não porém porque a necessidade de nossa existência esteja envolvida em nossa essência – neste caso seríamos Deus –, mas porque ela se insere no próprio movimento de autoprodução necessária de Deus.

E, assim, a ciência intuitiva permite conceber nossa própria eternidade: somos eternos, não por nossa essência, mas pela Causa de nossa essência e existência, Causa que atravessa, constituindo-as por dentro, a essência e existência de todas as coisas, as quais formam redes causais ou ordem e conexão de causas nas quais nós somos um dos infinitos efeitos-causas.

Se, então, como vimos, o conhecimento de si mesmo, isto é, dos próprios afetos, enquanto se mostra como o melhor meio de resolver os problemas derivados da afetividade passiva (*E V*, 4 esc.) é já em si um amor intelectual, posto que este conhecimento é uma ação da mente e dessa ação deriva uma alegria ativa acompanhada da ideia da potência da própria mente como causa formal, agora, porém, o conhecimento de si mesmo realizado pela ciência intuitiva compreende que a ação da mente é necessariamente uma ação certa e determinada da própria ação eterna (necessária) de Deus, ou seja, compreende que, embora ela seja a causa formal de suas ideias (*E V*, 31), todo o seu *esforço* de compreensão tem a essência e a potência divinas como suas causas formais imanentes.

Dessa compreensão intuitiva de si deriva uma alegria, e portanto do terceiro gênero de conhecimento nasce um *amor intelectual de Deus*, porque alegria derivada do trabalho de autoconhecimento ou conhecimento dos próprios afetos concomitante à ideia de Deus ou intelecto infinito como sua causa. Espinosa deduz tudo isso na proposição 32 do *De Libertate*, com sua demonstração e seu corolário: “Nós nos deleitamos com o que quer que inteligimos pelo terceiro gênero de conhecimento, e isso certamente acompanhado da ideia de Deus como causa” (*E V*, 32). A demonstração é clara: uma vez que da ciência intuitiva “nasce o maior contentamento da mente que pode existir” (pela proposição V,27, citada mais acima), dela se origina uma alegria concomitante à ideia de si como causa, mas, da mesma maneira e “consequentemente”, (pela proposição V,30) da ideia de Deus como causa. Assim, deduz o corolário:

Do terceiro gênero de conhecimento origina-se necessariamente o amor intelectual de Deus. Pois desse gênero de conhecimento (pela prop. precedente) origina-se uma alegria concomitante à ideia de Deus como causa, isto é (pela def. 6 dos afetos) o amor de Deus, não enquanto o imaginamos como presente (pela prop. 29 desta Parte), mas enquanto inteligimos que Deus é eterno, e isto é o que chamo de amor intelectual de Deus (*E V*, 32 cor.)

Esse amor intelectual de Deus, derivando do conhecimento intuitivo, e portanto tendo a mente, enquanto coisa eterna, como sua causa formal, é, frisemos, antes de tudo, *intelectual*. Eis por que Espinosa afirma que o “amor de Deus” não nasce do conhecimento intuitivo enquanto *imaginamos* Deus “como presente”, mas sim “enquanto

inteligimos que Deus é eterno”. Mas o amor intelectual de Deus é também *amor*, porque alegria imediata ou concomitante à ideia de si e à ideia de Deus como sua causa. Por isso é fundamental enfatizar o *sentir* da mente, o caráter afetivo da experiência que ela tem enquanto *age*, isto é, compreende ou entende. Com efeito, é possível perceber a inserção de nossa mente e nosso corpo no infinito e a compreensão de nossa união imediata à Natureza inteira.

Espinosa afirma que o terceiro gênero de conhecimento tem a mente como sua causa formal na medida em que a própria mente é eterna, isto é, modo intrínseco do intelecto infinito, uma ação imanente ela mesma da ideia de Deus. Além disso, no *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa afirma que a “forma do pensamento verdadeiro” não se deve nem ao objeto nem a “outros pensamentos”, mas depende apenas da potência e natureza do próprio intelecto.

Nesse caso, portanto, não há lugar para uma “causa externa”, seja porque a mente é parte intrínseca da ação imanente do atributo pensamento e portanto do intelecto infinito ou ideia de Deus, seja porque ela é a causa formal do conhecimento verdadeiro que ela produz por sua própria força, potência e natureza.

Na *Ética*, assim, realiza-se o projeto do *TIE*, que era, justamente a partir da emenda do intelecto, permitir-nos adquirir uma natureza humana “superior” ou “muito mais firme”, o *verdadeiro bem* sendo tudo o que pode ser meio para alcançá-la e o *sumo bem* sendo alcançar, de possível com outros indivíduos, o gozo de tal natureza, que, neste contexto, trata-se da Felicidade, que o próprio *TIE* já assinalava como sendo “o conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira” (*TIE* §13).

Mas esta união, Espinosa prometia mostrar “em seu lugar próprio”. No contexto do *TIE* tal não podia ser mostrado, porque isto requeria atender a uma demanda da própria razão, pois escreve Espinosa:

inquiramos se existe algum ser e, ao mesmo tempo, qual é ele, que seja a causa de todas as coisas, e cuja essência objetiva seja também a causa de todas as nossas ideias, e então nossa mente (...) reproduzirá ao máximo a Natureza, pois possuirá objetivamente a essência, a ordem e a união da mesma. (*TIE* § 99).

Ou seja, a razão exige que para a compreensão da união da mente com a Natureza inteira seja conhecida essa mesma Natureza, causa de todas as coisas e portanto de nossa mente. Ora, se a *Ética* completa o trabalho do *TIE*, é precisamente porque começa pela ideia adequada dessa Causa Primeira, o Ser absolutamente infinito, Substância, Deus, ou seja, a Natureza. E o que a primeira definição da *Ética I* ensina é que esse ser, sendo causa de si, sua essência envolve existência, isto é, existe necessariamente; ele é portanto eterno, posto que a eternidade “é a própria existência enquanto esta é concebida seguir necessariamente da definição da coisa eterna” (E I, def. 8). Sendo, então, uma parte intrínseca ou efeito imanente da *ideia de Deus*, uma ação imamente do intelecto infinito de Deus em uma de suas infinitas determinações finitas, nossa mente é ela mesma eterna, e por isso mesmo pode conceber a si e a seu corpo sob a perspectiva da eternidade, o que por sua vez implica conhecer Deus, sabendo que existe nele e é concebida por ele (E V, 30); e a ciência intuitiva que deriva da razão é também ela eterna (E V, 31 dem.), assim como eterno é o amor intelectual que deriva desse conhecimento intuitivo (E V, 33).

Na perspectiva da ontologia do necessário oferecida na Parte I da *Ética*, entramos na ordem da eternidade. Para a nossa felicidade, isso significa muito, pois quanto mais nos fortalecemos no terceiro gênero de conhecimento, mais temos consciência de nós e de Deus, e nos tornamos, assim, felizes (E V, 31 esc.). Não é difícil entender o porquê. A proposição V,34, demonstra que a mente está submetida aos afetos que estão referidos às paixões apenas enquanto dura o corpo, isto é, enquanto ela é apenas ideia de seu corpo, do que nele se passa por sua relação com os outros, e não ideia de si e da essência de seu corpo sob a forma da eternidade. Neste último caso, ela se encontra no conhecimento do terceiro gênero e no amor intelectual de Deus, e nessa medida concebe a si, as coisas e Deus sem relação com o tempo, isto é, sob a espécie da eternidade.

Assim, quanto mais conhecemos o mundo, mais nos compreenderemos e mais poderemos amar Deus através do que somos. Porque reconhecer que somos determinados e condicionados pelo nosso meio envolvente não equivale a negar a nossa personalidade e a apagar as nossas particularidades. Significa, pelo contrário, reconhecer o que temos de único e insubstituível, precisamente porque todos esses fatores contribuíram para que não pudéssemos ser diferentes do que somos. Essa ideia de nós mesmos como parte de um todo que nos ultrapassa mostra-nos que, mesmo sendo apenas seres de passagem, o todo

do qual participamos é eterno. A experiência do amor intelectual de Deus é, pois, uma experiência de amor que nos faz descobrir nossa parte na eternidade.

O corolário de V, 34, por sua vez, indica mais claramente por que nossa entrada na eternidade por via da ontologia do necessário constitui nossa Felicidade: “Disso segue que nenhum amor, além do amor intelectual, é eterno”. Do conhecimento da coisa eterna deriva um amor que é eterno, porque são eternos a própria ação de conhecê-la e o amor que disso deriva. O amor passional, isto é, a alegria acompanhada da ideia de uma coisa exterior como causa perecível e incerta – que, esta sim, pode ser concebida pelo tempo – não pode ser eterno justamente porque não são eternos nem o conhecimento da coisa nem o amor que dele deriva. A ideia adequada da coisa eterna não pode perecer nunca, pelo fato mesmo de que a coisa concebida é ela mesma eterna e concebida adequadamente como tal; e como nosso corpo e nossa mente são efeitos imanentes necessários da causa eficiente imanente dessa coisa eterna, nós nos concebemos a nós mesmos como eternos porque compreendemos a união que a nossa mente tem com a Natureza inteira.

A Felicidade como amor intelectual de Deus permite compreender por que o processo liberador ou o caminho que leva à Liberdade ou Beatitude começa e termina no campo dos afetos. Os afetos passivos nos enredavam no amor pelas coisas perecíveis e incertas, que eram causa de tristezas, e isso nos colocava em contrariedade afetiva, seja com as próprias coisas, que nós amávamos porque eram causas de alegria, mas odiávamos porque eram causas de tristeza; seja com os outros e com nós mesmos, pelo mesmo motivo.

Mas é essa experiência afetiva mesma da contrariedade que pode levar-nos a empreender o árduo caminho que conduz à Felicidade, isto é, ao amor intelectual de Deus, ao amor derivado do conhecimento adequado de uma coisa eterna que é causa imanente do que somos e do que nos esforçamos por ser. Assim, a entrada na ontologia do necessário é a aquisição e experiência de um amor intelectual eterno, isto é, que não pode perecer como os amores passivos, porque deriva do conhecimento adequado de uma coisa eterna na qual nós e ele, o amor, estamos compreendidos ou contidos eternamente.

É assim que o amor intelectual de Deus elimina toda contrariedade afetiva. Não porque ele ocupe de maneira exclusiva o nosso ser em detrimento de todas as coisas externas, que deixariam de ser amadas. Continuamos entre as coisas que, tomadas em si

mesmas, continuam tais quais eram. Muda, porém, a nossa relação com elas. É verdade que a passividade não pode ser inteiramente abolida, porque é impossível que nós possamos deixar de ser uma parte da Natureza. Dependemos da outras partes sempre, mesmo na produção e realização da nossa Liberdade e Felicidade, isto é, mesmo sob o amor intelectual de Deus. De fato, o que quer que seja, o homem precisará sempre de alimentos para o seu corpo ou da luz que transforma esses alimentos em energia, e isso entre outras tantas coisas externas de que depende.

Mas já o *TIE* ensinava em que medida as coisas externas entram na produção de nossa Felicidade: enquanto *meios* para adquiri-la (*TIE* §11); neste caso, elas são “bens verdadeiros” (§13), e na medida mesma em que ajudam a alcançar e produzir nossa felicidade, nós as amamos enquanto tais⁸³.

Muda, assim, o caráter mesmo da dependência: as coisas externas não são mais buscadas como fins em si mesmas, mas como aquilo que é parte da produção da nossa felicidade e com o quê, então, nós nos alegramos. No amor intelectual de Deus, portanto, todas as coisas entram na produção de uma vida de felicidade, porque todas elas e as afecções que elas nos causam podem ser concebidas adequadamente, os afetos passivos sendo transformados em afetos ativos, pela ação da própria mente, senão de forma absoluta, pelo menos o tanto quanto está em seu próprio poder.

Para Lívio Teixeira, a união íntima e coesa que a mente tem com o todo da Natureza é de suma importância para a compreensão do pensamento espinosano: “Toda a sua doutrina do conhecimento”, afirma ele, “assim como toda a sua moral, estão essencialmente ligadas a esse pensamento: o supremo bem é compreender a unidade e a totalidade das coisas”⁸⁴. Essa compreensão nos leva a uma experiência de abertura ao todo, porque, compreendendo as coisas segundo a ordem própria do intelecto, compreendemos por isso mesmo a necessidade, e, portanto, a eternidade de todas as coisas, incluindo evidentemente, e sobretudo, tanto a do nosso corpo como a de nossa

⁸³ Como afirma Espinosa no mesmo parágrafo do *TIE*, quando as coisas são buscadas como aquilo que nos ajuda a inteligir a união que nossa mente tem com a natureza inteira – maneira pela qual o *TIE* define a Felicidade – elas têm uma medida e prejudicam muito pouco. Enquanto contribuem para a produção da nossa Felicidade, e portanto enquanto quase não têm excesso e prejudicam ao mínimo, por isso mesmo as amamos, e elas se tornam partes inseparáveis da realização de uma vida feliz.

⁸⁴ Cf. Teixeira, L. nota 4 à tradução do *Tratado da Reforma da Inteligência* de Espinosa, *op. cit.*, p. 11.

mente, e com isso padecemos menos dos afetos (*E V*, 6) e somos menos afetados pelas alegrias obsessivas, pois nossos afetos são agora referidos não a uma só, mas a muitas causas simultaneamente.

Em suma, *o amor intelectual de Deus* nada mais é que o amor infinito dos homens uns pelos outros e seu amor por todos os demais seres da natureza. O rigor do raciocínio e da reflexão, ou melhor, a reforma da inteligência, juntamente com a experiência do amor intelectual de Deus, demonstram-nos que somos partes de Deus – da Natureza, do universo e, como tais, somos essenciais, por mais insignificantes que pareçamos. Assim, quando nos concebemos como partes do todo, como modos do divino, percebemos que nossa existência participa na eternidade do universo divino, por isso é eterna. Pelo escólio da proposição *V*, 23, Espinosa revela que não é após a morte que sentiremos a eternidade, mas é no seio da própria vida que a percebemos.

Portanto, nossa experiência de eternidade é uma experiência vivida e ativa. Fazemos essa experiência, como vimos, quando atingimos a ideia verdadeira e adequada por meio do terceiro gênero de conhecimento que nos conduz à suprema felicidade, isto é, que nos faz reconhecer que somos uma atividade plena, participantes da atividade infinita e não apenas parte do todo da Natureza.

CONCLUSÃO

Em nossa análise sobre o percurso realizado no *De emendatione*, foi possível constatar que ele não se inicia diretamente pela ideia de Deus. No entanto, nossa reflexão sobre esta obra nos mostrou que há um momento em que epistemologia e ontologia se entrecruzam. Esse momento localiza-se ao ser dito que “essa parte do método será perfeitíssima quando a mente fixar sua atenção no conhecimento do Ser Perfeitíssimo, ou refletir sobre o mesmo conhecimento” (TRI § 39, p. 16). Isso se deve ao fato de que,

ao atingir a idéia desse Ser, em simultâneo, inteligimos — o que é a idéia verdadeira, distinguindo-a das outras percepções e investigando a natureza dela, para daí conhecer a nossa potência de inteligir e coibir nossa mente de tal maneira que, segundo esta norma, entenda tudo o que deve ser inteligido. (TRI, § 37, p. 15).

Assim, as indicações do TRI mostram que se esse Ser é *causa sui*, não pode ser determinado por nada diferente de si mesmo a existir, uma vez que sua essência e infinitude abrangem toda a Natureza. Caso esse Ser não existisse, jamais poderia ser produzido, mas, nesse caso, a mente poderia, então, inteligir mais coisas do que a Natureza apresenta, o que é absurdo.

Também é indicado, acerca desse Ser, no conjunto do TRI, que nada na Natureza ou nesse Ser pode existir que se oponha às suas leis inquebrantáveis, permitindo concluir que tais leis lhe são imanentes, pois fora dele, afinal, não há ser algum. Desse modo, ele só pode ser produzido por si, tendo em vista que nada escapa, resiste ou se opõe às suas leis. Por conseguinte, ele tudo determina, mas não é determinado senão pela sua própria necessidade.

Numa palavra, a única norma que a ideia desse Ser contém não é senão a da *causalidade eficiente imanente*. Essa norma, segundo Severac (2002, p. 121), “não prescreve um dever-ser, mas descreve o ser.” E, da mesma maneira, por uma norma assim concebida, nenhum objeto exterior pode determinar a mente a pensar, sendo que, além de si mesmo, “nossos pensamentos não podem ser determinados por nenhum outro fundamento” (TRI, § 104, p. 38).

Podemos constatar, assim, a harmonia existente entre razão e intelecto, na descoberta da *norma* do agir ou pensar, pela ideia da causalidade eficiente imanente do

conceito de causa *sui*. Com efeito, se antes, pela matemática, se descobriu, no plano epistemológico, *como* e *por que* agir, quando a mente construiu o conceito de círculo, agora, no plano ontológico, vemos *como* e *por que* agir assim, sendo que isso, na verdade, servirá de prova da eficácia da razão, já que a ideia de imanência, que preside a epistemologia e a ontologia espinosista, indica que o conhecimento do efeito nada mais é do que adquirir um conhecimento mais perfeito da causa.

Portanto, o percurso descrito pela mente, que Espinosa aponta no TRI, mostra que, apesar da obscuridade e confusão presentes nas coisas em geral, ela está apta a conhecer o que é para conhecer⁸⁵. E isso, de modo algum, lhe será indiferente, pois ela também poderá conhecer a si mesma. A prova disso não é senão a sua potência de pensar, conseguindo construir os próprios recursos, que não são senão os conceitos formulados pelas ideias claras e distintas, com os quais irá conhecer plenamente a realidade.

Além disso, Espinosa avisa, em sua última anotação ao TRI, que não é possível inteligir nada da Natureza sem, ao mesmo tempo, tornar melhor o conhecimento da causa *prima*, ou Deus.

A mente, porém, não apenas está submetida à realidade, mas também nela está inserida, e, sendo assim, vai em busca do que é mais útil para se chegar ao conhecimento do verdadeiro Bem. Considere-se, ainda, que o que é *mais útil* está relacionado, de modo particular, com uma característica de um certo tipo de amor, à medida que este amor nasce, pois, do conceito e do conhecimento que temos de uma coisa. E quanto maior e mais excelente se demonstre que é a coisa, tanto maior é também em nós o amor. Esse amor sempre pode aumentar cada vez mais sem oferecer nenhum perigo, pois, ao contrário disso, só oferece, conforme mostra o texto espinosista, incessantes benefícios para a mente. Em suma, o *mais útil* está diretamente associado a uma plenitude, que só tem lugar e só pode ser experimentada no plano do conhecimento.

Já com o amor que nasce do conceito e do conhecimento, as forças e a natureza muito mais firme da mente, gradativamente, deixam de ser apenas lampejos intermitentes e começam a se manifestar com mais regularidade, por meio de meditação assídua. O aumento da regularidade dessa manifestação está relacionado não apenas ao desejo da

⁸⁵ Segundo Espinosa — “conheceremos as coisas a conhecer dessa forma” (TRIE, § 30, p. 13).

mente de se ligar a algo que a faça fruir só da alegria, mas também é diretamente proporcional aos intervalos dedicados ao exercício meditativo.

Ora, considerando-se um dos principais anseios humanos, de que o TRI trata — a fruição da alegria ou da real felicidade —, segue-se que, se um bem *verdadeiro* o satisfaz plenamente, pode ser desejado sem envolver a marca da moderação, conforme vimos. É por isso que esse desejo deve adquirir a mais forte constância e intensidade possíveis, tonando-se racional.

O desejo racional tem como marca um certo aspecto de necessidade⁸⁶, não se tratando, pois, de um desejo meramente ocasional, portanto, oscilante ou flutuante. Da mesma maneira, deve-se investir o desejo de um amor constante pela própria busca do *bem verdadeiro*, ou seja, do conhecimento. Quando, enfim, se deseja com todas as forças, e sem precisar de moderação, aumentar o conhecimento, a mente pode conceber a ideia de união com a Natureza, pois também experimenta a força que lhe é mais apropriada, uma vez que conhecer não é apenas uma dentre as habilidades da mente humana, mas sim a sua atividade essencial por excelência.

É somente assim que a mente pode descobrir o significado dessa ideia de união e, ao mesmo tempo, tomar parte na atividade da Natureza. Quando é ativa, a mente partilha um aspecto da atividade da Natureza, a saber, a necessidade. Isso ocorre porque, ao ser ativa, a mente realiza uma ação essencial: a atividade de conhecer. Do contrário, a mente não é ativa, de maneira plena, e suas operações não convergem ou coincidem com a mesma necessidade com que age a Natureza. Não se trata de dizer, porém, que as paixões não são naturais e sim de um primeiro indício de que o TRI não confere um tratamento aos corpos e à Extensão, mas somente às ideias e ao Pensamento.

Aliás, caso se julgue que o afeto de alegria⁸⁷ — que acompanha o desejo de conhecer e lhe é coextensivo — é uma paixão, Espinosa, por sua vez, corrigirá isso dizendo que “não é uma paixão”⁸⁸, já que uma paixão pode ter excesso, ao passo que, na esfera do conhecimento, a alegria “não pode ter excesso”⁸⁹. Segundo o filósofo,

⁸⁶ “É da natureza da razão contemplar as coisas não como contingentes, mas como necessárias” (E II, 44)

⁸⁷ TRI, § 10, p. 7.

⁸⁸ E IV, 63, 2ª dem.

⁸⁹ Idem

se, portanto, este desejo pudesse ter excesso, a natureza humana, considerada só em si mesma, excederia a si própria, por outros termos, poderia mais do que pode, o que é manifesta contradição; e, por conseguinte, este desejo não pode ter excesso. (E IV, P. 61, dem.).

Ora, o conhecimento é uma via de mão dupla, pois, quando se conhece, de modo simultâneo, também se aprende. Porém, Espinosa não admite ver nisso nenhuma passionalidade, mas apenas a atividade da mente pela ação de conhecer. Apesar de haver, nesse caso, algum vestígio afetivo sendo envolvido, trata-se de um afeto racional.

Nossa reflexão acerca do TRI permite-nos concluir que Espinosa propõe na estrutura de sua obra uma meditação, no plano apenas das ideias produzidas com autonomia, ou seja, no plano da necessidade, e não naquele plano dos afetos passionais, isto é, da contingência. Ele propõe que meditemos e analisemos o caminho que traçamos na busca da suma felicidade⁹⁰, no qual dedicamos o objeto do nosso amor.

Assim sendo, afastadas as coisas materiais (contingentes), a questão se organiza na análise do nosso amor e do desejo. Quando se amam ou desejam — sem moderação — os bens perecíveis, então, a suposta suma felicidade é não só perecível, mas também impossível. Quando, porém, se ama ou deseja um bem não perecível, a suma felicidade dele advinda, por conseguinte, também não estará sujeita ao perecimento.

Nesse sentido, o significado da *emendatio* pode tornar-se mais claro. Trata-se, em resumo, de conjugar as forças da mente que operavam em separado. Essa conjunção é a própria emenda. Com ela, não mais se encontram como *forças disjuntas*, de um lado, amor ou desejo, de outro, o intelecto; mas, ambos passam a coexistir na mesma ação essencial que é própria do intelecto: o amor ou desejo de conhecer. À medida que isso acontece, o desejo de conservação no ser é aumentado, trazendo como consequência, segundo Espinosa, a harmonia ou conveniência com a ordem da Natureza inteira⁹¹.

Uma vez que o intelecto concebe que na Natureza só há a Substância, ou seus infinitos atributos infinitos, e os modos, e nada mais, não há nada outro, portanto, fora da Natureza. O que quer que amemos fora dela só poderá estar, assim, em nossa imaginação,

⁹⁰ TIE, § 2, p. 5 e TIE, § 9, p. 7

⁹¹ “enquanto inteligimos corretamente estas coisas, o esforço da melhor parte de nós convém com a ordem da Natureza inteira” (EIV, Cap. 32, p. 232).

que nesse caso impõe-se entre nós e a ideia da Substância. Nós estamos necessariamente sempre unidos à Natureza, mas, neste caso (sob a imaginação), a união não é *imediata*, ou seja, há uma *mediação* entre nós e ela, e esta mediação é a paixão ou imaginação⁹². Assim, é preciso um conhecimento claro da Natureza para que o intelecto permita compreender-nos, a nós e a nossa mente, como modos intrínsecos e efeitos imanentes dela. Numa palavra, o intelecto permite uma união *imediata* com a Natureza porque elimina a mediação das paixões que há entre nós e ela. E devemos salientar, de passagem, que não se trata de uma *religere*, isto é, o restabelecimento de uma ligação que havia antes e que foi perdida. Trata-se de uma conquista, porque nosso estado é desde o início passional. Ou seja, nós iniciamos nossa trajetória no mundo pela mediação das paixões, como vimos, a forma pela qual estamos desde o início unidos à Natureza sendo a forma da paixão. Mas como a paixão é uma ideia confusa de nós, das coisas e de Deus, ela coloca entre nós e ele “coisas” que não existem, “fantasmas” (*imagens*), e é sob esta condição, de resto, que nós normalmente desejamos ser o que não somos nem podemos ser, ter o que não temos nem podemos ter; é nessa condição afetivo-cognitiva que nós vivemos num “outro mundo”, o mundo “fora” da Natureza, mas dentro da nossa imaginação. Quando, porém, o intelecto elimina essa mediação, ele nos põe *imediatamente* em contato com nós mesmos e com as coisas tais como elas são e nós somos: com a Natureza inteira, portanto.

No conhecimento do terceiro gênero realizamos, assim, nossa união com o objeto do conhecimento, que é a causa da potência e da essência da própria mente que conhece e conhece a si mesma como coisa singular e efeito imanente da potência e essência de Deus. Assim, o conhecimento intuitivo não é apenas o conhecimento da necessidade de todas as coisas a partir do conhecimento da essência e existência necessária da causa de todas elas – Deus –, mas também de nossa união necessária com a Natureza inteira, com a Substância única.

Se só existe uma única substância, um só mundo, isto traz duas implicações: não é possível existir um mundo ou uma dimensão apenas intelectual, ou imaterial, tal como pensou a tradição filosófica; assim como, por conseguinte, pensamento e extensão são

⁹² Cf. O *Primeiro Diálogo* do *Breve Tratado*, em que o *Amor*, pergunta a *Intelecto* (ciência intuitiva) se ele concebia um ser que fosse “soberanamente perfeito”, e este responde que é a Felicidade.

dois aspectos, ou atributos, de um mesmo mundo (isto é, da substância única)⁹³, de onde decorre que corpo e mente são dois aspectos de um mesmo indivíduo (ser)⁹⁴.

Com Espinosa, podemos dizer que o conhecimento é sempre modal, que a razão – conhecimento de segundo gênero, que não é o mais perfeito – é já e desde sempre também corporal, partindo da e ligada à experiência (posto que a mente é corpórea, no sentido de que ela ‘é’ na mesma substância única, que por sua vez é pensamento e matéria; e constitui ideias, ainda que universais, das e a partir das relações e afecções, corpóreas portanto). E mais, que o conhecimento intuitivo – de terceiro gênero, o mais perfeito de todos – é justamente aquele que passa da universalidade da razão (esta já não sendo uma abstração *imaginada* da experiência, como Espinosa acusa ser o caso da racionalidade cartesiana) à singularidade da relação⁹⁵, ‘presentificando’ ou ‘atualizando’ o conhecimento para o instante, de modo que o conhecimento é uma *ação*, uma criação, recriando-se no espaço e no tempo atuais. Este gênero de conhecimento é também, e justamente, o que passa da ideia adequada da essência *formal* dos atributos da substância⁹⁶, para o conhecimento efetivo da essência das coisas singulares, sendo que a ideia de uma coisa singular envolve precisamente a da essência da substância⁹⁷; ou seja, o conhecimento intuitivo é o conhecimento singular de essências singulares, “em sua relação com a inteireza do real”⁹⁸. O conhecimento das coisas somente se dá quando as conhecemos como em relação a nós mesmos e a tudo, como parte e expressão da substância que nos é imanente.

A passagem do conhecimento racional ao intuitivo é, assim, a de um conhecimento formal a um conhecimento atualizado, presentificado, singularizado, relacional, somente possível se nos pomos em relação e interação com aquilo que conhecemos; e isto é possível pelo fato de sermos – tanto aquele que conhece quanto o que é objeto do conhecimento – modos da mesma substância única. *Intuitivo* caracteriza assim o conhecimento que não se dá na forma de uma relação entre um sujeito e um

⁹³ *Ética* II, 7, escólio.

⁹⁴ *Idem*.

⁹⁵ *Ética* V, 36, escólio.

⁹⁶ *Ética* II, 40, escólio II.

⁹⁷ *Ética* II, 45 a 47; p.179-181.

⁹⁸ Chauí, M., Anexo II de ‘Engenho e arte...’, p.81.

objeto, separados portanto: aquele (sujeito imaterial e cognoscente) se debruçando sobre este (objeto material, sensível).

Assim, enquanto a filosofia tradicional considera afeto e razão como opostos, correspondendo respectivamente à animalidade do homem e à ‘humanidade’ do homem, separando, em suas ontologias explícitas ou implícitas, conscientes ou inconscientes, a extensão do pensamento, o corpo da mente associando à mente e à razão o humano (sua ‘diferença específica’) e ao corpo a natureza, as pulsões e as paixões; o que muda com Espinosa é justamente sua ontologia.⁹⁹ Não vendo mais o indivíduo como composto de corpo e mente, mas como corpo e mente sendo dois aspectos do indivíduo, ideias e pensamentos afetam e são afetados pelas coisas e pelos corpos, transformando-os e sendo por eles transformados; de modo que o homem é animal também em sua razão, assim como seu corpo é propriamente humano. É neste sentido que Espinosa afirmará: “São as mentes e não os corpos que erram e se enganam”¹⁰⁰.

Assim como Espinosa propõe que conheçamos a natureza contingente, as circunstâncias e nossos afetos nelas, a fim de favorecermos nossos encontros, transformando causas externas em nosso favor, tornando-nos não mais causas parciais, mas causas adequadas de nossas ações;

Segundo André Martins (2000, p. 189), este conhecimento dos afetos, este voltar o acaso a nosso favor, assim como favorecer os bons encontros, só é possível por uma ontologia que entenda que corpo e mente são aspectos de um mesmo ser, e que este é em relação, inserido no mundo, um modo de ser da substância: a contingência, os afetos, nos atravessam, é o movimento da vida, o tempo, que constitui e é constituído por nosso *conatus*. Por isso, para Martins (2000, p. 189), conhecer nossos afetos é presentificar um conhecimento intuitivo das relações que estabelecemos com e no mundo no qual nos constituímos; é, nele, determinarmo-nos pelo que é comum a ele e a nós – eticamente –, e não pelo que se nos apresenta somente externamente – moralmente¹⁰¹.

⁹⁹ Cf. MARTINS, A. *Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos*. p. 189.

¹⁰⁰ *Ética* II, 35, dem..

¹⁰¹ “A ordem moral nasce no intervalo cavado entre a recusa da ordem de vida comum [o fazer-como-todo-mundo, o determinar-se por causas externas] e o desconhecimento da ordem da Natureza [da Vida, que nos constitui em nossa Potência], intervalo que, como insistirá a *Ética*, tende a ser preenchido pelo discurso normativo do moralista que imagina o homem situado fora da ordem natural. Justamente para que o leitor iniciante não imagine ser isto o que afirma o *De emendatione* [*Tratado da Emenda do*

Espinosa propõe, portanto, um conhecimento que desfaça as ilusões, sendo estas provenientes sobretudo da crença em uma razão separada do mundo, de modo a *imaginar* causas para os fatos. Assim, a sabedoria consiste, então, em aceitar o mundo e os afetos, em criar inseridos no mundo, aceitando sua “necessidade”, ao invés de denegar esse mundo em prol de um mundo imaginário ou de valores dados como necessários:

O que vale dizer, nas palavras de Espinosa: “Na medida em que a mente compreende todas as coisas como necessárias, ela tem um maior poder sobre seus afetos”¹⁰². Por exemplo, “a tristeza produzida pela perda de um bem é atenuada quando constatamos que não havia nenhuma maneira de conservá-lo”¹⁰³. Somente imaginamos que a vida deveria ser outra se imaginamos as coisas isoladas¹⁰⁴; se, ao contrário, entendemos que um acontecimento está ligado ao seu entorno, então podemos entender que ele é necessário (que não aconteceu ‘por falta de sorte’ ou por ‘punição’, ou qualquer outro tipo de explicação imaginada), ao mesmo tempo em que, conhecendo nossos afetos, tornamo-nos potentes para transformá-los. Não ‘suprimo’ os afetos, mas nos afetos o que há de passivo, de reativo; transmuto meus afetos por conhecer minhas afecções. Segundo Espinosa: “Todas as coisas são necessárias” porque “são determinadas a existir e a agir por uma cadeia infinita de causas”¹⁰⁵.

A ética ou é vivida, ou não é ética. De nada valeria um conhecimento dos afetos, ou um conhecimento acerca do conhecimento de terceiro gênero, que não seja de terceiro gênero, isto é, singular, atualizado no instante, nas relações reais, atuais. Enfim, de nada vale um conhecimento acerca do conhecimento de terceiro gênero que permaneça no segundo gênero de conhecimento. Segundo Martins (2000, p. 197), para Espinosa, “o conhecimento somente é o afeto mais potente se e somente se, ou porque, permite a transmutação efetiva de nossos afetos presentes em afetos ativos”.

Intelecto], Espinosa logo acrescenta que o bem verdadeiro não são os meios e o caminho rumo a uma natureza humana mais perfeita [situada num ‘para além’], e sim o ‘fruir essa natureza’ e, se possível, fruí-la com outros, pois o bem verdadeiro é ‘a união da mente com a Natureza inteira.’” (Martins, A. apud Chauí, M. Engenho e arte: a estrutura literária do Tratado da Emenda do Intelecto de Espinosa. p.38.)

¹⁰² *Ética* V, 6.

¹⁰³ *Ética* V, 6, escólio.

¹⁰⁴ *Ética* V, 5.

¹⁰⁵ *Ética* V, 6, dem.

Reprimir, pois, nossos afetos não nos trará a felicidade; mas ao contrário, o poder de conduzir os afetos provém da felicidade – que, por sua vez, provém do aumento de nossa potência de agir, oriundo do conhecimento de terceiro gênero¹⁰⁶. Ou seja, de nada adianta reprimir ou tentar controlar os afetos diretamente, por um simples conhecimento de segundo gênero, por mais verdadeiro que este seja; nem tampouco por uma crença vinda de fora, como conhecimento de primeiro gênero. Ambos constituem a moral – seja introjetada racionalmente, seja imposta dogmaticamente –, que conseguirá, no máximo, reprimir ou escamotear socialmente os afetos, os conflitos e o acaso, sendo, no entanto sempre fator de diminuição da potência de agir, de divisão do sujeito.

O conhecimento proposto por Espinosa não é apenas um suporte a nos informar coisas válidas, mas é uma ação. O *intuitivo* do conhecimento de terceiro gênero indica esta não separabilidade entre nós próprios e os afetos, a corporeidade, o mundo como único e necessário *aqui e agora*.

Portanto, sob a égide do *TRI* e da *ÉTICA*, nós só poderemos chegar à liberdade e à suma Beatitude quando fizermos a experiência de nossa eternidade como uma experiência vivida. E isso só é possível se reformarmos nossa inteligência e adquirirmos o conhecimento autêntico e efetivo que nos permitirá fazer a experiência da verdade. Uma ideia verdadeira é efetivamente uma ideia eterna, uma ideia que não pode ser mudada com a passagem do tempo, pelas variações do humor, pois sempre que abordamos a ideia verdadeira, percebemos as coisas sob o aspecto da eternidade.

Assim, ascender o conhecimento de nós próprios e apreender precisa e intuitivamente a nossa essência eterna requerem que compreendamos as causas de nossas paixões, transformando-as em desejos racionais. Estes, por sua vez, deixarão de ser involutários (causas externas inadequadas) já que são sofridos passivamente pelo meio envolvente (mundo exterior) e passarão ser assumidos ativamente como expressão de nossa natureza (causa interna adequada). Por isso, quanto mais avançarmos no conhecimento das causas que nos determinam, mais aprendemos a conhecer o universo e as leis que o ordenam. Assim, o conhecimento de nós mesmos conduzir-nos-á ao conhecimento de Deus *sive Natura* e ao conhecimento da parte que está presente no todo.

¹⁰⁶ *Ética* V, 42, dem..

Todavia, este conhecimento de Deus não é total, pois não experimentamos uma iluminação súbita que nos salvará. Mas, ao contrário, viveremos momentos de eternidade, como modos de ser divinos que somos. Esta busca é longa e árdua! Mas no caminho desse conhecimento iremos descobrir a beleza do mundo e de nós próprios; teremos, certamente, aprendido a nos amar e amar a vida. A felicidade que este conhecimento proporciona terá transformado as nossas paixões tristes em paixões alegres, pois os obstáculos, nesta estrada do conhecimento, também fazem parte da suma felicidade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

1- OBRAS DE ESPINOSA:

ESPINOSA, B. *Tratado da Reforma do Entendimento*. Trad. Abílio Queirós. Lisboa: Edições 70, c1969.

_____. *Ética*. Vários tradutores. 1ª ed. São Paulo: Abril Cultural. 1973a (Col. Os Pensadores).

_____. *Tratado da Correção do Intelecto*. Trad. Carlos L. Mattos. São Paulo: Abril Cultural, 1973b (Col. Os Pensadores).

_____. *Tratado Breve*. Tradução de Atilano Dominguez. Madrid: Alianza, 1990.

_____. *Tratado Político*. 2. ed. Trad., Noberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1994.

_____. *Tratado Teológico-Político*. Trad. de Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes: 2003.

_____. *Tratado da Reforma da Inteligência*. Trad., introd. e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SPINOZA, B. *Ética*. Trad. de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2007.

2- BIBLIOGRAFIA GERAL

ABBAGNANO, N. *Dicionário de Filosofia*. Trad. 1ª edição brasileira coordenada e revista por Alfredo Bosi; revisão de tradução e tradução de textos novos Ivone Castilho Benedetti – 4. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

ARRUDA, M. L. A. & MARTINS, M. H. P. *Filosofando: introdução à filosofia*. 3. ed. São Paulo: Moderna, 2003.

BREHIER, E. *História de la filosofia*. Buenos Aires: Editorial Suldamericana. 1962, Tomo. II, p. 630-659.

CASTRO, M. T. M. *O conceito de conhecimento a partir do pensamento de Benedictus de Spinoza*. Revista Conatus – Filosofia de Spinoza. Fortaleza, v. 1, n. 1, p. 67-72. Julho. 2007. Disponível em: [HTTP://www.benedictusdespinoza.pro.br/57684/79947.html](http://www.benedictusdespinoza.pro.br/57684/79947.html). Acesso em: 1 março 2011.

CHAUI, M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999a. v.1, 938p.

_____. *Da realidade sem mistérios ao mistério do mundo (Espinosa, Voltaire, Merleau Ponty)*. 3. ed. São Paulo: Brasiliense, 1999b. p. 10-99.

_____. *Introdução à história da filosofia*. São Paulo: Companhia das Letras, 2002. 538p.

_____. *O ser absolutamente infinito: o absoluto na filosofia de Espinosa*. In: OLIVEIRA, M. & ALMEIDA, C (Orgs.) *O Deus dos filósofos modernos*. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 2003a. p. 89-112.

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

_____. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. 2. ed. São Paulo: Moderna, 2005a (Col. Logos).

_____. *Convite à filosofia*. 13. ed. São Paulo: Ática, 2005.

_____. *Da impotência à potência ou da imagem do livre-arbítrio à ideia da liberdade*. In: MARTINS, A (Orgs.). *O mais potente dos afetos*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 59-79.

_____. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011. 356p.

DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.

_____. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

DESCARTES, R. *Discurso do método*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p.25-71 (Col. Os Pensadores)

_____. *Meditações*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p. 73-129 (Col. Os Pensadores).

_____. *As paixões da alma*. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. 3. ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. p.213-294 (Col. Os Pensadores)

FILHO, M. F. M. *Narrações da natureza: a concepção espinosista da verdade no Tractatus De Intellectus Emendatione*. 2007. 172p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

FRAILE, Guillermo. *História de la filosofía: del humanismo a la ilustración*. 2. Ed. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos. v. III. p. 599-609.

FRAGOSO, E. A. R. *O conceito de liberdade em Benedictus de Spinoza*. Revista Conatus – Filosofia de Spinoza. Fortaleza, v. 1, n. 1, p. 27-35. Julho. 2007. Disponível em: [HTTP://www.benedictusdespinoza.pro.br/57684/79947.html](http://www.benedictusdespinoza.pro.br/57684/79947.html). Acesso em: 1 março 2011.

_____. *A concepção de natureza humana em Benedictus de Spinoza*. Cadernos Espinosanos: estudos sobre o século XVII. São Paulo, N. XIX, jul-dez de 2009, p. 83-95 – Disponível em: [HTTP://www.fflch.usp.br/df/espinosanos/21.html](http://www.fflch.usp.br/df/espinosanos/21.html). Acesso em: 14 junho 2011.

GLEIZER, M. A. *Espinosa & a afetividade humana*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005. 70p (Col. Filosofia passo-a-passo; 53).

HEGEL, G.W.F. *History of phylosophy Hegel*. Disponível em: <http://www.marxists.org/reference/archive/hegel/works/hp/hpconten.htm>. Acesso em: 02 junho 2010.

HUISMAN, D. *Dicionário dos filósofos*. Trad. Claudia Berliner et al. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

LEVÊQUE, R. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Spinoza*. Strasbourg: Faculté des Lettres de L'Université de Strasbourg. [1923].

LIMA, O. F. *Uma discussão do problema mente-corpo em Descartes e Espinosa, a partir da neurofilosofia de Antonio Damásio*. 2007. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia e Ciências, Universidade Estadual Paulista (UNESP), Marília.

LUCAS, J. M. 1636-1697. *A vida e o espírito de Baruch de Espinosa*. Anônimo. Trad. Éclair Antonio Almeida Filho. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

MARÍAS, J. *História da filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

MARTINS, A (Org.) *O mais potente dos afetos: Spinoza e Nietzsche*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. *Nietzsche, Espinosa, o acaso e os afetos encontros entre o trágico e o conhecimento intuitivo*. In: *O que nos faz pensar*, n. 14. Rio de Janeiro: PUC-RJ, 2000, p. 183-198. Disponível em: http://www.oquenofazpensar.com/adm/uploads/artigo/nietzsche,_espinosa_o_acaso_e_os_afetos;_encontros_entre_os_tragico_e_o_conhecimento_intuitivo/n14andre.pdf. Acesso em: 17/07/2012

NIETZSCHE, F. *Carta sobre Espinosa*. Trad. Homero Santiago. In: Cadernos Espinosanos: estudos sobre o século XVII. São Paulo, N. XVI, jan-jun de 2007, p. 131-

137 – Disponível em: [HTTP://www.fflch.usp.br/df/epinosanos/16.html](http://www.fflch.usp.br/df/epinosanos/16.html). Acesso em: 19 agosto de 2010.

PAULA, M. F. *Alegria e felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa*. 2009. 325p. Tese (Doutorado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

_____. *Saber, ação e afeto: o problema da acrasia em Aristóteles e Espinosa*. Cadernos Espinosanos: estudos sobre o século XVII. São Paulo, N. XVI, jan-jun de 2007, p. 61-87 – Disponível em: [HTTP://www.fflch.usp.br/df/epinosanos/16.html](http://www.fflch.usp.br/df/epinosanos/16.html). Acesso em: 19 agosto de 2010.

_____. *A transformação do desejo em Espinosa*. Revista Conatus – Filosofia de Spinoza. Fortaleza, v. 1, n. 1, p. 51-54. Julho. 2007. Disponível em: [HTTP://www.benedictusdespinoza.pro.br/57684/79947.html](http://www.benedictusdespinoza.pro.br/57684/79947.html). Acesso em: 1 março de 2011.

PEREIRA R. R. *O conatus de Spinoza: auto-conservação ou liberdade?* Cadernos Espinosanos: estudos sobre o século XVII. São Paulo, N. XIX, jul-dez2008, p. 73- 90 – Disponível em: [HTTP://www.fflch.usp.br/df/epinosanos/19.html](http://www.fflch.usp.br/df/epinosanos/19.html). Acesso em: 19 agosto de 2010.

PERSCH, S. L. *A presença do método nas definições iniciais da Parte II da Ética de Espinosa*. Cadernos Espinosanos: estudos sobre o século XVII. São Paulo, N. XIX, jul-dez2009, p. 97- 117 – Disponível em: [HTTP://www.fflch.usp.br/df/epinosanos/21.html](http://www.fflch.usp.br/df/epinosanos/21.html). Acesso em: 19 agosto de 2010.

RAMOND, C. *Vocabulário de Espinosa*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010 (Col. Vocabulário dos filósofos).

REALE, G. & ANTISERI, D. *História da filosofia: do humanismo a Kant*. São Paulo: Paulus, 1990. v. 2, p. 350 – 441 (Col. Filosofia)

REZENDE, C. N. de. *Os perigos da razão segundo Espinosa: uma a inadequação do terceiro modo de perceber no Tratado da Emenda do Intelecto*. Cadernos de História da Filosofia da Ciência., Campinas, Série 3, v. 14, n. 1, p. 59-118. Jan-jun. 2004. Disponível em: [HTTP://www.cle.unicamp.br/cadernos/14-1.html](http://www.cle.unicamp.br/cadernos/14-1.html). Acesso em: 14 maio 2010.

_____. *Intellectus Fabrica: um ensaio sobre a teoria da definição no Tractatus Intellectus Emendatione de Espinosa*. 2009. 208p. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), São Paulo.

RIZK, H. *Compreender Spinoza*. Trad. Jaime A. Clasen. Petrópolis: Vozes, 2006. 240p.

ROCHA, A. M. Formação da razão na Ética de Espinosa, segundo Deleuze. *Cadernos Espinosanos: estudos sobre o século XVII*. São Paulo, N. XVI, jan-jun de 2007, p. 89 - 100 – Disponível em: [HTTP://www.fflch.usp.br/df/epinosanos/16.html](http://www.fflch.usp.br/df/epinosanos/16.html). Acesso em: 19 agosto de 2010.

SANTIAGO, H. *Espinosa e o cartesianismo o estabelecimento da ordem nos Princípios da filosofia cartesiana*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.

_____. *Superstição e a ordem moral do mundo*. In: MARTINS, A (Orgs.). *O mais potente dos afetos*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 171-212.

SCRUTON, R. *Epinosa*. Trad. Angélica Elizabeth Könke. São Paulo: Editora Unesp, 2000. 55p (Col. Grandes Filósofos).

SÉVÉRAC, P. *Conhecimento e afetividade em Spinoza*. Trad. Homero Santiago. In: MARTINS, A (Orgs.). *O mais potente dos afetos*. São Paulo: Martins Fontes, 2009. p. 17-36.

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

TEIXEIRA, L. *Introdução a Baruch de Espinosa. Tratado da Reforma da Inteligência*. Trad. e notas de Lívio Teixeira. São Paulo: Martins Fontes, 2004.