



Universidade Estadual do Ceará - UECE

Erika Belém Lima

A TRAJETÓRIA PARA A BEATITUDE EM BENEDICTUS DE SPINOZA

**Fortaleza
2009**

Erika Belém Lima

A TRAJETÓRIA PARA A BEATITUDE EM BENEDICTUS DE SPINOZA

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

Orientador: Emanuel Ângelo Rocha Fragoso

Fortaleza

2009

Universidade Estadual do Ceará - UECE

Mestrado Acadêmico em Filosofia

A Trajetória para a Beatitude em Benedictus de Spinoza

Erika Belém Lima

Defesa em: ____ / ____ / ____

Conceito Obtido: _____

Nota Obtida: _____

Banca Examinadora

Prof. Dr. Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso

Prof.

Prof. Dr. João Emiliano Fortaleza de Aquino

**Fortaleza
2009**

**Dedico esse trabalho ao meu pai,
Francisco, por ele ter estimulado em mim o
gosto pela leitura, pelo conhecimento.**

**E por saber que ele estaria duplamente
feliz, se pudesse estar aqui...**

AGRADECIMENTOS

Em primeiro lugar aos meus filhos, Ingrid e Ighor, pois ambos foram fonte de motivação e incentivo nos momentos cruciais onde o desânimo e o cansaço quase me venceram.

À inestimável ajuda e colaboração de minha mãe, Rosa. Exemplo de amor, dignidade e coragem que foi um farol a me guiar e a fortalecer meu ânimo em todas as fases da minha vida.

Aos meus irmãos, Hernandes, Ricardo e Carlos Iran por serem o porto seguro que eu pude recorrer em todas as horas que precisei.

À uma pessoa muito especial que foi fonte de carinho, compreensão e aconchego. Meu querido Gabriel, pelo apoio e abnegada dedicação.

À minha prima-irmã-comadre e amiga Aninha, referência de determinação e de conquista pelo esforço pessoal. Colaboração e ajuda imprescindíveis.

Em especial meu orientador Prof. Emanuel, pela sua prestimosa ajuda e apoio, também agradeço sinceramente ao Prof. Emiliano pelos apontamentos e generosa contribuição para o desenvolvimento dessa pesquisa.

À minha amiga Neidinha, grata surpresa que o mestrado me reservou, por estar ao meu lado nas fases mais difíceis e também nos momentos alegres, que só mesmo a amizade sincera é capaz de possibilitar.

Esta lista ficaria extensa demais se fosse mencionar o nome de todas as pessoas que me ajudaram no decorrer desse trabalho, que me estimularam, me auxiliaram de uma forma ou de outra, mas cito em especial meus amigos queridos que conquistei no mestrado tais como Ubiratane, Milena, Ana Alice, Mari, Rafaela e também aqueles que conheci durante este período como Patrick, Rossana, Galba e todos os outros que direta ou indiretamente estiveram comigo.

Aos meus amigos de jornada que tanto me incentivaram e torceram para que eu concluísse este trabalho.

Aos meus professores do mestrado e aos solícitos e dedicados funcionários da secretaria.

E finalmente agradeço ao órgão que através da concessão de bolsa de estudo viabilizou financeiramente minha pesquisa, a FUNCAP.

RESUMO

Talvez uma das temáticas mais instigantes e mais desafiadoras em Spinoza seja justamente a que trata da felicidade humana, pois subverte completamente a ordem a que estávamos acostumados. A proposta desse trabalho é esboçar o itinerário apontado pelo filósofo para o homem alcançar a felicidade. Não o conceito que é usualmente empregado para designar felicidade, que a confunde exclusivamente com contentamento, mas a felicidade em seu mais alto grau e que é resultado do esforço contínuo e dedicação incansável, a qual, Spinoza chama de beatitude. Traçaremos o percurso que o autor indica como o único possível ao homem que busca a beatitude. Este percurso é um mergulho na subjetividade humana, donde o homem percebe-se como parte integrante e necessária da natureza ou de Deus. Uma experiência capaz de possibilitar a libertação do homem dos grilhões que o mantêm sob o jugo da ignorância e da subjugação.

Palavras-chave: Beatitude - Homem - Deus - Itinerário - Liberdade.

ABSTRACT

Maybe one of the thematic the instigating and most challenging ones in Spinoza is exactly the one that deals with the happiness human being, therefore subvert completely the order the one that we were accustomed. The proposal of this work is to sketch the itinerary pointed for the philosopher it man to reach the happiness. Not it concept that usually is used to assign happiness, exclusively confuses that it with contentment, but the happiness in its higher degree and that he is resulted of the continuous effort and untiring devotion, which, Spinoza beatitude flame. We will trace the indicated passage as only the possible one to the man who searchs the beatitude. This passage is a diving in the subjectivity human being, of where the man perceives itself as integrant and necessary part of the nature or God. An experience capable to make possible the release of the man of the fetters keep that it under the yoke of the ignorance and the subjugation.

Key Words: Beatitude - Man - God - Itinerary - Freedom

LISTA DE ABREVIATURAS

- CM - Appendix, continens Cogitata Metaphysica; *Pensamentos Metafísicos*
- E - Ethica ordine geometrico demonstrata; *Ética demonstrada à maneira dos geômetras*
- EP - Epistolae; *Correspondencia*
- KV - Korte Verhandeling van God, de Mensch em deszelfs Welstand; *Tratado Breve*
- TIE - Tractatus de Intellectus Emendatione; *Tratado da Correção do Intelecto*
- SO - Spinoza Opera, im Auftrag der Heidelberger Akademie der Wissenschaften
Herausgegeben von Carl Gebhardt.
- A - apêndice
- Ax - axioma
- C - corolário
- D - demonstração
- Def - definição
- Ex - explicação
- Int - introdução
- L - lema
- P - proposição
- Post - postulado
- Pref - prefácio
- S – escólio

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
I A BEATITUDE	15
I.1 Da Felicidade	15
I.2 O Paralelismo	22
I.3 Do Conhecimento	25
I.4 A Suprema alegria	36
II. OS AFETOS	41
II.1 Uma Análise dos Afetos	41
II.2 Da Paixão a Ação	51
II.3 <i>O Conatus</i>	54
II.4 A Ética dos Afetos	56
II.5 A Potência	61
III. DE DEUS	66
III.1 Considerações sobre o método de exposição	66
III.2 Deus – Substância Única	76
III.3 Os Atributos	79
III.4 Os Modos	79
III.4.1 Modos infinitos imediatos	84
III.4.2 Modos infinitos mediatos	84
III.4.3 Modos finitos	85
CONCLUSÃO	88
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	92

INTRODUÇÃO

Quando o filósofo holandês Benedictus de Spinoza empreendeu sua dura jornada de quinze anos, na elaboração de sua obra mais importante, a *Ética*, talvez não imaginasse que as repercussões das idéias contidas nesse livro assumissem um caráter tão extraordinário como o que pôde ser observado ao longo de mais de trezentos anos.

Alvo de críticas ferozes, a *Ética* constitui-se em um dos livros que mais despertam o ódio e a indignação de diversos segmentos religiosos, tais como: as nações judaica, católica e protestante. Portanto, longe de ser uma obra indiferente ou que possa ser enquadrada num contexto místico, é uma exaltação à natureza, ao homem e a tudo que possibilite o pleno conhecimento de si mesmo e do mundo.

É precisamente este livro que pretendemos escrutinar ao longo deste trabalho, examinando, especificamente a problemática da beatitude e de tudo que nos afasta ou nos leva até ela será o tema investigado nessa pesquisa. Buscamos traçar o percurso demonstrado na *Ética* para o homem atingir a beatitude, e desse modo necessitamos fazer diversos recortes imprescindíveis para a demarcação da temática.

Para uma compreensão dos elementos fundamentais do pensamento de Spinoza relacionado à questão da beatitude, é necessário contextualizar o autor no seu tempo, mostrando como o período histórico e o local onde o mesmo vivia influenciaram suas idéias. O desenvolvimento do pensamento de Spinoza está diretamente ligado aos fatos correntes de sua vida.

A hermenêutica do sistema spinozista não pode perder o horizonte das circunstâncias histórico-culturais, nos quais o pensamento de Spinoza se

desenvolveu, o período moderno que foi marcado pela impossibilidade do pensamento livre.

Cauteloso, Spinoza tinha consciência de que vivia numa República com direitos restritos e que, ao menor sinal de ameaça às crenças vigentes, seria perseguido e punido impiedosamente. Mesmo com todo cuidado seu talento não deixou de ser notado em Amsterdã e ele passou a ser ainda mais hostilizado pelos judeus, encontrando, apenas entre pessoas de outros credos, amigos que o seguiram até o final de sua vida.

Spinoza desenvolveu seu pensamento num país dividido entre a influência de Lutero e a de Calvino. Havia ainda os católicos e os judeus, bem como os liberais e os conservadores. Foi a partir dessa miscelânea cultural e religiosa que o filósofo holandês teceu um dos mais complexos sistemas filosóficos da era moderna. Sistema este que passou séculos sendo encarado como nefasto e perigoso para grande parte dos crentes. Somente alguns séculos depois¹ que foi revisitado pelos pensadores alemães tais quais: Jacobi, Novalis, Lessing e Goethe e, por conseguinte, reabilitado diante da comunidade acadêmica.

Como se trata de uma vasta rede de temáticas na obra do autor, é importante salientar que esta pesquisa abrange predominantemente as Partes III e IV da *Ética*, mas também sem deixar de recorrer a outras partes que a compõem e que servem de apoio para o desenvolvimento e análise de suas idéias no que concerne à questão do itinerário rumo à beatitude.

No primeiro capítulo iniciamos com a questão central desse trabalho, a beatitude. Investigamos o conceito de beatitude em Spinoza e verificamos que para este pensador beatitude é o mais alto nível de felicidade a que um homem pode aspirar, ou seja, a beatitude é o mais alto gênero de conhecimento que podemos almejar. Uma jornada que passa pelo conhecimento de si mesmo e da natureza.

¹ Depois do Iluminismo, a influência de Spinoza torna-se mais aberta. Citar Spinoza deixa de ser crime. Spinoza torna-se mesmo um profeta do mundo secular apesar de ser “pouco lido, mal lido, ou não lido como um todo[...]”. Em busca de Spinoza: prazer e dor na ciência dos sentimentos, Antonio Damásio. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. p. 271

Neste sentido, conhecimento e beatitude são indissociáveis, pois o conhecimento intuitivo é a via que leva à beatitude. Somente quando intuímos que somos parte da natureza e frutos de uma rede causal de acontecimentos transpomos a percepção limitada de unidade e nos percebemos na universalidade. Ao nos enxergarmos como parte do todo, ascendemos a níveis mais elevados do saber e nos libertamos da influência exclusiva da imaginação. É no terreno da racionalidade ou no segundo gênero de conhecimento que nos afirmamos como seres pensantes, distante de ser apenas um mero objeto do acaso. Neste capítulo demonstramos o quanto o filósofo foi um ferrenho combatente da ignorância, sempre marcada pelo viés da superstição e do misticismo exacerbado. Nesse sentido ele foi um estudioso da condição humana na sua totalidade.

No segundo capítulo, acompanhamos Spinoza em sua análise dos afetos e de toda a repercussão destes em nossa vida. Como os afetos interferem diretamente em nosso cotidiano, não podemos prescindir de uma investigação mais acurada deste assunto. Logo, quando nos dispusemos a descrever a trajetória para atingirmos a beatitude percebemos ser necessário compreender a abordagem spinozista dessa temática que está diretamente relacionada à beatitude. Empreendemos uma análise dos afetos fundamentados na Parte III da *Ética*, no intuito de estabelecer por que - segundo o filósofo - tanto podem ser causa de alegria, como de tristeza, de felicidade ou de infelicidade.

Para Spinoza, somos passíveis de sofrer a ação dos objetos sobre nós. Quando não compreendemos as causas, somos meramente passivos, pois somos apenas causa parcial, e ao contrário, quando conhecemos aquilo que nos afeta, somos causa adequada, logo, agimos ou conquistamos nossa autonomia.

Possuímos a potência de agir e de cultivar nossa autonomia, mesmo sendo modos finitos de Deus e tendo limitações; podemos ser ativos, pois possuímos o que Spinoza chamou de *conatus*, que vem a ser o esforço para perseverar no ser. Desejo e apetite que nos estimulam a lutar pela sobrevivência e a buscar a alegria, que é o motor que nos impulsiona ou que eleva nossa perfeição.

O *conatus* é a essência atual do ser. É força vibrante que tanto pode estar ligado às paixões tristes como as alegres. Ao cultivarmos a autonomia, gerindo de modo inteligente nossos afetos, fortalecemos o nosso *conatus* e nos aproximamos do conhecimento intuitivo que favorece a beatitude ou alegria suprema. Quando nos movimentamos exclusivamente pelo terreno inseguro da passionalidade, ficamos a mercê do conhecimento mutilado e das paixões que enfraquecem nosso *conatus* e nos escravizam.

No terceiro capítulo trataremos do tema Deus e da forma como Spinoza o afirma como Substância Única. Em Spinoza a compreensão da unicidade da Substancia é fator imprescindível para o homem atingir a felicidade suprema. Portanto, discutiremos sobre essa temática tendo sempre como horizonte o *Deus sive natura* apresentado na Parte I da *Ética* ou ainda o Deus salvífico da Parte V da referida obra.

Esta problemática ontológica é considerada como uma das mais complexas do sistema spinozista, portanto, será investigada a partir dos elos que o filósofo designou chamar de Substância e o real concreto, através de um estudo das construções progressivas das mediações entre Deus e os homens, chamadas de atributos e de modos como estão descritas na *Ética*. Essas mediações são apresentadas de forma sintética. Devido à impossibilidade de esgotar tão vasto e controvertido assunto, deixaremos para uma pesquisa posterior.

O itinerário apontado por Spinoza para a beatitude é traçado neste trabalho demonstrando que para o filósofo holandês o Deus Substância não é o mesmo Deus da tradição teológica, pois não é transcendente. O Deus apresentado por Spinoza na *Ética* vai tornando-se mais inteligível no decorrer das partes. Na Parte I percebemos que Spinoza busca fundamentar racionalmente a existência da Substancia Única, posteriormente, passa de um ser puramente abstrato para um Deus que ama a si e, portanto, ama também todos os modos produzidos por ele como está expresso na Parte V.

É pela via gnosiológica perpassada pela ética que podemos chegar à beatitude. Este itinerário é a via de amor ao Deus-Substância absolutamente

infinito que Spinoza demonstra na parte V. O homem só é capaz de atingir a suprema felicidade após superar a passionalidade primitiva e compreender-se como parte da totalidade e, portanto, inserido na universalidade que é Deus.

I A BEATITUDE

I.1 DA FELICIDADE

“As coisas belas são difíceis”.
Platão

Perguntar pelo sentido de beatitude em Spinoza é penetrar numa vasta rede de enunciados estreitamente interligados. Enunciados estes que perpassam todo o pensamento do autor, como se observa em sua obra fundamental: a *Ética*. A partir da análise dessa obra, pretendemos investigar nesta pesquisa como o filósofo holandês expõe e demonstra a possibilidade de chegarmos à verdadeira felicidade a partir da análise dessa obra. Nessa perspectiva, buscamos traçar o itinerário que Spinoza aponta para ser percorrido pelo homem que almeja atingir o mais alto grau de felicidade. Iniciaremos fundamentando o conceito de beatitude para esse filósofo.

Na Parte V da *Ética*, Spinoza trata de forma mais específica do tema que perpassa toda essa obra e a que o filósofo chama de beatitude da mente. É o desfecho que este autor dá à construção de um sistema complexo, em que ontologia, gnosiologia e ética formam uma unidade e estão intrinsecamente relacionados à formação do próprio homem. A beatitude – suprema alegria ou felicidade, segundo propõe Maria Luisa R. Ferreira² – é o termo do livro V e de toda *Ética*. Essa busca contínua é o próprio motor que leva o homem a agir, embora na grande maioria das vezes motivado por idéias inadequadas; ainda

² FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro. Uma Suprema Alegria: escritos sobre Espinosa. Coimbra: Quarteto, 2003, p. 170.

assim, é a felicidade em seu mais alto grau que Spinoza classificou como beatitude ou a própria virtude.

Ainda no Prefácio da Parte V da *Ética*, Spinoza critica enfaticamente Descartes e sua afirmação de que é possível dominar os afetos pelo adestramento da mente ou controle da mente sobre o corpo. Spinoza é extremamente crítico dessa concepção cartesiana de que os homens possuem corpo e mente unidos por um órgão, que fica acima do cérebro, chamado glândula pineal³.

[...]Com efeito, ele afirma que a alma, ou a mente, está unida, principalmente, a uma certa parte do cérebro, mais especificamente, à chamada glândula pineal, por meio da qual a mente sente todos os movimentos que se produzem no corpo, bem como os objetos exteriores. [...] ⁴(EV Pref)

O filósofo holandês afirma categoricamente que a mente é afetada simultaneamente pelo corpo e não que haja algum tipo de supremacia de um sobre o outro⁵. Refuta também a idéia cartesiana de vontade⁶, afirmando que o filósofo francês se equivocou ao afirmar que vontade do corpo pode ser controlada pela vontade da mente. Spinoza considera que a única forma de regular os afetos é através do pleno conhecimento desses afetos e de suas causas; logo, é pela inteligência e não pela vontade que os homens exercem controle sobre suas afecções. Longe de afirmar que a mente do homem possui poder sobre seu corpo,

³ “Que há no cérebro uma pequena glândula na qual a alma exerce suas funções mais especificamente do que as outras partes”. DESCARTES, René. ***As Paixões da Alma***. Trad. Rosemary Costhek Abílio. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Art. 31. p. 49.

⁴ [...]Nam statuit animam seu mentem unitam praecipue esse cuidam parti cerebri, glandulae scilicet pineali dictae, cuius ope mens motus omnes, qui in corpore excitantur, et obiecta externa sentit, quamque mens eo solo, quod vult, varie movere potest. [...] (EV Pref)

⁵ “Tudo aquilo que acontece no objeto da idéia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a idéia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é se o objeto da idéia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente”. (EII P XII)

⁶ Em ***As Paixões da Alma***, art 18, Descartes afirma que temos dois tipos de vontades: umas são ações da alma e outras são ações do corpo, e que são as ações da alma que determinam as ações do corpo.

como defendia Descartes⁷, o autor da *Ética* objeta esta tese, ratificando a importância do conhecimento para que o homem possa ser de fato livre, possa alcançar o mais alto grau de felicidade a que o homem é capaz, o amor intelectual a Deus ou Beatitude.

O percurso para o homem alcançar a Beatitude é traçado na *Ética* numa ordenação geométrica que tem como base o conhecimento de Deus, do homem e de seus afetos até conquistar a liberdade. Contudo é importante ressaltar que liberdade não pode ser encarada em Spinoza como vontade, mas como autonomia, pois o sentido de liberdade para este pensador diverge completamente do sentido de liberdade para grande parte da tradição filosófica.

Spinoza rechaça qualquer possibilidade de atos volitivos. Segundo este autor não é possível ao homem deliberar sobre absolutamente nada, pois tudo é sempre determinado a agir de acordo com sua própria natureza. O homem não tem a opção de escolher, pois suas ações seguem necessariamente a ordem natural. Portanto, não pode arbitrar sobre aquilo que quer, mas pode desenvolver a capacidade de buscar aquilo que mais favorece sua felicidade.

Somente pelo conhecimento das causas podemos favorecer nossa autonomia, buscando sempre aquilo que aumenta nossa potência, porém jamais escolher uma determinada coisa como puro ato de vontade que se impõe como ação deliberada da racionalidade humana. Em Spinoza liberdade ganha outro contorno muito diverso, pois longe de ser uma afirmação da vontade é uma determinação da necessidade da natureza.

A necessidade de conhecer também se impõe ao homem e o mesmo é capaz de adquirir este conhecimento porque sua potência permite isso. Ora, à medida que o homem aprende a pensar adequadamente é menos influenciado por forças externas na sua natureza e torna-se autônomo. Sobre isso o filósofo adverte:

⁷ “Que não existe alma tão fraca que, sendo bem conduzida, não possa adquirir um poder absoluto sobre suas paixões”. DESCARTES, op. cit., Art. 50, p. 64.

A força e a expansão de uma paixão qualquer, assim como sua perseverança no existir, são definidas não pela potência com que nos esforçamos por perseverar no existir, mas pela potência, considerada em comparação com a nossa, da causa exterior⁸. (EIV P 5)

Todavia, Spinoza adverte que é árduo o caminho em direção a sabedoria, mas que não é impossível alcançá-la, sendo necessário esforço e muita dedicação. A suprema alegria que o sábio desfruta em comparação à eterna insatisfação do ignorante é colocada pelo autor como estímulo fundamental e como algo a ser almejado por todos os homens. O caminho apontado para atingir a verdadeira beatitude é também nomeado como o caminho da salvação ou da liberdade: “[...] Torna-se, com isso, evidente o quanto vale o sábio e o quanto ele é superior ao ignorante, que se deixa levar apenas pelo apetite lúbrico [...]”⁹. (EV P 42 D S)

Neste sentido, beatitude e conhecimento estão intrinsecamente ligados. Para Spinoza não há fronteiras entre a gnosiologia e a ética, donde o conhecimento é caminho seguro para aprendermos a gerir nossas emoções e não sofrer a influência externa de forma tão danosa como costumeiramente estamos habituados.

A proposta spinozista de ruptura com esse velho padrão ou comportamento é desafiadora, pois estimula uma liberdade interior calcada na reflexão e na mudança de padrões de pensamento e de idéias. É também a possibilidade de superação do homem transitório no homem eterno, porque este já compreende a essência de Deus e já se percebe parte dessa essência e, portanto, age e pensa tal qual Deus.

Longe de ser uma fusão mística ou ascética essa unidade entre o homem e Deus é, sobretudo, uma compreensão do todo; uma afirmação da potência humana como extensão da potência divina. Mas como esse processo leva à beatitude? Pela internalização da natureza divina ou ainda pela via do

⁸ Vis et incrementum cuiuscumque passionis, eiusque in existendo perseverantia non definitur potentia, qua nos in existendo perseverare conamur, sed causae externae potentia cum nostra comparata. (EIV P V)

⁹ [...] Ex quibus apparet, quantun sapiens polleat, potiorque sit ignaro, qui sola libidine agitur. [...] (EV P XLII D S)

conhecimento intuitivo. Essa forma de percepção já está emancipada do gênero imaginativo, sendo uma ciência intuitiva ou terceiro gênero do conhecimento como está descrito na Parte V da *Ética*, sendo um verdadeiro apelo de salvação dirigido aos sábios:

A virtude suprema da mente consiste em conhecer a Deus [...] ou seja, em compreender as coisas por meio do terceiro gênero do conhecimento [...], virtude que é tanto maior quanto mais a mente conhece as coisas por meio desse mesmo gênero [...]. Por isso quem conhece as coisas por meio desse gênero de conhecimento passa à suprema perfeição humana e, conseqüentemente [...], é afetado pela suprema alegria, a qual [...] vem acompanhado da idéia de si mesmo e de sua própria virtude [...]¹⁰.

Todavia, numa filosofia determinista como a de Spinoza, resta-nos saber como poderemos buscar essa suprema alegria se somos limitados pela nossa natureza, que é toda determinada pela nossa potência. Encontrarmos o equilíbrio entre necessidade e liberdade talvez seja um dos grandes desafios a que Spinoza se dispôs a expor na *Ética*.

Coordenar nossas ações de forma a embasá-las sempre pelo uso da razão e negar a dimensão de passionalidade e conflito é o que constitui o ser humano, segundo salienta Bennett¹¹. No entanto, Wielpahl, outro intérprete de Spinoza, destaca que o sentido de unidade é o pilar do sistema ético Spinozano e que só conseguimos compreender o sentido verdadeiro deste sistema quando entendemos que somos uma só mente e um só corpo e que não há nada mais de útil ao homem que o próprio homem: “Somos conscientes de nossas ações, porém, ignorantes de suas causas. [...] todos somos como uma só mente e um só

¹⁰ Summa mentis virtus est Deum cognoscere [...], sive res tertio cognitionis genere intelligere [...]; quae quidem virtus eo maior est, quo mens hoc cognitionis genere magis res cognoscit [...]. Adeoque qui res hoc cognitionis genere cognoscit, is ad summam humanam perfectionem transit, et consequenter [...] summa laetitia afficitur, idque [...] concomitante idea sui suaeque virtutis [...]. (EV P 27 D)

¹¹ *Un Estudio de La Ética de Spinoza*, Trad. José Antônio Robles García. México: Fondo de Cultura Económica, 1990. p. 349.

corpo. Nada é mais útil a um ser humano que outro ser humano”¹². Este comentador defende ainda que é à nossa cegueira para enxergarmos-nos como parte integrante de uma natureza única que Spinoza se referia, pois tendo corpo e pensamento herdados de outros seres humanos, não podemos olvidar que somos causadores e ao mesmo tempo somos também causa. Portanto, mente e corpo para Spinoza, segundo a visão de Wienpahl fundem-se numa só mente e num só corpo numa rede causal de relações que são estabelecidas no decorrer de toda existência humana¹³.

Na proposição 29 da Parte III da *Ética*, Spinoza defende a idéia de que o homem é irremediavelmente influenciado pelo meio em que está inserido e que age de acordo com os padrões caracterizados como aceitáveis. “Nós nos esforçaremos, igualmente, por fazer tudo aquilo que imaginamos que os homens [...] vêem com alegria e, contrariamente, abominaremos fazer aquilo que imaginamos que os homens abominam” (EIII P 29)¹⁴. Seria essa uma necessidade de sermos aceitos? Spinoza enfatiza que nós nos esforçamos para fazer aquilo que é aprovado pelos demais e necessário para a convivência em sociedade; que tratamos de cultivar esses valores aprovados pela sociedade repassando às gerações posteriores como forma de preservar tradições e costumes culturalmente aceitos em nosso meio, ou ainda posturas tidas como moralmente corretas, logo, capazes de assegurar a convivência dentro de uma sociedade.

A dificuldade de fazer o que é moralmente determinado pelas normas vigentes na sociedade em que vivemos se dá pelo fato de todos nós tendermos a nos perseverar no ser, ou seja, pelo nosso *conatus* – “O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência

¹² Somos conscientes de nuestras acciones, pero ignorantes de sus causas.(...) Todos Somos como una sola Mente y um solo Cuerpo. Nada es más útil a um ser humano que outro ser humano. Paul Wienpahl. Por um Spinoza Radical, p. 139 (Tradução nossa).

¹³ Ibid., p. 142.

¹⁴ Nos id omne etiam agere conabimur, quod [...] homines cum laetitia aspicere imaginamur, et contra id agere aversabimur, quod homines aversari imaginamur. (EIII P XXIX)

atual” (EIII P 7)¹⁵ – que é uma força imanente que impulsiona o homem a conservar sua existência. A questão é: mas se nossa tendência de autoconservação estiver contrariando a noção de dever demarcado pelo nosso meio, como agiremos? Será que confrontaremos nossa própria natureza na tentativa de fazer aquilo que nos é imposto?

Uma tentativa de responder a essas interrogações se dá na parte V da *Ética*, quando Spinoza salienta que a ignorância é a responsável pelos nossos equívocos e sofrimentos e que só nos sentimos coagidos a agir contra nossa natureza porque ainda desconhecemos o que engendra nossas emoções. Em outras palavras, o conflito de interesses existe porque ainda somos incapazes de agir orientados pela razão, pois são as paixões que motivam nossa forma de conduzir a vida, por isso é necessário a regra moral, a norma, a lei para conseguirmos nos relacionar uns com os outros. Essa autoridade seria desnecessária se não nos movimentássemos quase que exclusivamente no círculo das paixões. São essas paixões que impedem o homem de ascender a esferas mais altas do conhecimento.

Contudo, como ainda não nos movemos no terreno seguro da razão e sofremos a influência das paixões, Spinoza adverte que ainda necessitamos eleger um sistema de leis e de normas para nos guiarmos ou para refrearmos nossos impulsos. Conforme a razão não chega, que chegue o dever normativo ou imperativo moral.

[...] Portanto, o melhor que podemos fazer, enquanto não temos um conhecimento perfeito de nossos afetos, é conceber um princípio correto de viver, ou seja, regras seguras de vida, confiá-las à memória, e aplicá-las continuamente aos casos particulares que, com freqüência, se apresentam na vida, para que nossa imaginação seja, assim, profundamente afetada por elas, de maneira que estejam sempre à nossa disposição¹⁶ [...]. (EV P 10 S)

¹⁵ Conatus, quo unaquaeque res in suo esse perserverare conatur, nihil est praeter ipsius rei actualem essentiam. (EIV P XVIII S)

¹⁶ [...] Optimum igitur, quod efficere possumus, quandiu nostrorum affectuum perfectam cognitionem non habemus, est rectam vivendi rationem seu certa vitae dogmata concipere,

O meio apontado por Spinoza para o homem alcançar a beatitude passa essencialmente pela razão, pois só a razão é capaz de fornecer os subsídios necessários para uma libertação progressiva de todas as causas exteriores que boicotam a nossa felicidade. Esta afirmação tem desdobramentos importantes e faz-se necessário conhecermos o que representa a mente e o corpo para Spinoza e como ambos atuavam e possibilitavam o desenvolvimento da razão humana.

I.2 O PARALELISMO

Para uma plena compreensão do itinerário que nos leva à beatitude não podemos nos eximir de investigar o significado de corpo e mente para Spinoza. Este assunto é analisado de forma pormenorizada na parte II da *Ética*. Impossível chegar à beatitude sem conhecer como se relacionam corpo e mente, como é feita a disposição entre esses dois modos e como estes fundam nossas ações. Se Spinoza alerta que não há nenhuma possibilidade de a mente controlar nossos impulsos - pois estes são causa de nossa própria natureza - a questão que resta é: como agir se nosso corpo não pode ser coagido pela mente? Como atingir a beatitude, se não controlamos nossas ações? Segundo Ferreira, Spinoza adverte que é pelo conhecimento do nosso corpo e de nossa mente que podemos adquirir o pleno domínio de nós mesmos através da moderação de nossa vida afetiva e do equilíbrio interior. Diz ela:

Num primeiro tempo, o filósofo tenta identificar o poder da razão com a libertação progressiva que devemos fazer relativamente às causas exteriores determinantes das paixões. Assim, as idéias claras e distintas, ou seja, o conhecimento pelas noções comuns, será o melhor antídoto

eaque memoriae mandare, et rebus particularibus in vita frequenter obviis continuo applicare, ut sic nostra imaginatio late iisdem afficiatur, et nobis in promptu sint semper. [...] (EV P X S)

da paixão, a melhor garantia de um equilíbrio nos nossos desejos e da sua transformação em virtudes¹⁷.

Um dos primeiros aspectos que Spinoza retoma na parte V é a questão do paralelismo¹⁸. Ora, para Spinoza a ordenação da mente é simultânea à do corpo; corpo e mente só diferem entre si enquanto são efeitos de dois distintos atributos divinos: Extensão e Pensamento¹⁹. Não há separação possível entre eles: já na proposição I e nas proposições que se seguem, o filósofo explicita sua tese reiterando que mente e corpo se interpenetram e que, ao sermos afetados no corpo, é a nossa mente que capta essa afecção. “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento e ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe)”²⁰. (EIII P2) E rechaça a hipótese de Descartes sobre a possibilidade de existir alguma forma de controle da mente sobre o corpo, defesa feita nos seguintes termos:

Acrescentemos aqui que a pequena glândula que é a principal sede da alma está suspensa entre as cavidades que contêm esses espíritos de uma forma tal que ela pode ser movida por eles de diversas maneiras quantas diversidades sensíveis há nos objetos, mas que ela pode ser diversamente movida pela alma, a qual tem uma natureza tal que recebe em si tantas diversas impressões, isto é, tem tantas diversas percepções quantos diversos movimentos ocorrem nessa glândula²¹.

¹⁷ FERREIRA, op. cit., 2003, p.175.

¹⁸ “Com o paralelismo, Spinoza estabelece uma identidade de ordem entre idéias e os corpos (ou *isomorfia*, isto é, a identidade entre as séries dos atributos da substância absoluta) e uma identidade de conexão entre duas séries (ou *isonomia*, isto é, os atributos produzem seus respectivos modos autonomamente, mas eles agem segundo um encadeamento e sob princípios iguais). Enfim, é estabelecida a identidade de ser (ou *isologia*, isto é, a mesma coisa é produzida, no atributo pensamento, sob o modo de uma idéia, e, no atributo extensão, sob o modo de um corpo)”. Deleuze, G. apud Fragoso, E. A. R. A Alma Humana como Idéia do Corpo na Ética de Benedictus de Spinoza. *Ideação*. Feira de Santana, n. 4, p. 37-47, jan/jun. 2000.

¹⁹ Os atributos são instâncias autônomas, responsáveis pelo desenvolvimento modal e causal realizado em seu interior, porém esta autonomia é limitada, pois um atributo não interfere e nem determina a causalidade do outro.

²⁰ Nec corpus mentem ad cogitandum, nec mens corpus ad motum, neque ad quietem, nec ad aliquid (si quid est) aliud determinare potest. (EIII PII)

²¹ DESCARTES, René. As Paixões da Alma, Trad. Rosemary Costhek Abílio. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. art. 34. p. 52.

Segundo o comentador Jonathan Bennett, Spinoza acredita que o reino mental corre em paralelo ao reino físico. Diz ele: “À medida que se desenvolve o pensamento de Spinoza nas partes 2 e 3, se faz cada vez mais claro que ele aceita e apóia uma doutrina do paralelismo entre os reinos mental e físico”²². Ainda de acordo com o mesmo intérprete, Spinoza adotou a tese do paralelismo psicofísico para resolver problemas reais de seu sistema, manter o nexo de suas teses e mostrar que a ordem causal física dos acontecimentos é simultânea à ordem causal mental. Ora, como Spinoza não admite conhecimento de algo, sem conhecimento das suas causas, é compreensível que ele admita a inter-relação entre o mundo mental e o físico tendo como eixo norteador a razão que busca sempre o conhecimento das causas.

Como Spinoza assegura a correspondência entre a mente e o corpo, segue-se que não há possibilidade de a mente exercer controle sobre as afecções do corpo: mente e corpo não podem ser concebidos isoladamente, um não existe sem o outro, porque um é a própria manifestação do outro. Esta questão está descrita na Proposição 12:

Tudo aquilo que acontece no objeto da idéia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a idéia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da idéia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente²³. (EII P12)

A beatitude para Spinoza se dá justamente quando nossa mente é capaz de formar idéias adequadas e de agir; libertando-se das influências externas, o corpo reflete a paz interior que só a sabedoria proporciona. Algo que o filósofo atesta ser raríssimo de alcançar, só uns poucos sendo capazes de conseguir tal intento. Porém, afirma que todos nós temos possibilidade de encontrar essa

²² “A medida que se desenvolve el pensamiento de Spinoza en las Partes 2 y 3, se hace cada vez más claro que él acepta y apoya una doctrina de paralelismo entre los reinos mental y físico”. *Un Estúdio da La Ética de Spinoza*. p. 133. Tradução nossa.

²³ Quicquid in obiecto ideae humanam mentem constituentis contingit, id ad humana mente debet percipi, sive eius rei dabitur in mente necessario idea: hoc est, si obiectum ideae humanam mentem constituentis. sit corpus, nihil in eo corpore poterit contingere, quod a mente non percipiatur. (EII P XII)

alegria suprema ou salvação desde que nos esforcemos, não para reprimir o corpo, mas para compreendê-lo como atributo da substância única. Devemos conhecer nossos afetos e aprendermos a agir, a sair da passividade e atuar no contexto de nossas existências, formando idéias adequadas e compreendendo que somos efeitos de uma causa muito maior e, por sermos seu efeito, estamos imersos na essência dessa causa maior que é Deus.

Como já mencionado, para Spinoza existem três tipos de conhecimentos. A beatitude é alçada ao terceiro gênero do conhecimento e não está circunspeta a momentos de efusiva felicidade, mas está acima das efêmeras sensações que estamos acostumados a desfrutar. Se não conseguimos usufruir dessa suprema felicidade chamada beatitude é por negligenciarmos o conhecimento que a ela conduz, que é o mais alto grau de conhecimento, sendo este puramente intuitivo.

I.3 DO CONHECIMENTO

Spinoza afirma que é pelo conhecimento das causas que o homem torna-se livre, reporta-se ao conhecimento da ordem inteira do universo ou da causa primeira. Quando compreendemos a verdadeira ordenação e necessidade de tudo que existe somos capazes de deduzir o efeito. A base de sustentação epistêmica que Spinoza defende se funda no conhecimento com uma inequívoca defesa da cognoscibilidade do real. Neste sentido, conhecimento do homem é conhecimento integral da natureza ou de Deus.

Os três gêneros de conhecimentos que Spinoza especifica na *Ética* podem coexistir simultaneamente, cada um deles tem uma função específica e não são excludentes entre si. Como a epistemologia e a metafísica são vertentes de um mesmo percurso é importante observar como se desenvolve e qual o alcance do conhecimento em sua gênese e, principalmente, por que conhecer a realidade

como um todo permite ao homem ultrapassar suas limitações e descobrir a gama de potencial que há em sua natureza. É nesta perspectiva que conseguimos trilhar o percurso que nos proporciona à mais profunda felicidade, ou seja, à beatitude.

Colocando o conhecimento como pressuposto fundamental para o desenvolvimento do potencial humano, Spinoza demonstra que só pela via da cognição ou pela exegese intelectual chegamos ao mais alto grau do conhecimento e ao pleno gozo da existência. Ferreira²⁴ explica que conhecimento é a espinha dorsal do sistema spinozista ou ainda o único meio para a salvação. O homem, ao se livrar da ignorância – que engendra as armadilhas que o aprisionam -, consegue enxergar a totalidade e refletir sobre a necessidade da ordem da razão e de todas as coisas que existem. Com base nisso, analisaremos a seguir como se ordena esta estrutura gnosiológica em nossa mente.

O primeiro gênero se dá pela via da imaginação, que é um conhecimento baseado em idéias inadequadas, logo, superficial e mutilado. Ora, como já mencionado, o corpo pode deduzir o que se passa na mente, pois esta é idéia do próprio corpo e, portanto, quando os corpos são afetados de diversas maneiras por coisas exteriores, a mente capta essas afecções também de várias formas. Em outras palavras, a mente é formada por um conglomerado de idéias que têm como base central a união substancial, enquanto uma união de partes ínfimas de idéias. Essas idéias refletem exatamente o que se passa no corpo, eis por que a natureza empírica do corpo não lhe escapa.

Assim, o conhecimento sensível presente nos corpos afeta diretamente a mente; quando esta não separa o corpo afetante do próprio afeto, o conhecimento se dá apenas de forma imaginária, na esfera meramente hipotética e, logo, sujeita a equívocos. Como a mente é definida pelo ato de conhecer corpos pelas afecções que são causadas neste corpo por corpos externos, ele é sempre suscetível a enganos. “A mente não conhece o próprio corpo humano e não sabe

²⁴ FERREIRA, op. cit., 2003, p. 118.

que ele existe senão por meio das idéias das afecções pelas quais o corpo é afetado”²⁵. (EII P 19)

O conhecimento de corpos externos é passível de enganos porque nossa mente ignora a essência desses corpos, tendo deles somente o conhecimento causado pelo tipo de afecção que ele provocou no corpo. Conhece os efeitos e não as causas, portanto é ignorante e está muito próximo só da sensibilidade. Por isso, a esse primeiro gênero do conhecimento, Spinoza designou chamar de conhecimento por imaginação. Todavia, como o homem é parte do intelecto divino, acaba percebendo que essa forma de conhecimento não lhe confere a verdadeira sabedoria. Isso gera o que Francisco Jordão chamou de conflito entre a natureza imaginativa e a intelectual:

O conhecimento das coisas externas não é um conhecimento das coisas externas, mas do modo como somos afetados por ela. O que quer dizer que o conhecimento sensível é sempre muito relativo, na medida em que a mente fica sujeita a confundir a natureza do corpo afectante com a da afecção causada por ele: não passa duma percepção de nível imaginário, por isso, sujeita ao erro²⁶.

Em Spinoza, é necessário que o homem ultrapasse este conflito ou está fadado a se movimentar exclusivamente na esfera do sensível. À medida que conseguimos transpor essa esfera puramente imaginativa, e como temos a tendência a conhecer, nos afirmamos como seres que têm a potência de conhecer, não somente os efeitos, mas principalmente as causas. Esse poder que temos se sobrepõe à imaginação ao perceber o modo como um corpo é afetado. Como essa atividade indica movimento do intelecto, é designado como poder (*potentia*) e não mais como o padecimento (*passio*) do conhecimento por imagens; e nesse processo, o homem manifesta sua capacidade de atuar, de agir, e não de ser apenas passivo:

²⁵ Mens humana ipsum humanum corpus non cognoscit, nec ipsum existere scit, nisi per ideas affectionum, quibus corpus afficitur. (EII P XIX)

²⁶ JORDÃO, Francisco Vieira, **Sistema e Interpretação em Espinosa**. Coimbra: Castoliva, 1993, p. 45.

Isso é evidente. Pois quando dizemos que uma idéia se segue, na mente humana, de idéias que nela são adequadas não dizemos senão que (pelo corol. Da prop. 11) existe, no próprio intelecto divino, uma idéia da qual Deus é a causa, não enquanto é infinito, nem enquanto é afetado das idéias de muitas coisas singulares, mas enquanto constitui unicamente a essência da mente humana²⁷. (EII P 40 D)

No primeiro gênero de conhecimento, o homem é levado a imaginar e a acreditar que suas idéias são fruto do entendimento, quando na verdade são resultados de sua imaginação. Para Jordão, esta forma de conhecimento é necessária: apesar de não possuir os pressupostos de uma verdade constituída, é através dele que nós entramos em contato com o mundo exterior. Essa forma de conhecimento é a via que conduz o homem ao segundo gênero de conhecimento ou conhecimento do segundo grau. Na condição que ainda nos encontramos, a de atribuímos entendimento ou idéias que são apenas fruto da imaginação, necessitamos nos esforçar muito para controlar a imaginação, para permitir que o nosso intelecto a regule e se afirme como potência cognoscitiva. Essa dificuldade se dá pelo fato de ainda imperar o domínio de forças externas sobre nosso poder mental; nesse sentido, a imaginação já se configura um vício da mente.

A mente só amplia sua capacidade de conhecer quando começa a dominar a complexidade do corpo. Pela compreensão de que percebemos nosso corpo pelas afecções sofridas. Essa é a forma de aperfeiçoamento da mente humana. À medida em que o corpo passa a se adaptar melhor aos corpos externos, exerce maior controle sobre as afecções que esses outros corpos provocam; nesta perspectiva, ocorre uma gradual diminuição da dependência exterior, possibilitando o aperfeiçoamento da razão, que controla a imaginação, ou ainda, um meio de progresso intelectual.

Este processo que se dá no interior da mente, Spinoza o chamou de segundo gênero de conhecimento, pois já não estamos à mercê de nossas percepções pela via exclusivamente de corpos externos, mas já temos capacidade

²⁷ Patet. Nam cum dicimus, in mente humana ideam sequi ex ideis, quae in ipsa sunt adaequatae, nihil aliud dicimus (per coroll. Prop. 11 huius) quam quod in ipso divino intellectu detur idea, cuius Deus est causa, non quatenus infinitus est, nec quatenus plurimarum rerum singularium ideis affectus est; sed quatenus tantum humanae mentis essentiam constituit. (EII P XXXVI D)

de elaborar mentalmente a maneira como somos afetados por outros corpos. A união da mente à idéia que este tipo de conhecimento proporciona é que leva também à união da mente e corpo em Deus, de forma simultânea. O processo gnosiológico da mente humana, que possibilita ao homem enxergar além das imagens exteriores é condição imprescindível para que o homem obtenha a felicidade. “O conhecimento de segundo e de terceiro gênero, e não o de primeiro, nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso”²⁸. (EII P 42) É no ato de conhecer-se e de conhecer os outros modos com os quais se relaciona, que o homem também chega ao conhecimento de Deus e, portanto, a beatitude.

Nessa perspectiva, o conhecimento racional é o paradigma da própria felicidade, pois quando, em vista do todo, nós suplantamos a mera representação que fazemos de nós mesmos e dos outros corpos que nos afetam, conseguimos superar nossa ignorância que nos leva a conhecer apenas pelos sentidos ou imagens. Segundo Lívio Teixeira, Spinoza chama de razão (*ratio*) este tipo de conhecimento:

O segundo gênero de conhecimento a que também chama razão, Espinosa declara que ele diz respeito às “*noções comuns e às idéias adequadas das propriedades das coisas*” [E II, P XL, esc. II]. Que são essas noções comuns, essas idéias adequadas das propriedades das coisas? Qual é o plano metafísico que lhes é próprio? Qual é seu lugar no conhecimento teórico da moral propriamente? Tais são as questões que se apresentam a propósito desse assunto. É evidente que se trata de noções gerais, mas de noções gerais que diferem dos “transcendentais” e dos universais que constituem idéias próprias do primeiro gênero de conhecimento, porque estas, como se viu, são de sua natureza inadequada e confusa no mais alto grau [...]²⁹.

²⁸ Secundi et tertii, et non primi generis cognitio docet nos verum a falso distinguere. (EII P LXII)

²⁹ TEIXEIRA, Lívio. **A Doutrina dos Modos de Percepção e o Conceito de Abstração na Filosofia de Espinosa**, São Paulo: UNESP, 2001, p. 165. Jordão corrobora com essa tese de Teixeira e afirma que o sentido de noções comuns em Spinoza diverge da concepção escolástica dos universais: “As ‘noções comuns’ são essencialmente diferentes dos universais, dos escolásticos. Estes são simples ‘construções imaginárias’ ou ‘representações vagas’, sem verdadeira correspondência na realidade, pois não são um produto genuíno da atividade da razão, mas produto duma combinação fortuita de impressões vindas do exterior. O conhecimento pelos universais corresponde a um nível ínfimo de conhecimento – o da simples opinião”. Op. cit., 1993, p. 51.

O conhecimento imaginativo, Spinoza o considera como apenas representativo tal qual especifica a *Ética* II, P 25: “A idéia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo exterior”³⁰. Portanto, só conseguimos avançar de fato para além das imagens ou da esfera sensível quando percebemos que, nesse âmbito, conhecemos confusamente e que somos influenciados pela cadeia de causas e a cadeia de coisas materiais, daí as deformações na forma do nosso modo de pensar; isto é, no primeiro gênero do conhecimento, ainda estamos restritos à esfera do nosso corpo e às afecções a que ele está suscetível.

Como mencionado anteriormente, somos induzidos ao erro porque ainda temos idéias confusas e mutiladas; mas como somos parte da substância divina, temos a potência para ascender a outros níveis de conhecimento. Somos capazes e possuímos a faculdade de conhecer, segundo diz Spinoza: “Não há nenhuma afecção do corpo da qual não possamos formar algum conceito claro e distinto”³¹. (EV P 4) Isso se dá quando formamos idéias adequadas, quando conhecemos para além dos efeitos, também as causas. E uma idéia adequada, segundo Jordão, é uma idéia total. O conhecimento verdadeiro é formado por idéias adequadas, pois já existe a compreensão do sentido de totalidade e de sua necessidade na natureza. Ao invés de o homem se fixar num elemento isolado que toma como causa, compreende que não há contingência na natureza, não há corrupção em seus elementos, mas tudo pertence ao domínio da necessidade dessa natureza. Nas palavras de Jordão:

Espinosa defende, no entanto, que uma mente existente em união com um *corpo* pode elevar-se a um estado de conhecimento adequado, perfeito ou verdadeiro. A condição imprescindível para isso é o uso correto da razão como faculdade de relacionamento, confronto e dedução. A razão é, para o homem, o único pedagogo capaz de guiar através do caminho que conduz à verdade³².

³⁰ *Idea cuiuscumque affectionis corporis humani adaequatam corporis externi cognitionem non involvit.* (EII P XXV)

³¹ *Nulla est corporis affectio, cuius aliquem clarum et distinctum non possumus formare conceptum.* (EV P IV)

³² *Ibid.* p. 50.

Spinoza afirma que temos a potência de desenvolver o conhecimento adequado bastando que a razão seja o meio de reflexão, contato e dedução, ou ainda, a razão é segundo Spinoza, uma das instâncias capazes de guiar o homem para além do conhecimento meramente imaginativo. Sendo o homem um ser composto de corpo e mente³³, parte do intelecto infinito, tem todas as condições de apreender o sentido de totalidade.

As noções comuns, a que Spinoza classificou de segundo gênero de conhecimento, estão acima da transitoriedade e das idéias mutiladas às quais estamos sujeitos quando pensamos confusamente e influenciados apenas por fatores externos. Pelas noções comuns aprimoramos nossa percepção do mundo e dos outros, pois ao confrontarmos e relacionarmos as singularidades presentes em outros corpos deduzimos que, em suas essências, todos fazem parte da substância única e que estão interligados uns aos outros irremediavelmente. Portanto, o que há de comum entre todas as coisas que existem é que todas possuem propriedades semelhantes e pela razão podemos formar idéias adequadas capazes de distinguir entre as noções comuns e as idéias imaginadas.

O conhecimento do segundo gênero é racional, compreende a necessidade da natureza e deduz o encadeamento lógico das causas que há entre todas as coisas a partir de suas propriedades comuns. Os corpos têm muito em comum uns com os outros, e são por estas características que geramos as idéias adequadas e captamos os nexos que ligam as idéias entre si. Isso se dá pela atividade reflexiva que estimula a confrontação e a comparação, extraíndo daí os pressupostos indispensáveis para a fundamentação das idéias e para conseguir distinguir uma noção comum de uma idéia imaginária.

A própria imaginação já possui o germe latente do pensamento racional, basta a atividade reflexiva para esse germe eclodir. Somente a atividade cognitiva é para Spinoza, capaz de despertar na mente as noções comuns que ali já estão presentes na forma de potência imanente ao próprio intelecto do homem. A imaginação é, portanto, a gênese do conhecimento humano, que, enquanto tal, só

³³ Este composto corpo e mente não tem o sentido de dualidade da filosofia cartesiana.

consegue perceber as coisas pelas imagens formadas dessas coisas. Mas como modos finitos da Substância, estamos sujeitos às leis da natureza e à necessidade absoluta. Como modos, somos um conglomerado de idéias sejam elas adequadas ou inadequadas, como confirma o próprio Spinoza:

Todas as idéias existem em Deus (pela prop. 15 da P.1) e, enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras (pela prep. 32) e (pelo corol. da prop. 7) adequadas. Portanto, nenhuma idéia é inadequada e confusa senão enquanto esta referida à mente singular de alguém (vejam-se as prop. 24 e 28). Logo, todas as idéias, tanto as adequadas, quanto as inadequadas, seguem-se umas das outras com a mesma necessidade (pelo corol. Da prop. 6) C.Q.D.³⁴ (EII P 36 D)

Para Spinoza, só pelas noções comuns é que o homem é capaz de apreender as verdadeiras propriedades das coisas, logo, um conhecimento racional que está para além das contingências e vicissitudes do mundo singularizado. Contudo, mesmo tratando-se de um conhecimento adequado, Spinoza não afirma que o conhecimento pelas noções comuns é chave para a beatitude, mas apenas um dos trechos desse percurso que conduz o homem à forma mais pura de conhecimento que há. Esta forma é designada como terceiro gênero de conhecimento.

Spinoza defende que há uma forma de conhecimento que possibilita de fato ao homem “fruir da eterna e contínua alegria”³⁵; a esse conhecimento Spinoza denominou de beatitude suprema: “[...] Assim, essa doutrina além de tornar nosso espírito inteiramente tranqüilo, também nos ensina em que consiste nossa suprema felicidade, ou seja, nossa beatitude [...]”³⁶. (EII P 49 S) Na proposição 25 da parte V, Spinoza afirma ainda: “O esforço supremo da mente e sua virtude

³⁴ *Ideae omnes in Deo sunt (per prop.15 P.1) et quatenus ad Deum referuntur, sunt verae (per prop. 32 huius) et (per coroll. prop. 7 huius) adaequatae; adeoque nullae inadaequatae nec confusae sunt, nisi quatenus ad singularem alicuius mentem referuntur (qua de re vide prop. 24 et 28 huius). Adeoque omnes tam adaequatae, quam inadaequatae eadem necessitate (per coroll. prop. 6 huius) consequuntur. Q.E.D. (EII P. XXXVI D)*

³⁵ TIE . p. 22.

³⁶ “[...] Haec ergo doctrina, praeterquam quod animum omnimode quietum reddit, hoc etiam habet, quod nos docet, in quo nostra summa felicitas sive beatitudo [...]”. (EII P XLIX S)

suprema consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento”³⁷. (EV P 25).

Considera ainda que o ápice da potência humana está em compreender de forma intuitiva, as coisas pela sua essência. Somente a ciência intuitiva proporciona ao homem o pleno conhecimento de si e da natureza. A dinâmica que atua nesse gênero de conhecimento é completamente intuitiva, ou seja, é o processo que se dá quando a razão, já livre das percepções imaginativas, se eleva até a visão de Deus como totalidade e como causa imanente a tudo que existe na natureza. Essa visão intuitiva é, porém, desenvolvida à base de princípios racionais e denominada por Spinoza como a maior satisfação que existe. Ainda segundo Jordão:

A apreensão da necessidade como propriedade comum de todas as coisas só é possível na “ciência intuitiva”. Pela atividade da razão, a mente é conduzida apenas ao limiar do conhecimento intuitivo. A esfera de ação, própria da razão, é a da “comunidade de ser” em todas as coisas. Mas é pela atividade racional que a mente desperta para a “visão de todas as coisas na causalidade divina”³⁸.

A intérprete Ferreira salienta que Spinoza considera possível a todo homem ascender ao terceiro gênero do conhecimento, embora necessite de muito empenho e desde que empreenda grande esforço intelectual:

A todo homem é dada a possibilidade de conhecer as causas objectivas, impessoais, que o fazem agir. Mas só o sábio se empenha nessa descoberta, enveredando por um ‘modus vivendi’ que o demarca do homem comum³⁹.

No conhecimento racional (segundo gênero) deduzimos os efeitos pelas causas e compreendemos que há um princípio comum a todas as coisas, designado por Spinoza de noções comuns; ou seja, há um fio condutor que guia o pensamento e que pode ser apreendido pelo intelecto. Já no terceiro gênero de

³⁷ Summus mentis conatus summaque virtus est res intelligere tertio cognitionis genere. (EV P XXV)

³⁸ JORDÃO, op. cit., 1993, p. 53.

³⁹ FERREIRA, op. cit., 2003, p. 145.

conhecimento é a intuição que nos remete à idéia de Deus, mostrando que esta idéia está acima do plano dos princípios racionais, pois já se percebe partícipe do plano das propriedades essenciais da Natureza Divina.

Pelas noções comuns percebemos as coisas necessárias, pelas propriedades comuns que estas possuem, seguindo a ordem dedutiva. Todavia, o que existe em comum entre as coisas não constitui a sua essência singular, dado que a essência não pode ser inferida pelo mecanismo racional que é a base do segundo gênero de conhecimento. A essência singular é apreendida pela intuição, donde esta é precedida por idéias adequadas da essência de Deus. Pela intuição percebemos nossa íntima relação com Deus, daí resulta nossa salvação ou beatitude.

Spinoza define o terceiro gênero de conhecimento como o único que exprime a idéia de Deus. Francisco Vieira Jordão admite: “Sabemos que o homem é um ser que pensa, por isso, é uma idéia duma ‘coisa singular existente em acto’. Esta idéia ‘tem Deus como sua causa’[...]”⁴⁰. A mente humana é capaz de formar uma idéia adequada quando tem Deus como pressuposto, mas isso independe de sua vontade, pois a vontade para Spinoza não tem poder nenhum e tudo obedece uma ordem causal e determinada pela necessidade da natureza. Para Jordão, o conhecimento intuitivo engloba o racional, mas não é a manifestação da racionalidade humana:

O conhecimento intuitivo, sendo luz que, por si mesma, se manifesta na mente humana, não é um resultado do conhecimento racional, mas o que, em última análise, o possibilita e está como seu complemento. Não nasce no momento em que nos apercebemos de que estamos na sua posse: quando desabrocha em nós, logo nos apercebemos de que não pode ser senão eterno, embora só desperte na mente após um longo percurso reflexivo⁴¹.

É através do conhecimento intuitivo que o homem percebe-se partícipe da natureza de Deus. A trajetória árdua que nos leva ao terceiro gênero do conhecimento passa necessariamente pela razão. No entanto, a intuição encontra-

⁴⁰ JORDÃO, op. cit., 1993, p. 40.

⁴¹ Ibid., p. 54.

se em esfera mais elevada, dado que já repousa num nível de compreensão muito acima das propriedades constitutivas da razão humana. Possui no seu cerne o sentido de totalidade e da realidade sem mistérios. Realidade centrada na idéia de Deus e na radicalidade absoluta de um pensar ético. Este tipo de conhecimento não sofre nenhum tipo de coação ou pressão externa. Como a eternidade de Deus estende-se a tudo, nós, por sermos expressões da divindade, também somos infinitos. O conhecimento intuitivo é uma conquista do homem sábio e não é passível de influência de causas finitas, pois é eterno. Só pode ser despertado com grande esforço intelectual.

Todavia, o comentador salienta que esta forma de conhecimento não é uma fusão entre o finito e o infinito, entre efeito e causa, nem a elaboração do singular pela dimensão infinita⁴². Não há misticismo no sistema spinozista, segundo Jordão, pois não há mistério incognoscível em sua filosofia, muito longe disso, pois é exatamente o mistério que Spinoza combate. Neste sentido, o conhecimento intuitivo não é diluição do princípio de identidade do homem em Deus, pois nossa individualidade não se perde, mas é preservada; portanto, essa forma de conhecimento consiste na mais alta expressão da intuição humana, intuição essa que leva a essência singular do homem a captar a essência incondicionada e incausada de Deus.

A relação direta entre gnosiologia e metafísica no sistema spinozista influencia diretamente o campo ético, demonstrando que investigar as causas do agir humano sempre foi uma de suas maiores preocupações. Ora, o homem ao sentir-se parte da natureza divina torna seu espírito mais tranquilo e sereno, age melhor com seus semelhantes. É espontaneamente generoso e justo, pois enxerga muito além do horizonte limitado da imaginação e encara todos os modos existentes na natureza como parte necessária da Substância. Sem estar condicionado às injunções do acaso e da sorte, o homem pode usufruir a forma mais elevada da felicidade, a beatitude. Spinoza atesta que somente é destinado aquele homem que por profundo esforço cognitivo atingiu essa mais alta esfera de

⁴² Ibid., p. 55.

sabedoria humana que é a própria virtude. Afirmar que virtude e beatitude são a mesma coisa significa rechaçar as teses dos gregos de que a felicidade era um prêmio conquistado pelos virtuosos. Spinoza refuta essa noção e considera que a beatitude é a virtude e não um prêmio da mesma:

A beatitude não é um prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refreamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, podemos refrear os apetites lúbricos porque a desfrutamos⁴³. (EV P 42)

No escólio da Proposição 42, o filósofo afirma que a superioridade do sábio em relação ao ignorante é justamente porque o sábio já controla seus apetites e o ignorante ainda se move no terreno da imaginação e, portanto, vive agitado; ao contrário, o sábio já desfruta da felicidade por inteiro porque já intui Deus em toda sua plenitude e compreende que é parte dessa divindade. O ignorante vive à mercê dos afetos, depende ainda de forças exteriores para se movimentar, já o sábio movimenta-se na esfera da intuição e prescinde de interferências externas. Spinoza adverte da dificuldade de se chegar à sabedoria, pois esta é rara e preciosa, mas não algo impossível, exigindo daqueles que a almejam muito esforço e dedicação.

I.4 A SUPREMA ALEGRIA

Para o comentador Paolo Cristofolini a felicidade em Spinoza ganha um contorno muito diverso do que é comumente atribuído:

[...] A palavra latina correspondente (*felicitas*) não tem relevante emprego na *Ética* de Spinoza, porque no latino dos clássicos que é o seu, tal

⁴³ Beatitudo non est virtutis praemium, sed ipsa virtus; nec eadem gaudemus, quia libidines coercemus; sed contra quia eadem gaudemus, ideo libidines coercere possumus. (EV P XLII)

palavra indica antes de tudo sucesso e o bom êxito de operações determinadas do que o escopo geral ao qual tendemos. Aquela que é felicidade é, em Spinoza, ora um bem (*bonum*), ora a alegria (*laetitia*), e ora a beatitude (*beatitudo*) [...]⁴⁴.

Ora, o bem para Spinoza tem sentido puramente relativo e depende exclusivamente do fato de nos aproximar da perfeição, ou seja, da realização de um projeto de vida ou ainda do modelo de natureza a que nos propomos. Todo o resto que nos afasta deste modelo é um mal. O projeto do ser humano é tudo aquilo que pertence a sua natureza. Todavia, é importante frisar que o filósofo rechaça qualquer possibilidade de uma concepção de projeto com viés finalista. Finalismo este, que é fortemente evocado pelos homens que acreditam que tudo que existe no universo é obra da onipotência e benevolência de uma divindade criadora que está à sua disposição, o que denuncia o absurdo da presunção humana.

Portanto, o projeto⁴⁵ de ser humano é o que dá sentido geral à sua existência e tudo aquilo que distancia o homem de chegar a essa perfeição é considerado um mal, o que aproxima é um bem. Conhecer a natureza deste projeto e seguir fielmente a seu formato é o que proporciona felicidade ao homem.

O bem como felicidade está relacionado também à esfera social. Ao vincular-se em sociedade com outros pares, os homens percebem que podem ajudar-se mutuamente. Dessa troca nasce a compreensão da utilidade que há nas agregações humanas no sentido de que precisamos uns dos outros para nossa proteção, conservação e divisão de trabalho. Isto é uma prova da necessidade de interação e demonstra a rede causal que sustenta todas as relações. A soma das atividades desempenhadas em conjunto possibilita o desenvolvimento do potencial individual de cada um proporcionando o bem comum que é o primeiro sentido de felicidade para o sábio holandês.

A segunda face da felicidade é a alegria. O significado de alegria está diretamente relacionado à passagem de uma perfeição menor a uma maior

⁴⁴ CRINTOFOLINI, Paolo. A Última Sabedoria e a Felicidade. In: **Cadernos Espinosanos VI**, S. Paulo, Nov. de 2000. Trad. Stella Penido. Rev. Tec. Maurício Rocha. p. 5.

⁴⁵ Este projeto refere-se, segundo Cristofoloni ao modelo racional de natureza humana.

perfeição. Esta alegria não coincide com a sensação agradável ou de bem-estar em que costumamos classificá-la. A alegria encarada como felicidade vincula-se à idéia de amor. Amor é uma alegria acompanhada de uma causa exterior que é sempre passagem a um grau de perfeição mais elevado. Na concepção spinozista amor é a plena compreensão da existência de algo externo a nós que reconhecidamente nos torna melhor ou mais potentes. Pode ser uma coisa ou pessoa, ou ainda, um saber, algo que nos ajuda a desenvolver toda nossa potência.

O amor é sempre alegria e o objeto desse amor é a idéia de que há algo externo a nós que eleva nossa potência. Logo, o amor é uma alegria que potencializa nossa força de existir e difere do desejo (*cupiditas*)⁴⁶ que é a essência mesma do homem e está associado à ordem dos impulsos e apetite (*appetitus*) humano. O amor, ao contrário, é efeito da alegria de enxergarmos fora de nós motivação para nossa própria existência.

O terceiro sentido de felicidade em Spinoza é a beatitude, o ponto mais alto de ascendência de um homem em direção à sabedoria. A beatitude é algo que o homem só consegue atingir pela terceira via do conhecimento, em seu mais profundo nível de intuição. Ao perceber-se irremediavelmente como parte de uma ordem necessária e perfeita em que está imerso e longe do plano meramente contingente, o homem é capaz de descobrir a sua eternidade e de compreender os elos necessários que o unem a todas as coisas existentes, libertando-se da incômoda e aterrorizante idéia de finitude. Eternidade em Spinoza refere-se à verdade eterna da lei da natureza e diverge do sentido judaico-cristão, quando defende que não há nenhuma forma de sobrevivência da alma, alertando que a individualidade não sobrevive à morte do corpo, pois precisa dele para se expressar. Em momento algum, o filósofo faz referência à imortalidade da alma,

⁴⁶ Desejo (*cupiditas*) é a estrutura dinâmica que constitui o *conatus*, ou todo esforço de perseverar na existência e aumentar a nossa potência, quando este esforço vem acompanhado da consciência de si, no caso específico dos seres humanos, chama-se apetite (*appetitus*).

considerando ainda que: “A mente não pode imaginar nada, nem se recordar das coisas passadas, senão enquanto dura o corpo”⁴⁷. (EV P 21)

A serenidade da aceitação de que pertencemos à ordem natural e imutável das coisas eternas nos dá a sabedoria de saber lidar com a nossa própria morte e destruição, encarando-a como algo inevitável para a sobrevivência do todo; isto é parte da conquista do homem sábio. No entanto, Spinoza afirma que: “não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida”⁴⁸. (EIV P 67)

Nessa concepção, a felicidade é algo que só pode ser conquistada pela via árdua do conhecimento e da sabedoria. Portanto, é no terceiro gênero de conhecimento que o homem descobre sua eternidade personalizada, atendendo à positividade existente em si mesmo. Quando adquirimos a plena consciência de nossa íntima ligação com o Todo ou Deus, tanto em relação à essência como à existência descobrimos a felicidade. A exata compreensão de nossa eternidade nos ajuda a entender nossa condição no mundo e aprendemos a agir melhor sem depender do acaso ou da sorte. Essa forma de encarar a vida nos leva a enxergar a essência divina e desfrutamos a mais verdadeira e plena felicidade que Spinoza classificou como salvação (*salus*) ou beatitude (*beatitudo*).

O grau máximo de conhecimento permite ao homem descobrir-se eterno e necessariamente ligado a todas as coisas que existem. Encarando o tempo não como obstáculo, mas como uma condição para a própria felicidade, o homem transcende do plano perecível da finitude humana e descobre as leis inexoráveis da natureza e do infinito eterno de que faz parte. Para o filósofo holandês, o conceito de felicidade não difere de virtude. Ambos estão intimamente ligados, pois o homem virtuoso, por isso mesmo, é verdadeiramente feliz. A beatitude é uma experiência subjetiva capaz de levar o homem à salvação, que só pode ser encontrada na íntima compreensão de si como parte de Deus, distante de qualquer contingência, logo, como absolutamente necessário.

⁴⁷ Mens nihil imaginari potest, neque rerum praeteritarum recordari. Nisi durante corpore. (EV P 21)

⁴⁸ Homo liber de nulla re minus, quam de morte cogitat, et eius sapientia non mortis, sed vitae meditatio est. (EIV P LXVII)

A virtude em Spinoza não tem uma conotação moral⁴⁹, pois na ontologia deste pensador não há formulação de princípio de dever ou de qualquer outro artifício de normatização do comportamento humano. Por esta razão a suprema alegria não depende do controle da mente sobre o corpo, nem da estigmatização dos afetos, mas apenas da sua compreensão e da aceitação destes como estruturas inerentes à natureza humana. Corpo e mente são partícipes de uma mesma unidade, são representações dos atributos pensamento e extensão, não cabendo ser-lhes imputado o ônus da miséria moral do homem sob nenhum aspecto.

Essa trilha que conduz o homem à felicidade ou salvação só pode ser alcançada quando o homem, tendo o conhecimento de Deus, aprende a moderar seus afetos e a ter controle sobre suas emoções, sai da esfera da passionalidade irracional para compreender o que se passa no seu corpo que é imediatamente captada pela sua mente. Neste sentido, uma análise apurada dos afetos e todas as repercussões para o desenvolvimento humano é fundamental, para que possamos inferir que a ética spinozana é toda perpassada pela metafísica e só é possível entendermos o seu sistema se nos dedicarmos a escrutinar sua teoria dos afetos. É o que faremos no próximo capítulo.

⁴⁹ “Brunschvicg afirma que utilizar o método spinozano para resolver problema moral significa alterar a forma natural de seu sistema que busca a verdade acima de idéias preconcebidas ou de finalidades transcendentas”. HENRY, Michel. La Felicidad de Spinoza. Trad. Axel Cherniavsky. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2008. p. 27.

II OS AFETOS

II.1 UMA ANÁLISE DOS AFETOS

“Os homens são bons de um modo,
mas maus em vários”.

Aristóteles

Quando penetramos na rede causal de acontecimentos que permitem acendermos à beatitude percebemos que não podemos prescindir de uma análise apurada dos afetos, pois como já mencionado anteriormente, o caminho que conduz à felicidade em Spinoza passa irremediavelmente pelos afetos. Demonstraremos a abordagem spinozista dessa temática tão intimamente ligada à questão que nos propomos analisar nessa pesquisa, a trajetória empreendida pelo homem até a beatitude. Considerando que o homem é parte da natureza e, portanto, jamais deixa de ser afetado, é uma das questões fundamentais que buscaremos compreender no capítulo que segue.

Spinoza entende os afetos (*affectus*)⁵⁰ como constitutivos da natureza. Acerca deste tema, o filósofo holandês elabora um verdadeiro tratado. A parte III da *Ética* é dedicada à análise dos afetos e a parte IV, à servidão às paixões. No intuito de romper com a tradição que considera as paixões (*passiones*)⁵¹ como

⁵⁰ Deleuze esclarece uma diferença entre *affectio* e *affectus*: “Quando emprego a palavra afeto isso remete ao *affectus* de Spinoza, quando digo a palavra afecção, esta remete a *affectio*” - Curso 24/01/78. Cf in: Deleuze: Spinoza – Cursos de 24/01/78. Trad. de Emanuel Ângelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Jr. Esta não é uma diferença estabelecida por Deleuze, mas da própria língua latina. Com efeito, *affectus* significa afeto (resultado ou modo de uma afecção) e *affectio* significa afecção (ação de algo de afetar outro algo). O *affectus* indica a paixão (a passividade) de quem sofre a ação do outro; já a *affectio* indica a ação de afetar, ação desse outro sobre algo/alguém.

⁵¹ Spinoza emprega tanto afeto quanto paixão para designar a mesma coisa. Na tradução da parte III da *Ética*, por Joaquim Ferreira Gomes (Os Pensadores, 5ª Ed. Nova Cultural, São Paulo,

contrárias à moral, afirma que não há pecado e perversão na natureza humana, pois paixões não são vícios e sim características naturais dos seres humanos, que, por estarem em contato freqüente com outros seres humanos, sofrem a ação vinda deles. Portanto, os afetos são causados pela atividade de forças exteriores que agem sobre os indivíduos, forças essas que também podem ser positivas quanto negativas como explicaremos mais adiante.

Spinoza demonstra em ordem geométrica o caráter dos afetos, que podem ser tanto causa de servidão quanto de liberdade⁵², liberdade entendida não como ato deliberado de escolha, mas de oposição a interferências externas que constroem a essência do homem. Logo, na concepção spinozista, os afetos não são vícios e não se devem às fraquezas e fragilidades do homem ou às inconstâncias e impotências do seu espírito. Ao contrário, devem-se à potência da natureza e, como tais, não podem ser censuradas, mas precisam ser compreendidas e explicadas, como todas as outras realidades da natureza.

Gilles Deleuze considera como afeto todo modo de pensamento não representativo ou que não vem acompanhado de um objeto. Difere-a, assim, do conceito de idéia, que se constitui como algo com caráter representativo ou realidade objetiva. Sobre isso afirma:

Todo modo de pensamento enquanto não representativo será denominado afeto. Uma volição, uma vontade, implica bem, a rigor, que eu quero alguma coisa, isto que eu quero, é objeto de representação, isso que eu quero está dado em uma idéia, mas o fato de querer não é uma idéia, é um afeto porque é um modo de pensamento não representativo⁵³.

No prefácio do livro III da *Ética*, Spinoza adverte claramente sobre o grande equívoco que cometeram aqueles que se puseram a tratar deste tema, pois na concepção spinozista os afetos sempre foram tratados como algo fora da natureza humana: “Os que escreveram sobre os afetos e o modo de vida dos homens

1991) o termo afeto é traduzido também como afecção. A intérprete Marilena Chauí também usa o termo paixão para se referir à afeto na Vida e Obra do livro mencionado acima.

⁵² Esse tema será retomado de forma detalhada no próximo capítulo.

⁵³ Ibid., Curso de 24/01/78.

parecem, em sua maioria, ter tratado não de coisas naturais, que seguem as leis comuns na natureza, mas de coisas que estão fora dela”⁵⁴. (EIII Pref)

Para Spinoza, a razão de distorcerem o conceito de afeto se dá pelo fato de conceberem o homem como “Um império dentro de um império”⁵⁵, ou seja, o homem com poderes absolutos sobre seus atos e com capacidade irrestrita de controlar suas ações. Tese que é completamente rechaçada, pois sendo o homem determinado a agir segundo sua própria natureza, não possui controle total sobre seus afetos, sendo apenas um modo finito e que vive à mercê de outros encontros (*occursus*) com outros modos finitos. Spinoza utiliza o termo encontro para demonstrar que somos passíveis de ser afetados por tudo que existe e que vai depender da natureza desse encontro ou da forma como somos afetados para aumentarmos ou diminuirmos nossa potência de agir.

Resta-nos entender uma coisa: por que o fato de os homens não terem controle absoluto sobre suas ações - posto que são parte da natureza - significa que os afetos não são exteriores à natureza, mas compõem a natureza humana? Essa questão deve ser explicada pela relação ação-paixão. Os encontros que mantemos com as coisas exteriores provocam uma afecção ou uma modificação em nossa mente e em nosso corpo. Quando somos capazes de formar uma idéia adequada dessas forças exteriores e de ampliarmos o poder do nosso *conatus*, somos ativos, ou ainda, como salienta Delbos: “Somos ativos com efeito, quando em nós ou fora de nós produz-se algo de que somos causa adequada, isto é, quando segue de nossa natureza algo que se pode conhecer clara e distintamente por ela. [...]”⁵⁶; e, ao contrário, quando permitimos que forças externas sobrepujem a nossa potência somos passivos ou como completa novamente Delbos: “Somos passivos, pelo contrário, quando se produz em nós algo ou segue de nossa

⁵⁴ Plerique qui de affectibus et hominum vivendi ratione scripserunt, videntur non de rebus naturalibus, quae communes naturae leges sequuntur, sed de rebus, quae extra naturam sunt, agere. (EIII Pref.)

⁵⁵ Imo hominem in natura, veluti imperium in imperio, concipere videntur. (id ibdem)

⁵⁶ DELBOS, Victor. **O Espinosismo**. Trad. Homero S. Santiago. São Paulo:Discurso Editorial, 2002, p. 131.

natureza algo de que apenas parcialmente somos causa”⁵⁷. Sobre essa questão afirma Spinoza: “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 idéias dessas afecções.”⁵⁸ (EIII. Def. 3)

Isso não significa que o homem seja impotente diante da natureza, mas como está sempre em contato com outros seres, é constantemente afetado de diferentes maneiras por tudo que está à sua volta, não podendo exercer total controle sobre essas afecções a que está sujeito. Mesmo aqueles que tentaram apontar uma saída salvacionista para evitar - segundo eles mesmos - que o homem fosse vítima do torvelinho das paixões não conseguiram demonstrar de forma convincente como é a verdadeira natureza dos afetos, mas apenas definiram os afetos como algo pertencente ao corpo e que, portanto, deveriam ser sistematicamente regulados pela mente, apontando a mente como o único tribunal capaz de controlar essa força supostamente nociva que age incessantemente tolhendo a força do homem e que, portanto, deveria ser rigorosamente adestrado. Força esta que sempre foi designada como contrária à dignidade, à honra e à virtude, logo, um vício, uma impotência ou ainda algo abominável, pecaminoso.

Nada mais absurdo segundo Spinoza, que defende os afetos como algo completamente natural, e, logo, devendo ser compreendidos em toda sua extensão e magnitude e jamais encarados como objeto de escárnio. Isso só demonstra a ignorância daqueles pensadores como o filósofo francês Descartes, que, na tentativa de dar uma explicação sobre o assunto, também não o faz, justamente por tratar separadamente mente e corpo e por querer imputar ao homem um poder que este absolutamente não tem. Sobre isso Spinoza comenta:

Sei, é verdade, que o muito celebrado Descartes, embora também acreditasse que a mente tem um poder absoluto sobre suas ações, tentou aplicadamente, entretanto, explicar os afetos humanos por suas causas primeiras e mostrar, ao mesmo tempo, a via pela qual a mente pode ter um domínio absoluto sobre os afetos, mas ele nada mais

⁵⁷ Ibid., p. 132.

⁵⁸ Per affectum intelligo corporis affectiones, quibus ipsius corporis agendi potentia augetur vel minuitur, iuvatur vel coercetur, et simul harum affectionum ideas. (EIII.Def. 3)

mostrou em minha opinião do que a perspicácia de sua grande inteligência, como mostrarei num momento oportuno⁵⁹. (EIII Pref)

A noção de afeto está ligada a uma das questões mais controvertidas na filosofia spinozana e constitui o cerne de todo seu pensamento, a idéia de Deus⁶⁰. A propósito desse tema, Ferreira salienta o seguinte: “o tema de Deus é central em Espinosa. E, no entanto o filósofo é freqüentemente apelidado de ateu, quer pelos seus contemporâneos que por pensadores atuais”⁶¹. O filósofo holandês diverge completamente da tradição judaico-cristã que acredita num Deus transcendente e revelado. Spinoza postula Deus como substância única, como *causa sui*, necessária e livre, causa universal e imanente a todas as coisas. Os infinitos atributos divinos, pela potência de ser e de agir, através de suas modificações, dão origem aos modos finitos, entre os quais nos incluímos. Como modos finitos, somos compostos por mente e corpo, posto que pertencemos à ordem dos atributos pensamento e extensão.

Nesta perspectiva, corpo e mente estão completamente interligados, porém se exprimem de diferentes maneiras, mas sem hierarquia entre si. A mente, como modo finito do atributo pensamento, se expressa através das idéias, e o corpo, como modo finito de extensão, através de uma relação estável com outros corpos. No entanto, afirma Spinoza, estes modos não são substâncias e a ligação entre eles se dá pelo fato de serem partes finitas (modos finitos) de uma única Substância, Deus, do qual estes modos são apenas a expressão finita de seus atributos infinitos em gênero. Delbos considera:

A doutrina espinosana dos atributos e dos modos opõe-se antes de tudo à definição da ordem dos atributos por elementos emprestados à ordem dos modos; exclui então, com singular energia, todas as representações antropomórficas de Deus. Não só Deus não é agitado por nenhum dos sentimentos humanos como não tem, para falar rigorosamente, nem intelecto e nem vontade. A vontade e o intelecto não têm outra relação

⁵⁹ Scio equidem celeberrimum Cartesium, licet etiam crediderit, mentem in suas actiones absolutum habere potentiam, affectus tamen humanos per primas suas causas explicare, simulque viam ostendere studuisse, qua mens in affectus absolutum habere possit imperium; sed mea quidem sententia nihil praeter magni sui ingenii acumen ostendit, ut suo loco demonstrabo. (EIII Pref)

⁶⁰ Abordaremos essa temática mais detalhadamente no capítulo que segue.

⁶¹ FERREIRA, op. cit., 2002, p. 122.

com Deus senão o movimento e o repouso, quer dizer pertencem à *natureza naturada*, não à *natureza naturante*⁶².

O homem necessita conhecer sua participação finita na infinitude de atributos de Deus para conquistar sua liberdade, pois a mesma está inteiramente vinculada à rede causal de acontecimentos internos e imanentes à própria Substância, determinando diretamente a liberdade ou a servidão humana. Desvendando a gênese natural da necessidade e, nela, da liberdade (ou da servidão e da dominação), a teoria dos afetos se constitui na fundamentação da ética spinozana, caracterizando-os como forças imanentes à natureza humana, pois resultam de potências de mesmo modo naturais. Como forças, acrescenta Spinoza, esses afetos só podem ser vencidos por outros mais fortes ou contrários, pois a razão é completamente impotente para domá-los ou dirigi-los, a menos – e isto lhe é fundamental – que esta atividade racional seja experimentada também como um afeto.

Investigar o desenvolvimento desses afetos, sua origem, se são primitivos ou derivados, se são fortes ou fracos e o que os diferencia, bem como suas implicações na vida do homem, constitui um grande desafio na proposta ético-metafísica de Spinoza, ou ainda, a chave para as respostas que buscamos no decorrer de nossas vidas e que é o foco principal desta pesquisa: Será possível ao homem alcançar a felicidade? Qual o caminho para isso numa filosofia determinista como a de Spinoza? O que podemos entender por felicidade nessa filosofia imanentista? Continuemos, então a tratar dessa temática, em busca do nexos interno das idéias que compõem a problemática dos afetos em Spinoza, ele defende a existência de três afetos originários: o desejo, a alegria e a tristeza:

Todos os afetos estão relacionados ao desejo, à alegria ou à tristeza, como mostram as definições que deles foram dadas. Ora, o desejo é a própria natureza ou essência de cada um [...]. Portanto, o desejo de um indivíduo discrepa do desejo de um outro, tanto quanto a natureza ou essência de um difere da essência do outro. Além disso, a alegria e a tristeza são paixões pelas quais a potência de cada um – ou seja, seu

⁶² DELBOS, op. cit., 2002, p. 73.

esforço por perseverar no ser – é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada⁶³. (EIII P 57 D)

Alegria e tristeza não constituem estados d'alma, são modos de ser ou de existir. A alegria (*laetitia*) é a passagem de uma perfeição menor para uma maior, ou ainda, um aumento de potência que se dá nos encontros felizes com outros modos finitos, pois nesses encontros o homem é a própria causa adequada determinante de suas ações. A tristeza (*tristitia*) é uma passagem de uma perfeição maior a outra menor, sentimento de diminuição da própria potência de existir e de agir. A tristeza tem causas exclusivamente exteriores, constituindo-se como algo que declina a potência de agir do homem, sendo, portanto, uma paixão e nunca uma ação, pois esta é uma antítese da alegria que eleva a potência de agir do homem.

Neste sentido, Spinoza defende os afetos como uma consequência natural de conservação do próprio ser (*conatus*). Quando esta tendência refere-se só à mente chama-se vontade (*voluntas*); quando se refere também ao corpo, chama-se apetite (*appetitus*). Todo esforço que a mente faz para conservar o seu ser relaciona-se com a vontade e todo esforço que o corpo faz para se conservar chama-se apetite. Spinoza explica que não há diferença entre desejo e apetite, pois ambos constituem a própria essência humana:

[...] Além disso, entre apetite e 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 se dele se tem. [...] ⁶⁴. (EIII P 9 S)

⁶³ Omnes affectus ad cupiditatem, laetitiam vel tristitiam referuntur, ut eorum quas dedimus definitiones ostendunt. At cupiditas est ipsa uniuscuiusque [...] ergo uniuscuiusque individui cupiditas a cupiditate alterius tantum discrepat, quantum natura seu essentia unius ab essentia alterius differt. Laetitia deinde et tristitia passiones sunt, quibus uniuscuiusque potentia seu conatus in suo esse perseverandi augetur vel minuitur, iuvatur vel coercetur. (EIII P LVII D)

⁶⁴ Deinde inter appetitum e cupiditatem nulla est differentia, nisi quod cupiditas ad homines plerumque referatur, quatenus sui appetitus sunt conscii; et propterea sic definiri potest, nempe cupiditas est appetitus cum eiusdem conscientia. (EIII P IX S)

Segundo Spinoza, o que favorece o *conatus*, ou seja, a tendência natural de conservação do ser chama-se alegria e o seu contrário, tristeza. Logo, o filósofo considera que afetos existentes – no qual um afeto mais forte se sobrepõe a um mais fraco – permitem a conservação ou a destruição natural do ser. Portanto, desejo (*cupiditas*), alegria (*laetitia*) e tristeza (*tristitia*), são as molas propulsoras do ser humano, das quais derivam todos os outros afetos que são largamente demonstrados na *Ética*. Ferreira afirma, nessa perspectiva, que homem busca constantemente formas de garantir sua existência:

O homem é um modo que permanentemente procura manter-se em equilíbrio, gerindo as afecções, modificando a que é sujeito, de modo a preservar o ser próprio. Os afetos (*affectus*) são determinados tipos de afecções (*affectiones*) que têm como consequência um aumento ou diminuição do nosso agir⁶⁵.

Spinoza propõe uma compreensão radical da noção de afeto. Por isso mesmo ele se opõe à visão de pensadores que defendiam os afetos como simplesmente a ação do corpo sobre a alma numa interferência danosa e obscura, pois agia diretamente em suas idéias. Esta tese é considerada absurda, pois os afetos são intrínsecos ao homem, que necessariamente existe no real, na imanência da natureza e, por consequência, somente pode existir e pensar junto à matéria e ao corpo, independente de ter idéias claras ou obscuras. Para Spinoza, o corpo e mente são compreendidos como um só, ou seja, seu pensamento é fundamentalmente monista e imanentista, portanto, um não poderia agir separadamente do outro, tendo em vista que ambos se complementam. Para ele, não somos afetados somente no corpo, mas também na mente. Os afetos não acontecem exclusivamente por interferência do corpo, mas pela interferência da mente, em virtude das causas exteriores. Spinoza adverte: “Quando a mente imagina aquelas coisas que diminuem ou refreiam a potência de agir do corpo, ela

⁶⁵ FERREIRA, Ma. Luísa R. **Diálogo e Controvérsia na Modernidade Pré-crítica**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, p. 109.

se esforça, tanto quanto pode, por se recordar de coisas que excluam a existência das primeiras”⁶⁶. (EIII P 13)

Por sermos determinados irremediavelmente pela necessidade de conservação do ser, os nossos desejos são afetos que resultam da necessidade de nossa natureza. Como explicita Spinoza na *Ética*:

Todos os nossos esforços e todos os nossos desejos seguem-se da necessidade de nossa natureza de maneira tal que podem ser compreendidos ou exclusivamente por meio dela, enquanto causa daquelas forças e daqueles desejos, ou enquanto somos uma parte da natureza, a qual não pode ser concebida adequadamente por si só, sem os outros indivíduos⁶⁷. (EIV A Cap. 1)

Spinoza faz uma clara separação entre os desejos decorrentes da razão, chamados de ação, e os desejos advindos da imaginação, designados de paixão. Os desejos advindos da razão são concebidos a partir de idéias claras e distintas, pois estão relacionadas à mente, portanto, são ativos e aumentam a potência do homem. Os desejos que são causados por idéias mutiladas e inadequadas, que enfraquecem nossa potência de agir, são paixões e não podem ser concebidas pela razão; esses desejos são fruto da imaginação e podem ser causa tanto de alegria quanto de tristeza, ao contrário do desejo ativo que é sempre causa de alegria, nunca de tristeza, posto que conduz à suprema felicidade.

Os desejos passivos não podem ser resultado do conhecimento racional, pois a razão jamais concebe algo que decline nossa potência. O desejo que surge da razão é ativo, pois a nossa própria essência tende sempre à elevação da nossa potência de agir. Tudo aquilo que é resultado de pensamentos adequados ou da compreensão da necessidade da natureza surge da razão e é a própria essência humana. Esses desejos são fruto da alegria e surgem sempre do conhecimento do bem, ou seja, daquilo que nos é útil. Spinoza acrescenta:

⁶⁶ Cum mens ea imaginatur, quae corporis agendi potentiam minuunt vel coercent, conatur, quantum potest, rerum recordari, quae horum existentiam secludunt. (EIII P XIII)

⁶⁷ Omnes nostri conatus seu cupiditates ex necessitate nostrae naturae ita sequuntur ut vel per ipsam solam tamquam per proximam suam causam possint intelligi vel quatenus naturae sumus pars quae per se absque aliis individuis non potest adaequate concipi. (EIV A Cap I)

Com efeito, o desejo que surge da razão só pode surgir [...] de um afeto de alegria que não é uma paixão, isto é, de uma alegria que não pode ser excessiva [...], mas não da tristeza. [...] Por isso, quando conduzidos pela razão apetecemos diretamente o bem, e apenas enquanto tal fugimos do mal⁶⁸. [...] (EIV P 63 D)

Os desejos ativos estão sempre relacionados à mente e são associados à alegria, jamais à tristeza, pois são frutos de idéias adequadas e quanto mais a mente se esforça para ter idéias claras e distintas ela age e se esforça para perseverar no ser. Spinoza concebe a tristeza como um afeto que refreia a potência de pensar, logo, não pode proporcionar idéias adequadas e nem desejos ativos. O desejo do homem de se conduzir pela razão, Spinoza o chama de firmeza e de generosidade o esforço que todo homem faz, no uso exclusivo da razão, para servir ou ajudar, sem a espera de recompensa.

Em suma, o desejo é definido como a essência do homem, quando este homem está determinado a agir em resultado de uma afecção. Desejo nesse sentido é concebido como esforço, apetite. Movimenta a mente humana para o homem buscar sempre a conservação de seu ser, embora às vezes busque de forma equivocada ou simplesmente motivado por idéias inadequadas. Todavia, se realmente o homem se esforçar e cultivar o conhecimento racional, perceberá a força das influências externas em seu modo de agir. Essa compreensão resulta numa mudança de atitude e em seu padrão de comportamento e conseqüentemente o homem passar a buscar somente aquilo que traz alegria e felicidade, o que garantirá a conservação de seu ser.

Os afetos estão em constante movimento, pois o *conatus* não é inerte⁶⁹, mas oscila de acordo com a busca que o homem faz pelas coisas alegres ou tristes. O conhecimento de todo o processo interno a que o homem está condicionado em relação a seus afetos é o caminho apontado por Spinoza para o

⁶⁸ Nam cupiditas, quae ex ratione oritur, ex solo laetitiae afecctu, quae passio non est, oriri potest [...], hoc est, ex laetitia, quae excessum habere nequit [...], non autem ex tristia. Ac proinde haec cupiditas [...] ex cognitione boni, non autem Mali oritur atque adeo ex ductu rationis bonum directe appetimus, et eatenus tantum malum fugimus. [...] (EIV P LXIII D)

⁶⁹ Abordaremos posteriormente este assunto de forma mais específica.

fim dessa oscilação. Somente pelo conhecimento e compreensão dos afetos é possível a busca pelos bons encontros, que, por sua vez, proporcionam alegria, fortalecendo o *conatus*. Conhecer de fato o que constitui a alegria e a tristeza são pontos fundamentais para entendermos os liames da antropologia spinozana.

Ontologicamente, os afetos mais fortes virão da alegria e os mais fracos da tristeza. Ora, como as paixões não têm uma conotação negativa - como explicado anteriormente - tanto podem ser alegres como tristes. Os afetos alegres são resultado da compreensão clara das causas exteriores que nos afetam, posto que somos causa adequada de algo que compreendemos. A alegria é o afeto que amplia nossa capacidade de agir, que fortalece nossa potência, logo, é vista com toda positividade do ser, pois é passagem de uma perfeição menor a uma maior. A tristeza é uma paixão que enfraquece nosso *conatus*, implica numa passagem de uma perfeição maior para uma menor. Nos afetos tristes somos causa parcial e nosso conhecimento é mutilado, portanto, somos totalmente passivos.

II.2 DA PAIXÃO A AÇÃO

Spinoza reafirma constantemente que o homem sucumbe ao vício quando se deixa coagir por algo que foge à sua essência, designando isto de servidão, e, ao contrário, quando o homem é ativo ou é a causa adequada de suas ações, é realmente livre. Todavia, perguntamo-nos: Como o homem pode ser “realmente livre”, já que suas ações não são independentes das ações exteriores, ou dos nexos naturais que lhe são, de certo modo, impostos? Como, estando à mercê de causas externas, agimos de modo a fortalecer o nosso *conatus*? Sobre essa questão, Chauí esclarece:

Com a definição da paixão e da ação pelo *conatus* como causa eficiente inadequada ou adequada, Espinosa afasta a suposição tradicional de que somos movidos (seja na paixão, seja na ação) por causas finais externas

e que somos livres quando nosso apetite e nosso desejo são levados por nossa vontade a escolher os fins bons e virtuosos⁷⁰.

Spinoza estabelece uma distinção entre paixão e ação, mostrando que a diferença entre esses dois conceitos se dá em relação às causas adequadas ou inadequadas. A paixão, nesse sentido, é um declínio da potência humana por ser concebida pela influência de fatores externos a nós ou ainda são idéias inadequadas e nas quais nós não somos a causa eficiente ou superior dessas afecções que atuam sobre nós, Sobre essa questão Delbos discorre: “[...] As paixões em sua origem não são nada mais que a passividade sofrida pelo corpo e aceita pelo espírito como estado normal [...]”⁷¹. A ação é o seu oposto, pois se dá justamente à medida que somos causa adequada de nossas idéias e que já não somos subjugados por forças externas a nós. A ação aumenta nossa potência de agir e conseqüentemente é um afeto de alegria.

A passagem da passividade (submissão passional às causas externas) à ação, se dá, para Spinoza da seguinte forma: as paixões tristes enfraquecem homem e o tornam cada vez mais passivo, fica dependente de forças externas. O homem passa da passividade à ação ou à atividade fortalecendo as paixões alegres e o desejo, que é a própria essência atual do homem para que sobrepujem a tristeza e para fortalecer sua própria força interna de existir⁷².
Completa Chauí:

À medida que as paixões tristes vão sendo afastadas e as alegres vão sendo aproximadas, a força do *conatus* aumenta, de sorte que a alegria e o desejo dela nascido tendem, pouco a pouco, a diminuir nossa passividade e preparar-nos para a atividade⁷³.

Em Spinoza há claramente uma preocupação em negar que os afetos possam ocasionar a degradação moral, pelo que deveriam ser, portanto, coibidos ou eliminados. Ele considera a relatividade do bem e do mal, da alegria e da tristeza como fortalecendo ou enfraquecendo o *conatus*, aumentando ou

⁷⁰ CHAUI, op.cit., 1995, p. 64.

⁷¹ DELBOS, op.cit., 2002, p. 138.

⁷² Designado por Spinoza como *conatus* ou esforço de perseverar no ser.

⁷³ CHAUI, op.cit., 1995, p. 71.

diminuindo a potência de agir do corpo e a potência de pensar da mente, pois ressalta que os afetos devem ser compreendidos e encarados como absolutamente naturais. Segundo Saraiva:

Quando Espinosa denuncia a tradição – pelo modo com que esta, ao se referir às paixões inclui no rol dos vícios e patologias do homem –, visa sobretudo a demolir posturas até então arraigadas nas doutrinas deste pensamento que lhe é anterior. Ele se deparará com problemas que se imiscuem nas atitudes, nas diferentes maneiras com as quais a tradição se manifesta, e que vão exigir dele uma meticulosa análise, que terá em si mesma um papel reconstrutor, na medida em que a sua filosofia será calcada numa nova perspectiva de natureza racional, oposta, portanto, a um pensamento permeado pela superstição⁷⁴.

O movimento interno dos afetos é ponto fundamental de análise para que tenhamos conhecimento de como esses afetos agem sobre o corpo e mente e como se tornam o balizador do desejo, que por sua vez, determinará o modo de agir do ser humano. Penetrar o pensamento de Spinoza, investigando acerca da teoria dos afetos é tarefa árdua e imprescindível para responder às questões elementares do arcabouço ético e metafísico desse filósofo, tais quais: Como podemos fortalecer nosso *conatus* para alcançarmos a felicidade? Por que o pleno conhecimento acerca de nossos afetos é tão importante para atingirmos a beatitude?

As circunstâncias em que se desenvolvem os afetos, segundo a compreensão de Spinoza, são capazes de oferecer subsídios para aumentar nossa capacidade de agir⁷⁵ e de sermos sujeitos atuantes em nossa própria vida, libertando-nos do controle das interferências externas, pois mesmo sendo impossível deixarmos de ser afetados - como ratifica Spinoza - é possível ser menos suscetível às influências externas, sendo partícipe de nossa felicidade. Sobre isso o filósofo atesta: “a nossa mente, algumas vezes, age: outras, na verdade, padece. Mais especificamente, à medida que têm idéias adequadas, ela

⁷⁴ SARAIVA, Jorge. In **Cadernos Espinosanos** p. 97.

⁷⁵ Agir para Spinoza significa ter idéias adequadas.

age; à medida que têm idéias inadequadas, ela necessariamente padece”⁷⁶. (EIII P 1) O autor adverte que só o pleno conhecimento acerca dos afetos e de todas as suas implicações pode conduzir retamente o ser humano na busca pelos afetos alegres e estimulá-lo ao desapego às aparências, às superficialidades, aos maniqueísmos, à auto-depreciação e ao sentimento de culpa. Acredita ainda ser imprescindível investigar como os afetos atuam e interferem sistematicamente na subjetividade humana, engendrando conflitos e crises das mais variadas espécies. Logo, aponta para a importância do papel dos afetos alegres que proporcionam a liberdade, colaborando para o homem se emancipar da ignorância, do misticismo e das superstições que sempre tiveram o intuito de subjugar-lo e que podem contribuir de maneira efetiva para a diminuição e até mesmo a aniquilamento de seu *conatus* ou da sua potência de agir.

II.3 O *CONATUS*

Ao esforço empreendido pelo ser no sentido de auto-conservação Spinoza - seguindo a tradição moderna⁷⁷ - designou chamar de *conatus*. Segundo o filósofo, é a própria essência atual do ser ou ainda a expressão da potência divina. Spinoza afirma na Parte III da *Ética* que “cada coisa esforça-se, à medida que existe em si, por perseverar em seu ser” e todas as nossas ações são resultados desse movimento de perseveração em si.

O esforço de perseverar no ser deve também ser traduzido como busca de uma maior perfeição ou necessidade contínua de aumentar nossa potência buscando tudo aquilo que nos é útil. Como já mencionado anteriormente, o aumento da potência se dá através da alegria que eleva o homem a uma maior

⁷⁶ Mens nostra quaedam agit, quaedam vero patitur; nempe quatenus adaequatas habet ideas, eatenus quaedam necessário agit, et quatenus ideas habet inadaequatas, eatenus necessário quaedam patitur (E III P I).

⁷⁷ CHAUÍ, Op. cit., 1995. p. 63.

perfeição. Portanto, o *conatus* é força que tende a buscar o aumento da alegria e de tudo que estimule a potência de agir. O *conatus* se coloca como esforço de auto-conservação alimentado pela potência de cada um de nós. Esse esforço permanente é o que possibilita vencermos as influências externas para nos tornarmos ativos e com capacidade de auto-determinação.

Quanto menos o homem se deixa determinar por coisas exteriores a si, mais fortalece o *conatus* porque se torna ativo e, por conseguinte, autônomo ou livre no sentido spinozista. A manutenção da existência atribuída ao *conatus* deve ser compreendida, segundo Rafael Rodrigues Pereira, de forma diferenciada da que usualmente atribuímos ao conceito de existência. Afirma que o *conatus* a que Spinoza se refere não alude à “mera preservação do indivíduo do senso comum”, mas tem uma ação muito mais complexa que engloba o sentido de individualidade. Sobre isso complementa:

[...] A auto-conservação do indivíduo, assim, consiste em uma conservação de sua capacidade de ser ativo, ou seja, de sua individualidade, e, portanto, faz sentido que esta auto-conservação implique em um esforço de aumento da própria potência, já que este esforço, quando bem-sucedido, nos leva a sermos cada vez mais ativos. Deste modo, o indivíduo, entendido no sentido spinozista, só pode se “auto-conservar” se conseguir preservar sua individualidade, o que depende, diretamente, do aumento de sua potência⁷⁸. [...]

Nesse contexto são os afetos ativos da alegria que contribuem efetivamente para o fortalecimento do *conatus* e a manutenção da própria existência do ser. Chauí reitera que “ao seres humanos não possuem *conatus*, são *conatus*”⁷⁹. Salaria ainda que o *conatus* é uma força indestrutível no sentido de nenhum ser procurar sua auto-destruição.

Para Spinoza a lei natural que determina a conservação do ser é manifestada pelos nossos afetos e afecções. Quando somos motivados a agir

⁷⁸ PEREIRA, Rafael Rodrigues, O Conatus de Spinoza: Auto-conservação ou liberdade? In: **Cadernos Espinosanos** XIX. Revista do Departamento de Filosofia da USP. São Paulo:2002. p. 80.

⁷⁹ CHAÚÍ, Op. Cit., 1995. p. 63.

guiados por fatores externos, exprimimos isso através da variação de intensidade e na oscilação do *conatus*. À medida que atuamos ou não, à medida que somos menos ou mais suscetíveis às influências externas, demonstramos nosso grau de passividade ou atividade e, logo, exprimimos a força ou fraqueza do nosso *conatus*.

O *conatus* como força de perseverar no ser chama-se apetite se estiver relacionado ao corpo; se estiver relacionada à mente, chama-se desejo. Dessa relação entre mente e corpo é que o homem demonstra o quanto é cativo de forças externas ou se, ao contrário, já é livre. Isso se dá quando exercita sua potência ao máximo elevando seu *conatus* e promovendo sua verdadeira liberdade ou autonomia. A conquista dessa liberdade relaciona-se diretamente à forma como o homem conduz sua própria vida ou ainda como pauta suas ações. Portanto, é no terreno das relações com outros seres que o homem manifesta a verdadeira natureza de seus afetos.

Como é possível ao homem promover sua auto-conservação sendo um ser determinado pela necessidade de sua natureza a buscar sempre o que lhe é útil e necessário para manutenção de sua existência e ainda relaciona-se com outros seres de forma a não colidir com as necessidades desses outros seres de também conservarem-se é talvez um desafio que só mesmo a ética possa resolver. Portanto, analisaremos a seguir o sentido de ética para Spinoza.

II.4 A ÉTICA DOS AFETOS

Os desdobramentos do conceito de afeto constituem parte necessária para entendermos a articulação entre afetos e ética no sistema spinozano⁸⁰. Como já

⁸⁰ No cap. I do **Tratado Político**, Spinoza inicia enfatizando que os filósofos deturparam o verdadeiro significado e importância das emoções e que querem demonstrar sabedoria ridicularizando a natureza humana e subvertendo o sentido da ética e da política.

citado anteriormente nesta pesquisa, Spinoza afirma que a maneira como a questão dos afetos foi abordada pelos seus contemporâneos é equivocada e tem o viés puritano e repressor da cartilha judaico-cristã. Esta abordagem tem conseqüências imediatas nas ações humanas, atuando de forma negativa na mente do homem e delineando seu comportamento em sociedade. Longe de libertar o homem, o torna cativo e o induz a agir tendo sempre em vista a idéia da recompensa ou da punição, prejudicando sobremaneira sua atuação como ser livre no meio em que vive e se relaciona.

Quando Spinoza adverte para a ignorância daqueles que trataram de decifrar os afetos, considera que o desconhecimento sobre a origem destes traz conseqüências imensas para as relações em sociedade. O resultado mais imediato de se denominar um afeto como algo avesso à natureza humana é o de imprimir uma culpa absurda no ser que tenta frustradamente dominar sua própria natureza. Geralmente este ser apela para elementos transcendentais para tentar explicar o que se passa em seu interior ou domar suas tendências passionais e se tornar um ser virtuoso. Nesse sentido, o transcendente atua na mente humana onde a razão ainda não consegue chegar, sendo o freio para as suas deliberações de caráter passional. A formação do sentido ético do homem é diametralmente oposta a qualquer noção de transcendência herdada das mais diversas tradições religiosas, bem como de qualquer possibilidade de caráter volitivo, pois atua de forma a explicar que a passionalidade não depende da vontade humana, mas que é um composto imanente à sua natureza. Ressalta Chauí:

Essa ética é a verdadeira entrada da filosofia na modernidade, pois se liberada do peso de duas tradições: a da transcendência teológico-religiosa ameaçadora, fundada na idéia de culpa originária, e a da normatividade repressiva da moral, fundada na heteronomia do agente submetido a fins e valores externos não definidos por ele⁸¹.

O poder de ser afetado por tudo que nos rodeia configura as afecções e os afetos. Quando um corpo atua sobre outro corpo, produz uma marca, diz-se que

⁸¹ CHAUI, op. cit., 1995, p. 53.

este corpo foi afetado por aquele, essa marca produzida no corpo que foi afetado Spinoza a chamou de afecção. Nesta perspectiva segundo a tese spinozana um corpo é definido pela sua capacidade de ser afetado. Essa capacidade varia muito de indivíduo para indivíduo, pois cada ser se comporta de forma distinta ao ser afetado e, portanto, as afecções interferem diferentemente na potência de agir e de pensar deste ser. Como nos relacionamos permanentemente com outros seres e estes encontros são o que definem o modo de agir de cada indivíduo, a ética consiste, segundo Spinoza, no esforço da organização de encontros felizes. Afeto, neste sentido é definido como variável e com diversos níveis de intensidade e que está diretamente ligado ao aumento ou diminuição da potência. Segundo Deleuze:

É o conjunto dessa teoria das afecções que estabelece o estatuto das paixões tristes. Sejam elas quais forem, justifiquem-se como se justificarem, representam o grau mais baixo de nossa potência: o momento em que estamos separados ao máximo de nossa potência de agir, altamente alienados, entregues aos fantasmas da superstição e às mistificações do tirano⁸².

A proposta de eticidade de Spinoza formulada em todas as partes de sua obra mestra *Ética* é proporcionar fundamentalmente ao homem condições de lidar com suas emoções, de poder conviver em sociedade sendo membro atuante da mesma, participe do meio político em que está inserido. Respeitando, compreendendo e amando todos os modos finitos existentes, sem nenhum apelo transcendente ou viés finalista. Distante de ser um modo de vida piegas ou asceta, mas apenas uma forma de agir calcada na virtude, na sabedoria e no pleno conhecimento da causa imanente a tudo que existe, Deus ou natureza. Descobrir qual o seu papel no mundo e reconhecer-se como parte desse mundo é um dos caminhos apontados por Spinoza que possibilita efetivamente ao homem conquistar a felicidade.

O argumento fundamental da ética spinozista não está na oposição de valores como o bem⁸³ e o mal⁸⁴. Ele relativiza estes valores e, em substituição,

⁸² DELEUZE, op. cit., p. 35.

⁸³ Por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil. (Per bonum id intelligam, quod certo scimus nobis esse utile. (EIV Def 1)

propõe o bom e o mau encontro. Tudo que afeta o homem negativamente ou que provoca tristeza é mau e não lhe convém, e tudo aquilo que o afeta positivamente ou lhe traz alegria é um bom encontro e lhe convém. O homem só conhece os corpos exteriores a partir da ação destes corpos sobre o seu, ou seja, a partir das afecções. Ainda segundo Chauí:

Daí decorre outra inovação espinosana: bom e mau não são valores em si nem correspondem a qualidades que existiriam nas próprias coisas. Bom é tudo quanto aumenta a força de nosso *conatus*; mau, tudo quanto a diminua. Eis por que Espinosa afirma que algo não é bom porque desejamos. Mas a desejamos porque é boa⁸⁵.

Ora, só é possível dizer se foi um bom ou um mau encontro através das modificações ocorridas no corpo ou na mente afetados. Por não conhecer as causas desses encontros é que o homem toma equivocadamente o efeito como causa, e por isso imagina que suas escolhas são fruto de sua vontade, quando na verdade são determinadas pela necessidade de sua natureza.

Sendo determinados por nossa natureza, sem possibilidade de uma vontade racional capaz de dominar os nossos impulsos ou paixões, como podemos ser de fato sujeitos éticos, se a ética pressupõe um sentido de autonomia do sujeito? Se Spinoza considera que o esforço de conservação no ser é o próprio fundamento da virtude, o que de fato é ética para Spinoza? Sobre isso comenta Chauí:

A chave da ética entra nessa posição do *conatus* como fundamento primeiro e único da virtude, palavra que, como vemos, é empregada por Espinosa não no sentido moral de valor e modelo a ser seguido, mas em seu sentido etimológico de força interna (em latim *virtus* deriva de *vis*, força)⁸⁶.

⁸⁴ Por mal compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem. (Per malum antem id, quod certo scimus impedire, quominus boni alicuius simus compotes. (EIV Def 2)

⁸⁵ CHAUÍ, op. cit., 1995, p. 67.

⁸⁶ Ibid., p. 69.

Afastando-se da idéia de moralidade vigente no século XVII e imprimindo um novo conceito à ética, no qual metafísica e gnosiologia então intimamente interligados, Spinoza assume uma postura em defesa do conhecimento como forma de promover a autonomia, a liberdade e o respeito ao movimento interno que engendram as nossas emoções. Esse conhecimento é o que permite o homem compreender sua responsabilidade nas relações como outros seres e a agir elevando seu *conatus*. Portanto, na visão spinozista, ética não é um conceito puramente abstrato que se localiza na esfera meramente especulativa, mas uma força ativa ou ainda algo a ser perseguido por todos aqueles que almejam a felicidade.

Se o grande desafio do homem é a conquista da felicidade ou beatitude, esta conquista é indissociável do conhecimento das causas de seus afetos, da fundamentação de suas ações no cotidiano e não apenas no campo das teorias que se configurem impossíveis na prática, que deleguem ao homem poderes que estão muito acima de sua capacidade. O exemplo mais emblemático desse mal entendido é a questão da vontade que é permanentemente invocada para controlar os apetites humanos. Algo impossível, segundo a visão do autor que reafirma inequivocamente a impossibilidade de a mente controlar o corpo ou vice-versa, pois ambos não configuram uma antinomia, mas são parte da Substância infinita e completamente inter-relacionados, sendo que tudo que afeta o corpo afeta a mente simultaneamente e tudo que afeta a mente também o faz o corpo⁸⁷. Não há nenhuma espécie de ascendência de um sobre o outro. Aceitar esta inseparabilidade e a ligação permanente dessas forças entre si e principalmente entre Deus é o caminho que possibilita o agir ético. A filósofa Chauí acrescenta ainda acerca da ética em Spinoza:

A vida ética começa, assim, no interior das paixões, pelo fortalecimento das mais fortes e enfraquecimento das mais fracas, isto é, de todas as formas da tristeza e dos desejos nascidos da tristeza (ódio, medo, ambição, orgulho, humildade, modéstia, ciúme, avareza, vingança,

⁸⁷ Tese chamada de paralelismo spinoziano. Defende a simultaneidade de afecções entre corpo e mente, ou seja, objeção ao dualismo e à dicotomia platônica e cartesiana.

remorso, arrependimento, inveja). Uma tristeza intensa é uma paixão fraca; uma alegria intensa, uma paixão forte, pois fraco e forte se referem à qualidade do *conatus* ou da potência de ser e agir, enquanto a intensidade se refere ao grau dessa potência [...]⁸⁸.

Longe de ser uma ética normativa ou uma moral no sentido moderno do termo a virtude para Spinoza é a própria felicidade. O filósofo considera imprescindível a conduta íntegra em sociedade, o agir ético, mas não uma ética baseada em valores transcendentais, mas focada na necessidade da natureza de cada um que expressa a unidade com o Todo. Acredita ainda ser necessário investigar como os afetos interferem na natureza humana e como engendram conflitos existenciais das mais diferentes formas. Para Ferreira, Spinoza propõe o redirecionamento de todos os nossos afetos para que possamos de forma autônoma e, portanto, livre agirmos efetivamente no meio onde habitamos e convivemos. Este é um projeto de vida do sábio, como atesta a seguir:

Na rede espinosana atrás apontada, a meta final é a autonomia, a libertação dos elos que nos prendem aos outros e que nos impedem de atingir a liberdade plena. Segundo o filósofo, os elos pessoais enfraquecem-nos porque nos fazem dependentes. O ideal proposto é, senão anulá-los, pelo menos minimizá-los, para que deixem de interferir no projecto de vida do sábio. O predomínio do Todo sobre as partes leva à valorização das relações verticais que cada ser (humano ou não) com ele estabelece⁸⁹.

II.5 A POTÊNCIA

O homem é uma expressão singular dos atributos extensão e pensamento de Deus, é um modo da substância una e está inexoravelmente ligado à ordem

⁸⁸ CHAUI, op. cit., 1995, p. 70.

⁸⁹ FERREIRA, op. cit. 2003, p. 195.

universal, necessária e causal de todas as coisas. Chauí assegura que em Spinoza potência e essência são sinônimas:

Espinosa identifica essência (ser) e potência (agir ou causalidade interna). Isto significa que a essência da alma é a potência interna para pensar. E assim é porque a alma é um modo finito, singular e ativo do atributo infinito Pensamento que constitui o ser da Substância infinitamente infinita. O conhecimento genético da alma nos conduz ao de sua causa – o Pensamento infinito, do qual nossa inteligência é uma manifestação singular finita – e essa causa, juntamente com outras, tão infinitas quanto a ela, constitui a causa absoluta do real. Essa causa absoluta é a Substância infinitamente infinita e o Bem verdadeiro. Por essa razão, conhecê-lo, desejá-lo e compartilhá-lo com outros será a felicidade, a liberdade e a verdade⁹⁰.

O sentido de potência para Spinoza pode ser conhecido a partir de sua definição de Deus como sendo um ente absolutamente infinito e com infinitos atributos, em que cada um desses atributos expressa sua essência eterna e infinita. Essa essência que os atributos expressam é a potência de Deus. Potência que é a essência dos modos finitos, ou dos homens numa forma singular, particular e única. Nesta perspectiva, potência e essência são sinônimas e estão irremediavelmente interligadas aos afetos. Apresentando-se como forças que originalmente atuam sobre a natureza humana determinando a eticidade, as ações, logo, a maneira de o homem viver. Spinoza enfatiza:

Da essência dada de uma coisa qualquer seguem-se necessariamente certas conseqüências (...). Além disso, as coisas não podem fazer senão aquilo que necessariamente se segue de sua natureza determinada [...]. Por isso, a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, quer sozinha, quer em conjunto com outras, ela age ou se esforça por agir, isto é, a potência ou o esforço pelo qual ela se esforça por perseverar em seu ser, nada mais é do que sua essência dada ou atual⁹¹.
(EIII P 7 D)

⁹⁰ CHAUÍ, op. cit., 1995, p. 42.

⁹¹ Ex data cuiuscumque rei essentia quaedam necessario sequuntur (per propositionem 36 partis I), nec res aliud possunt, quam id quod ex determinata earum natura necessario sequitur (per propositionem 29 partis I); quare cuiuscumque rei potentia sive conatus, quo ipsa vel sola vel cum aliis quidquam agit, vel agere conatur, hoc est (per propositionem 6 hujus) potentia sive conatus, quo in suo esse perseverare conatur, nihil est praeter ipsius rei datam sive actuaalem essentiam. Q.E.D. (EIII P VII D)

Spinoza defende a união indissolúvel entre corpo e mente; a compreensão dos afetos ao invés de difamá-los; a impossibilidade do livre-arbítrio e a construção de um ser humano autônomo e livre. Livre no sentido de ser emancipado do misticismo, da ignorância e da superstição. Livre porque já não se movimenta exclusivamente nas esferas das paixões, mas age, portanto é livre. Esta concepção spinozista teria implicações imediatas, demonstrando, coragem e ousadia, pois numa época onde predominava o servilismo religioso e a opressão política, um filósofo rechaçar o dualismo corpo/mente cartesiano e também atribuir uma concepção positiva da natureza era de fato muito arriscado. Spinoza, porém, reitera que conhecer a origem e o desenvolvimento dos afetos é a única forma de aprender a lidar com eles e não se tornar cativo. Seguindo o modelo euclidiano fornece elementos para formar um dos sistemas mais complexos da tradição filosófica.

Spinoza reafirma os afetos como uma conseqüência natural de conservação do próprio ser (*conatus*). Logo, o filósofo enfatiza que afetos existentes – no qual uma paixão maior se sobrepõe a uma menor - permite a conservação ou destruição natural do ser. Este esforço não envolve duração, pois é infinito. Sobre esse assunto Spinoza afirma:

[...] Portanto, o esforço pelo qual uma coisa existe não envolve, de maneira alguma, um tempo definido, mas, pelo contrário, ela continuará, em virtude da mesma potência pela qual ela existe agora, a existir indefinidamente, desde que (...) não seja destruída por nenhuma causa exterior. Logo, esse esforço envolve um tempo indefinido. C. Q. D.⁹² (EIII P 8 D).

A potência, segundo Spinoza, pergunta antes de tudo pelo que somos capazes de fazer e não afirma o que devemos fazer, pois não estabelece nenhum tipo de norma moral. Longe de ser um código de conduta normativa ou uma teoria do dever-ser, é uma afirmação da capacidade do homem, de sua essência e de

⁹² [...] Ergo conatus, quo res existit, nullum tempus definitum involvit, sed contra, quoniam (per eandem propositionem 4 hujus) si a nulla externa causa destruat, eadem potentia, qua iam existit, existere perget semper, ergo hic conatus tempus indefinitum involvit. Q.E.D. (EIII P VIII D)

seu poder, portanto, possibilita um completo redimensionamento do homem em relação à tirania das paixões tristes. É o agir em conformidade com a natureza. Amar à vida em toda sua extensão, uma afirmação do homem como si mesmo, conhecendo suas potencialidades e percebendo-se como um modo finito da natureza, compreendendo todo o cabedal de suas emoções e dos outros com os quais se relaciona. A liberdade, nessa perspectiva é uma afirmação da potência e de sua capacidade de libertar-se do conhecimento puramente imaginativo que favorece as paixões tristes e o enfraquecimento do *conatus*.

No axioma da Parte IV da *Ética* Spinoza atesta claramente que: “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”⁹³. Isso por si só já demonstra que o filósofo afirma a potência e a força transformadora que há em todos os modos existentes na natureza. Sendo essas forças superadas constantemente por forças antagônicas mais potentes. Esse movimento interno representa o centro dinâmico da filosofia spinozista, pois propõe um novo modelo de eticidade ou ainda um novo projeto constitutivo para a reabertura do ser, donde a potência é a força propulsora desse novo modelo de ser humano, que anula toda forma de escravidão e subserviência, pondo em ato toda sua capacidade de libertação.

Para Delbos, Spinoza defende a potência como perfeição: “Ora, a potência de agir, seja do corpo, seja da alma, é o que se pode chamar perfeição, e o termo perfeição aplicado aos estados humanos não poderia ter outra significação positiva senão essa”⁹⁴. A potência assegura a igualdade de todos, diferenciando-se apenas quantitativamente, pois há graus diversificados de poder na natureza, como a potência de um cão é diferente da potência de um humano. Para Spinoza é a potência que define todas as coisas, ou seja, as coisas são efetivamente aquilo que podem fazer. Neste sentido, a potência é o inteiro esforço que o

⁹³ Nulla res singularis in rerum natura datur, qua potentior et fortior non detur alia. Sed quacunque data datur alia potentior, a qua illa data potest destrui. (EIV Ax)

⁹⁴ DELBOS, op. cit., 2002, p. 132.

homem faz para procurar o que é útil à sua conservação no ser. Quanto mais o homem afirma essa força mais é virtuoso e ético. Quanto mais ele negligencia essa força e não procura o que é útil para sua conservação mais se escraviza.

Viver torna-se um grande aprendizado, uma busca constante pelo conhecimento de si e dos outros. Uma ação que exercita a potência de cada um ao limite e gera relações produtivas e capazes de expandir essa potência, desenvolvendo a sabedoria que possibilita autonomia, virtude e ética. Todavia, conhecimento e potência em Spinoza é conhecimento e potência da Substância Única. Por isso, a seguir empreenderemos uma análise do conceito de Deus em Spinoza, pois entendemos que Deus no sistema Spinozano é a espinha dorsal ou o sustentáculo de todas as suas teses. Desse modo uma abordagem que tem como escopo demonstrar o itinerário que conduz o homem à beatitude segue impreterivelmente o caminho que leva a Deus.

III DE DEUS

“Que nenhum ignorante da matemática
entre aqui”.

Platão

III.1 CONSIDERAÇÕES SOBRE O MÉTODO DE EXPOSIÇÃO

A via que nos conduz à beatitude em Spinoza é uma via que passa pelo conhecimento. Portanto, segue a imprescindível análise de Deus, dos afetos, bem como de tudo aquilo que nos afasta do modelo de perfeição determinado por nossa natureza, pois em Spinoza não há conhecimento verdadeiro possível que não seja o conhecimento da ordem inteira do universo ou da causa primeira, que é Deus. Propusemo-nos expor, nesse trabalho, o percurso que o homem trilha até a felicidade suprema, apresentado na *Ética*. Esse caminho apontado por Spinoza começa com Deus e termina em Deus. Inicia-se na Parte I da *Ética* explicando o sentido de Substância e termina na Parte V, apontando para a necessidade de compreendermos - se quisermos de fato, atingir à beatitude - o aspecto de totalidade em que estamos inseridos.

Deter-nos-emos a investigar nesse capítulo por que Spinoza afirma a Substância como absolutamente infinita e produtora de todas as coisas existentes. Tendo sempre como base de investigação o caminho que nos conduz à beatitude, discorreremos sobre o papel de Deus no que concerne a questão da beatitude. Como primeiro assunto a ser abordado, faremos algumas considerações sobre o método de exposição.

Iniciamos nossa trajetória tratando do método⁹⁵ que Spinoza desenvolveu na *Ética* e sua importância no contexto da abordagem racional empreendida por esse pensador. Esse método é capaz de possibilitar o princípio de isenção necessário para a escrita à luz do puro intelecto.

O método geométrico de Euclides é adotado por Spinoza na exposição de sua obra magna: *Ética*. A metodologia euclidiana é seguida de forma rigorosa, começando pelas definições e seguida respectivamente pelos axiomas, proposições, demonstrações e escólios. Essa forma de exposição já havia sido empregada anteriormente por Descartes, porém de forma mais diferenciada. Segundo Emanuel A. da Rocha Fragoso, é importante apontar as contraposições existentes entre ambos os métodos:

Nesta perspectiva, René Descartes surgindo como o “astro mais brilhante de nosso século”, [...] vai introduzir o método e a ordem demonstrativa das matemáticas na Filosofia ao qual denomina de *método analítico*. Benedictus de Spinoza, por sua vez, vai re-elaborar este método e esta ordem cartesiana, colocando-os sob a forma habitualmente empregada por Euclides nos *Elementos*, e também pelos demais geômetras, na qual as proposições, com suas demonstrações, escólios e corolários estão subsumidas às definições, axiomas e postulados previamente expostos. É o método sintético⁹⁶.

Muitos comentadores, segundo Alcântara Nogueira, se puseram a investigar o método de exposição de Spinoza, mas a grande maioria desses pesquisadores, acabou por definir o pensamento desse filósofo como racionalista absoluto, sem atentar para os caracteres fundamentais do sistema spinozista, que não se caracteriza como tal. Nesse sentido, ainda de acordo com Nogueira, as análises sobre o método de escrita de Spinoza foram superficiais e às vezes

⁹⁵ A Escolha de Spinoza pelo método geométrico segundo Giovanni Reale é uma clara objeção ao modelo de escrita fortemente seguido pelos pensadores modernos. **História da Filosofia – Do humanismo a Kant**. Vol. 2. p. 414.

⁹⁶ FRAGOSO, Emanuel A. da Rocha. Considerações sobre o método, a ordem e o entendimento em René Descartes e Benedictus de Spinoza. In. **Estudios Filosofia**.

cercadas de argumentações capciosas⁹⁷, o que permitiu inumeráveis equívocos de interpretação de seu método.

Ainda pela interpretação de Nogueira o método que Spinoza utilizou para escrever a *Ética*, distinto de todas as obras que escreveu, indica sua própria atitude no contexto holandês do século XVII. Longe de ser um pensador solitário, demonstra que seu pensamento reflete exatamente a sua convivência no meio social, as relações que mantinha de amizade com outros pensadores e estudiosos do seu tempo. Portanto, o seu método geométrico perpassa a realidade humana e social. O racionalismo de Spinoza demonstra sua força e a impossibilidade de ser pensado de forma isolada. O intérprete Nogueira descreve o sistema spinozista como um sistema naturalista, inseparável da idéia de Deus e emancipado de qualquer tipo de superstição. Sobre isso comenta:

Agora, porém, consideraremos que dois são os fundamentos maiores que se afirmam e predominam no sistema de Spinoza: primeiro, o sentido naturalista, incompatível com toda e qualquer idéia de sobrenaturalidade, visando a conceber o Universo como realidade identificada com Deus e dele inseparável, o que permite afirmar ser o panteísmo spinoziano dotado de estrutura, cujos termos essenciais se explicam numa mesma eqüipolência; e segundo, a compreensão dessa unidade ou o que dela decorre, através da valorização do entendimento, oferecendo a razão, não apenas a condição de elemento imprescindível, mas, igualmente, instrumento que permite considerar o intelecto como expressão dinâmica, capaz de progresso ou aperfeiçoamento⁹⁸.

O conhecimento da natureza em toda a dimensão de universalidade, a constante busca pelo conhecimento, o aprimoramento dos instrumentos do pensar são dois aspectos indissociáveis à filosofia spinozista. Porém é indispensável ao homem que almeja sua plena autonomia, encarar o mundo como totalidade e não como um mundo idealizado ou particularizado, pois é justamente no que o homem compreende como sua própria realidade, bem como seu papel no universo, que se afirma como um ser livre. Nogueira acrescenta ainda:

⁹⁷ NOGUEIRA, Alcântara. **O Método Racionalista-Histórico em Spinoza**. p. 172.

⁹⁸ *Ibid.*, p. 47.

O sistema spinozista constitui o exemplo mais positivo, no seio da história do pensamento filosófico, da ideologia refletir a cópia fiel da vivência humana. Teoria ou doutrina e vida vivida se realizam num mesmo sentimento de compreensão ou entendimento⁹⁹.

Na formulação desse método há duas questões que se inter-relacionam. A primeira questão é o eixo norteador de seu pensamento: a razão. Difere da usualmente utilizada por outros pensadores, pois no spinozismo a razão se apresenta não como força estanque da natureza, mas como uma força dinâmica. Na verdade é uma das forças emancipatórias presentes na natureza humana, única capaz de conduzir o homem à beatitude.

Embora a princípio essa questão pareça ser controversa, sendo Spinoza um racionalista do século XVII, para ele a razão não é capaz por si só de dar conta do ser humano em toda sua plenitude e complexidade, pois há um dinamismo interno que permite o homem atingir outros gêneros do conhecimento, que a razão isolada não permite, tal como a intuição. Nesse contexto, de acordo com Nogueira, classificar o método de Spinoza como racionalista absoluto é cair num reducionismo lamentável, pois negaria o caráter gnosiológico que o filósofo atribui ao seu sistema, ou seja, o movimento interno presente na própria razão que estimulado pelo conhecimento das causas está muito além das denominações genéricas¹⁰⁰.

Ainda segundo Nogueira, um dos mais notáveis historiadores de filosofia que se pôs a analisar o método spinozista foi Albert Rivaud¹⁰¹. As afirmações que Rivaud fez acerca das obras de Spinoza foram em parte coerentes. Todavia, quando trata das noções de essência e existência tece inúmeras considerações e objeções que não foram devidamente fundamentadas, demonstrando o caráter superficial e incongruente de suas críticas e se equivocando quanto a inúmeras teses do filósofo holandês, pois ignorava o princípio unitário e universal do sistema

⁹⁹ Ibid., p. 55.

¹⁰⁰ Ibid., p. 139.

¹⁰¹ Rivaud, Albert. *Les Notions d'Essence et d'Existence dans la Philosophie de Spinoza*. p. 141.

spinozista, que classificava equivocadamente como um sistema de natureza mecanicista. Sobre isso Nogueira alerta:

Em considerando especificamente a ética, Rivaud declarou que esta pressunha conhecia as definições clássicas dos pensamentos metafísicos e dos princípios da filosofia de Descartes e estava escrito para leitores já familiarizados com as discussões escolásticas concernentes à existência e à essência, aduzindo, em seguida, várias e minuciosas considerações em torno de diversas idéias de Spinoza sobre a essência, tomada esta sob variados aspectos [...]¹⁰².

São interpretações tendenciosas e inverossímeis como a de Rivaud e de tantos outros historiadores que fizeram a filosofia de Spinoza parecer um sistema frio, mecânico e distante da realidade. Donde ao contrário, seu método é vivo e dinâmico, como atesta ainda Nogueira:

[...] em face do problema do método, sem penetrar na compreensão daquelas duas atitudes metodológicas, utilizadas conscientemente por Spinoza e que constituíram no conjunto do seu método uma unidade objetiva e indissolúvel: o emprego da razão em termos dinâmicos, expressando-a, muitas vezes, no método geométrico e sempre dirigindo-se para um sentido de historicidade, em forma realista e indutiva [...]¹⁰³.

Ao explicar a unidade na diversidade, Spinoza demonstra que tudo está no todo, este processo de absoluta afirmação da substância e que aponta Deus como realidade primária e os modelos produzidos por esta substância como realidade objetiva, logo, a crença na teoria bíblica da criação e qualquer hipótese de algo sobrenatural são sistematicamente rechaçados.

Analogamente, o assegurar que o método Spinozista é de caráter eminentemente materialista, como o fizeram algumas correntes marxistas é ser reducionista. Na visão de Nogueira, isso representaria uma distorção do que

¹⁰² Op. Cit., p. 142.

¹⁰³ Ibid., p. 164.

caracterizou fundamentalmente o pensamento de Spinoza, formalmente exposto no *Tratado teológico-político*, ou seja, suas idéias não expressam o ideal materialista defendido pelos marxistas, mas pertencem a outra esfera que não pode ser reduzida a conceitos de ordem absolutista.

Vale ressaltar que o spinozismo representa nos tempos modernos uma recusa do misticismo e do sobrenatural. Nesse contexto torna-se a própria personificação de um naturalismo dinâmico. As bases em que está assentado o spinozismo por si só demonstram que o seu representante maior teve sua reflexão marcada pela ausência de crenças sobrenaturais e pela moderação em suas atribuições ao raciocínio, pois defendia a razão como apenas um dos tribunais capazes de dar conta de todas as questões da natureza e do homem como um todo. A intuição consiste no mais elevado gênero de conhecimento.

Havia uma preocupação constante por parte do filósofo em discutir questões que considerava fundamentais para a realidade humana, tais como bem e mal, perfeição e imperfeição, questões a que ele atribui uma relatividade que a razão não seria capaz de julgar. Valores como bem e mal não indicam, na visão de Spinoza, nada de positivo ou negativo. Delbos ratifica que é necessário sabermos interpretar as obras de Spinoza levando em consideração todas as relações existentes na natureza e sem considerar seu sistema como algo estanque:

Ademais, qualquer que seja a força do elo lógico que encadeia as sucessivas proposições da *Ética*, é incontestável que o objeto dessas proposições só pode ser entendido em relação a um certo estado das questões filosóficas. Mostrar que Deus é a substância única ou que não há vontade livre é responder de uma certa maneira a problemas anteriormente postos e cujas soluções anteriores, e só elas, permitem marcar o sentido e o alcance das soluções espinosanas. Uma interpretação exata e completa da filosofia de Espinosa não se poderia dispensar de um conhecimento dos diversos tipos de relações existentes [...]¹⁰⁴.

A razão não é utilizada pelo filósofo holandês como único e mais importante instrumento que o homem dispõe para definir sua natureza, como era defendido

¹⁰⁴ DELBOS, op.,cit., 2002. p. 20.

pelos racionalistas de um modo geral. Mas a razão é encarada como meio de desenvolver o pensar humano e como apenas um dos pilares da doutrina que formulou. Diante disso, ainda segundo Nogueira, a estrutura racionalista que Spinoza assenta seu pensamento é visivelmente moderada, logo, nega a existência de um racionalismo puro.

Ao retirar a capacidade de a razão julgar o que é perfeito e imperfeito, atesta que o homem geralmente utiliza a imaginação para definir o que considera perfeito ou imperfeito. Na verdade, a maneira de o homem julgar a perfeição ou a imperfeição está atrelada a forma como capta pelos sentidos ou como é afetado pelos objetos externos e logo sua imaginação superexcitada emite juízo de valor, declarando se algo é bom ou mau. Nesse contexto, como a razão não é capaz de julgar o que fazer para escapar o mundo meramente imaginativo? Spinoza afirma que os objetos só podem ser julgados por sua própria natureza e pela sua potência, independente das afecções que provoquem no homem¹⁰⁵.

Spinoza afirma textualmente no prefácio da Parte IV da *Ética* que as noções de perfeição e imperfeição não são modos de pensar. Realidade e perfeição seriam a mesma coisa, pois como tendemos a reduzir os indivíduos de um modo geral a um só gênero incorremos no erro da generalização e da comparação entre si, daí os rótulos que costumamos atribuir, bem como os estereótipos, que são frutos da imaginação humana:

[...] E não parece haver outra razão para chamar, vulgarmente, de perfeitas ou imperfeitas também as coisas da natureza, isto é, as que não são feitas pela mão humana. Pois os homens têm o hábito de formar idéias universais tanto das coisas naturais quanto das artificiais, idéias que tomam como modelos das coisas, e acreditam que a natureza (que pensa nada fazer senão em função de algum fim) observa essas idéias e as estabelece para si própria como modelo [...] ¹⁰⁶. (EIV Pref)

¹⁰⁵ Esse assunto será abordado de forma mais detalhada do capítulo posterior desse trabalho.

¹⁰⁶ [...] Nec alia videtur esse, ratio cur res naturales etiam, quæ scilicet humana manu non sunt factæ, perfectas aut imperfectas vulgo appellant; solent namque homines tam rerum naturalium, quam artificialium ideas formare universales, quas rerum veluti exemplaria habent et quas naturam (quam nihil nisi alicuius finis causa agere existimant) intueri credunt sibi exemplaria proponere. [...] (E IV Pref)

Para Spinoza tudo que existe, existe porque é efeito natural da coisa eficiente, e tudo que acontece é resultado da necessidade desta, não podendo, portanto, ser admissível algo imperfeito ser produzido pela natureza. Logo, a imperfeição dos entes só se dá à medida que afeta a mente humana e jamais como uma denominação absoluta. Atesta que tudo que existe na natureza é perfeito e que é puramente relativa a forma como se dá para o homem. Ora, tudo que acontece na natureza obedece a leis internas da causa produtora, não cabendo denominações de perfeita ou imperfeita, de boa ou má, donde tudo segue a ordem imutável e determinada desta natureza.

A grande maioria das interpretações comentadas de Spinoza não leva em consideração os aspectos citados acima para designar a metodologia que o pensador utiliza. A formalidade e rigor com que o TIE é encarado por esses intérpretes é marcadamente causa de grande distorção no sistema spinozano, acarretando pesadas críticas daqueles que de fato ainda não se dispuseram a investigar a teoria do conhecimento de Spinoza, e sempre fazendo referência a Descartes como sendo principal interlocutor das obras desse pensador. Embora o método que ambos usavam, Descartes e Spinoza, seja o método geométrico, Nogueira reitera que para o filósofo holandês há um movimento dinâmico da razão, enquanto para o filósofo francês o método geométrico é estático.

Nogueira ratifica que o método utilizado por Spinoza é a mais pura geometria euclidiana, porém revestida pela roupagem da dinamicidade racional. Esse aspecto de dinamismo confere à razão algo que a tradição racionalista discordava, que era um poder limitado da razão, algo inconcebível para os pensadores modernos. Spinoza contesta a auto-suficiência atribuída à razão, afirmando que seu poder não é inesgotável, pois há a intuição que é a forma de conhecimento mais puro.

Nesta perspectiva, para Nogueira o racionalismo de Spinoza não é absoluto, mas apenas necessário para chegar ao conhecimento. A teoria que entrelaça o spinozismo como um todo está erguida sob pilares do racionalismo dinâmico. E essa tese permite entender por que Spinoza defende a

impossibilidade de um caráter volitivo nas concepções de bem e mal, perfeito ou imperfeito, negando, assim, a existência de uma faculdade absoluta da vontade. Reafirma que o modo como julgamos as coisas é inteiramente relativo e, portanto, não pertence à instância puramente racional. Ao relativizar noções de bem e mal confere a razão a flexibilidade necessária para formar um sistema de racionalismo dinâmico.

Nessa perspectiva, para Nogueira, o aperfeiçoamento intelectual que Spinoza proclama está sempre em conexão com o progresso e evolução na sociedade, pois o pensamento do autor é de ordem objetiva, exata e transcende o subjetivismo a que outros filósofos estão sujeitos. Essa orientação em que Spinoza alicerça seu pensamento se reflete no relativismo das noções de bem e mal, que passam a ser compreendidas no sentido da particularidade. Ora, tudo que leva o homem à perfeição é um verdadeiro bem e tudo que o afasta dessa perfeição é um verdadeiro mal. Mas como falar em perfeição se também é um conceito relativo? Nesse caso a perfeição para Spinoza se dá quando o homem compreende, conhece e age segundo a necessidade de sua natureza, ou seja, quando está mais próximo possível de Deus, que é suma perfeição. Dessa união do homem com a natureza está a perfeição para Spinoza: “Quanto mais uma coisa tem perfeição, tanto mais age e tanto menos padece e, inversamente, quanto mais age, tanto mais ela é perfeita”¹⁰⁷. (EV P 40)

Mas por que deveria o homem perseguir essa perfeição? Porque é através dela que alcança a verdadeira liberdade e a felicidade. Logo, o caminho do método racionalista em Spinoza é o caminho que o homem percorre para atingir a beatitude. Esse percurso, segundo Spinoza é dinâmico, porque pressupõe movimento da razão e é epistêmico porque é todo perpassado pelo conhecimento, posto que, coloca o conhecimento das coisas e das causas como fator preponderante para o homem conhecer a natureza que é Deus.

¹⁰⁷ Quo unaquaeque res plus perfectionis habet, eo magis agit et minus patitur, et contra quo magis agit, eo perfectior est. (EV P XL)

Em última análise, Nogueira afirma que a investigação da metodologia utilizada por Spinoza para elaboração de suas principais teses é necessária para entendermos a construção do sistema filosófico deste autor. Portanto, a maneira como o método é desenvolvido na *Ética* tem o objetivo principal de demonstrar o caráter cognoscível do pensamento filósofo holandês, afastando qualquer possibilidade de obscurantismo e de mistério. A partir da análise dessa forma própria de racionalismo é possível decifrar as bases da sua metafísica e da composição de seu sistema ético, que por sua vez estão em consonância com a racionalidade.

Analisar o método de Spinoza, segundo Chauí, é tarefa indispensável para compreendermos efetivamente como esse filósofo afirma que o intelecto deve ser sempre aprimorado e a importância do conhecimento reflexivo para atingirmos o terceiro gênero de conhecimento, que possibilita a beatitude suprema da mente.

Esta concepção de Chauí acerca da metodologia spinozista já denota a necessidade do saber verdadeiro para o autor, este saber é possível pelo intelecto que vai adquirindo cada vez mais conhecimento à medida que compreende a natureza como um todo, afastando-se das abstrações e evitando cair na chamada circularidade.

O método euclidiano adotado por Spinoza é a ordenação que valoriza a potência autônoma do intelecto e que se impõe por si mesma, prescindindo de opiniões ou de crenças exteriores. Por isso, ainda para Chauí, o método geométrico é o “paradigma da inteligibilidade plena do objeto do conhecimento”¹⁰⁸.

Este processo de inteligibilidade pode ser oferecido na *Ética*, ou seja, pode ser lido e compreendido nele mesmo. Sem mistificações ou apelos, explica uma outra instância do saber diferentemente das Escrituras Sagradas que necessita de uma interpretação específica. Portanto, falar em conhecimento, determinismo e necessidade em Spinoza é reportar-se a essa ordem como um todo, tendo sempre como horizonte fundamental a ordem inteira da natureza ou a substância única,

¹⁰⁸ CHAUI, op. cit., 1995, p. 65.

produtora de todas as coisas. Sobre essa ordem produtora de todas as coisas trataremos adiante.

III.2 DEUS - SUBSTÂNCIA ÚNICA

Temática considerada o pilar de todo pensamento spinozista e também uma das teses mais controvertidas de seu sistema, Deus ou natureza está presente em todas as obras do filósofo, mas é na primeira parte da *Ética* que o filósofo expõe o caráter metafísico de seu pensamento. No decorrer da obra é uma referência constante e imprescindível para penetrarmos seu sistema, que, afinal, vai de Deus ao homem e às formas de conhecimento deste, até a formulação de uma ética. Este percurso inicia-se com as definições da parte I da *Ética*, na qual Spinoza expõe e demonstra sua tese acerca de Deus, dos atributos, dos modos, da noção de infinito. É na definição 6 da parte 1, que Spinoza define Deus: “Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, a substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”¹⁰⁹. (EI. Def VI)

Spinoza define os atributos, distinguindo Deus desses atributos. A diferença entre Deus e seus atributos, segundo Chauí, se dá pelo fato de Spinoza afirmar que Deus é infinito porque sua essência não envolve nenhuma negação e porque tudo pertence a essa essência, enquanto os atributos possuem uma essência em que pode ser negada aquilo que não lhe pertence, isto é, cada atributo possui uma especificidade, ou uma característica inviolável:

¹⁰⁹ Per Deum intelligo ens absolute infinitum, hoc est, substantiam constantem infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit. (EI Def VI)

[...] atributos exprimem a essência da substância, isto é, o que pertence à substância. Por conseguinte exprimir uma essência de substância é exprimir o que lhe pertence, e isso que lhe pertence seus atributos devem envolver. O laço entre exprimir e envolver é o fio com que se tece a trama complexa do absoluto¹¹⁰.

Afastando-se do conceito cartesiano de Deus transcendente, Spinoza parte de intuições simples e uma ordenação dedutiva que concebe a idéia de essência como algo que pode ser percebido intuitivamente como uma unidade que compõe o todo. Esse é o Deus imanente.

Na verdade, as definições convergem para a proposição XI, que é a síntese da sua tese ontológica: “Deus, ou seja, substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita, existe necessariamente”¹¹¹. (EI P 11) Donde o argumento de que Deus existe necessariamente e que tudo mais existe em Deus, isto é, como modo de Deus. Este modelo segue a tese do argumento ontológico da existência de Deus. Ao afirmar que a substância possui infinitos atributos, Spinoza afirma a potência ilimitada da substância. Como a não-existência representa carência ela não pode fazer parte da essência de Deus, pois a essência de Deus já envolve a sua existência. Sobre isso Spinoza reitera:

Se, pois, a razão ou a causa que suprime a existência de Deus não pode estar fora da natureza divina, ela deve necessariamente estar, embora supostamente Deus não exista, na própria natureza divina, a qual, por isso, envolveria uma contradição. Mas é absurdo afirmar isso de um ente absolutamente infinito e sumamente perfeito. Logo, não há, nem em Deus, nem fora dele, qualquer causa ou razão que suprima sua existência e, portanto, Deus existe necessariamente¹¹². (EI P 11 D alt)

¹¹⁰ CHAUÍ, Marilena. **A Nervura do Real. Imanência e Liberdade em Espinosa**. Vol I. São Paulo: Companhia das Letras, 1999. p. 813.

¹¹¹ Deus, sive substantia constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit, necessario existit. (EI P XI)

¹¹² [...] Cum igitur ratio seu causa, quae divinam existentiam tollat, extra divinam naturam dari non possit, debet necessario dari, siquidem non existit, in ipsa eius natura, quae propterea contradictionem involveret. Atqui hoc de ente absolute infinito et summe perfecto affirmare, absurdum est; ergo nec in Deo, nec extra Deum ulla causa seu ratio datur quae eius existentiam tollat, ac proinde Deus necessario existit. Q.E.D. (EI P XI D alt.)

Deus engloba a unidade de tudo que existe e é livre, no sentido de não sofrer nenhum tipo de coação externa. Causa imanente, não transitiva, eterno e imutável. Spinoza apresenta uma visão límpida de Deus, negando-lhe qualquer possibilidade de transcendência¹¹³. Aponta o grave erro dos que trataram desse assunto que era atribuir a Deus qualidades e defeitos humanos numa atitude puramente antropomórfica. Posto isso, Spinoza completa que todas as coisas são produzidas por Deus. Ora a substância como ser perfeito e como força produtiva expressa-se através das coisas que produz. Portanto, tudo que existe, existe pela necessidade da expressão da substância.

Todo o caminho da *Ética* gira em torno na noção de Substância. É um percurso traçado pelo filósofo que se inicia com a inequívoca definição de Deus como causa produtora de tudo que existe e segue o caminho apontado de como se chegar até à beatitude. Esse caminho termina na parte V, com a demonstração de que a felicidade do homem está subsumida à plena compreensão de Deus. Segundo Maria Luísa R. Ferreira esse percurso que se inicia na parte I e segue a trilha do conhecimento, dos afetos, da liberdade e chega até Deus novamente é cíclico, donde tudo converge para a unificação do homem à substância, intento alcançado só por alguns eleitos:

É inevitável que o leitor da *Ética* se sinta perturbado ao deparar com as primeiras definições. Na verdade, o método escolhido pelo filósofo, coloca logo de início as traves fundadoras que, no entanto, só no final da obra ganham consistência e inteligibilidade. O percurso traçado não é linear, mas circular: o livro V é essencial para compreensão do I e este exige uma revisitação quando o estudo parecia terminado. Decifrar a teia infinita dos modos é uma tarefa árdua. Consegue-o quem penetrou na plenitude da substância¹¹⁴.

É importante frisar ainda que para a intérprete Ferreira, este percurso prescinde da temporalidade, isto é, não implica numa sucessão cronológica,

¹¹³ A impossibilidade surge do fato de Deus ser a substância única e a totalidade de todas as coisas que existem, ser modificações Dele, ou seja, não há nada no mundo ou fora dele que não esteja em Deus.

¹¹⁴ FERREIRA, op. cit., 2003. p. 194.

donde a revolução de sua essência por inteiro só se concretiza de forma progressiva num processo de interiorização que nos leva a buscar um Deus imanente presente em nossa natureza. Como esse Deus se faz presente? Deus se manifesta através de seus infinitos atributos e dos seus modos.

III.3 OS ATRIBUTOS

Primeiramente Spinoza define atributos como algo que pertence à essência de Deus, parte constitutiva da própria substância que são os princípios de sua inteligibilidade, ou seja, é pelos infinitos atributos que o homem compreende a substância. Há, todavia, que se destacar que Spinoza só atesta o caráter de inteligibilidade a dois dos infinitos atributos que são pensamentos e extensão, o restante dos infinitos atributos permanecem ininteligíveis. Como considerar a infinidade de atributos que Deus possui, se só é possível o homem conhecer apenas dois?

Ainda na concepção de Ferreira, apesar de Spinoza não ter respondido satisfatoriamente essas indagações, é possível deduzir que o critério utilizado para a escolha desses dois atributos é essencialmente operacional, ou seja, para facilitar a compreensão da existência de corpo e mente. Portanto, seria pelo fato da mente necessitar de um corpo e de seu poder de conhecimento ser limitado, portanto usamos os atributos que dispomos para pensarmos Deus¹¹⁵.

¹¹⁵ Dada as nossas limitações humanas, na grande maioria das vezes não somos capazes de pensar Deus sem incorrer no risco de cair no antropomorfismo, tão serialmente criticado por Spinoza: Embora não seja explicitamente mencionado é nos possível detectar na carta LXIV uma razão que levou o filósofo a formular estes dois atributos – a funcionabilidade. De fato, a escolha obedece a um critério operacional só estes atributos poderiam estabelecer a ponte que une Deus ao sujeito humano, e depois, por intermédio deste, aos outros modos finitos. Spinoza recusa toda e qualquer concepção da divindade a partir do homem. O combate ao antropomorfismo é permanente, e daí a rejeição, como atributo de Deus, de características que habitualmente lhe são associadas como caridade, a bondade, a personalidade, etc. Ferreira, op. cit., 2003. p. 194.

Spinoza defende que há dois tipos de extensão, finita e infinita. A finita é divisível, é fruto da imaginação; e infinita é expressão do entendimento, e logo, indivisível e incorruptível. É através dessa extensão que o poder de Deus se manifesta, isto é, dinâmico, inteligível e ao mesmo tempo material. No entanto, essa materialidade é diferente da que há no homem. É daí que Delbos defende a imaterialidade de Deus e como surgem os níveis de gradação entre a substância e o real para Spinoza: “[...] A vontade e o intelecto não têm outra relação com Deus se não o movimento e o repouso, que dizer, pertencem à *natureza naturada*, não a *natureza naturante* [...]”¹¹⁶.

Ora, a maneira que Spinoza encontrou para definir Deus como realidade extensa (*Deus est res extensa*) sem, no entanto atribuir-lhe um corpo, está no fato de que o corpo não é um atributo e sim um modo finito do atributo extensão. Atributos e modos estão estruturalmente interligados e fazem parte da substância única. Existe uma identidade intrínseca entre todas essas instâncias. Vale ressaltar que para Spinoza não há um nível de hierarquização entre os atributos pensamento e extensão, ambos estão no mesmo nível, somente expressando a essência de Deus de forma diferente, o que demonstra, segundo o filósofo, a absoluta unidade e horizontalidade de seu sistema.

Todavia, para Delbos, a unidade de atributos em Spinoza não significa que todos sejam representações de um único atributo, mas que todos os atributos constituem uma única substância: “os atributos fazem que Deus tenha não só uma potência absolutamente infinita de existir e produzir, mas antes de tudo uma inteligibilidade absoluta, que é a própria fonte dessa potência”¹¹⁷. Neste horizonte, compreendemos que os atributos representam a mais pura expressão ou potência divina que o intelecto humano é capaz de compreender ou assimilar da essência de Deus, como está exposta no *Breve Tratado*, nas *Cartas* e na própria *Ética*.

¹¹⁶ DELBOS, op. cit., 2002. p. 73.

¹¹⁷ Ibid., p. 57

Embora a substância possa ser compreendida pelo intelecto humano através de seus atributos, Deus não possui intelecto e nem vontade; e segundo Chauí: [...] “Será preciso demonstrar que Deus não é um intelecto e nem uma vontade, que não age por finalidade e que Nele liberdade e necessidade são uma só e mesma coisa”¹¹⁸. Donde afirmar que para Spinoza o asilo de toda ignorância é pensarmos que Deus tem vontade ou que possuímos livre-arbítrio. Deus, na visão spinozista, não age por decreto, e não tem algum resquício de personalidade. Longe disso, a substância em Spinoza age apenas por determinada ação de sua própria natureza e jamais sofre nenhum tipo de coação de coisas externas.

III.4 Os Modos

Na parte I da *Ética* Spinoza explica que Deus é causa imanente de e a tudo que existe, excluindo, portanto, qualquer possibilidade de transcendência da Substância. Mas se Deus é causa imanente, eterno e infinito como pode produzir coisas finitas? Como é possível existir algo na substância que seja transitório, sendo que tudo que existe, existe em Deus? São questões como essas que indicam a necessidade de uma análise mais apurada da concepção de Substância em Spinoza. Buscaremos as respostas para essas indagações na parte I da *Ética*, pois é lá que Spinoza explicita sua tese relativa a essa problemática.

Não há espaço para o contingente para o autor da *Ética*, portanto, tudo é necessário e todo efeito é precedido de uma causa. Tudo que existe é produzido com e por Deus e existe pela necessidade da natureza. A Substância possui uma infinidade de atributos e através desses atributos manifesta-se no concreto, ou seja, torna-se inteligível. São os atributos que, como necessidade da manifestação

¹¹⁸ CHAUÍ, op.cit., 1995. p. 46.

da Substância, produzem os modos. Abordaremos a função dos modos no sistema spinozista, considerando ainda que o homem pertence ao gênero dos modos finitos. Buscaremos investigar os diferentes tipos de modos e como se coadunam na totalidade que compõe a Substância Única.

Na definição 5 da Parte I, Spinoza conceitua modo: “Por modo compreendo as afecções de uma Substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido.”¹¹⁹ (EI Def. 5). Portanto, modos são afecções da Substância, ou ainda, modificações que se apresentam no real. Spinoza afirma que existem três categorias de modos: modos infinitos imediatos, modos infinitos mediatos e modos finitos. Sobre isso Delbos acrescenta:

Temos na ordem da natureza naturada, portanto, uma gradação que vai dos modos infinitos imediatos aos modos infinitos mediatos, e destes aos modos finitos; por outro lado, a ordem da natureza naturada, que permanece sempre distinta da ordem na natureza naturante, já que tudo que aí se manifesta é alguma coisa que segue, que resulta, não alguma coisa que engendra, que causa, liga-se todavia, intimamente à ordem da natureza, já que os modos infinitos imediatos que estão no princípio da natureza naturada exprimem diretamente como efeitos a essência ou a realidade do atributo de que dependem¹²⁰.

Pelas definições de *natureza naturante* e *natureza naturada* Spinoza demarca o que é Substância e o que pertence à Substância ou foi produzido por ela. A *natureza naturante* é homogênea e não permite gradações, portanto é a própria Substância produtora de si mesma, causa imanente a tudo que existe, como a *natureza naturada* que é a expressão concreta da *natureza naturante*.

Os modos derivam da atividade da potência dos atributos da Substância e logo pertencem à categoria da *natureza naturada* e são passíveis de modificações ou gradações. Segundo Ferreira, a função dos modos no sistema de Spinoza é exprimir a potência da Substância, ou ainda, demonstrar o sentido de totalidade de Deus:

¹¹⁹ Per modum intelligo substantiae affectiones, sive id quod in alio est, per quod etiam concipitur.
(EI Def. V)

¹²⁰ DELBOS. Op. cit. 2002. p. 65.

A doutrina dos modos está na sequência de tudo querer justificar, de banir os hiatos, o vácuo, de tudo preencher. Nenhum modo tem sua explicação fora de Deus. Toda natureza é justificada em função de uma totalidade não transcendente. Tudo tem que ter uma causa, quer de existência quer de não existência. Justifica-se quer o ser quer o não ser das coisas¹²¹.

Todavia, ao exprimir a potência através das modificações ou dos modos, Deus continua imanente, pois não é causa que se separa de seus efeitos, mas permanece como causa eficiente e intransitiva de tudo que existe. Sobre isso Chauí reitera:

Deus, demonstra Espinosa, não é causa eficiente transitiva de todas as coisas ou de todos os seus modos, isto é, não é uma causa que se separa dos efeitos após havê-los produzido, mas é causa eficiente imanente de seus modos, não se separa deles, e sim se exprime neles e eles o exprimem¹²².

Dos infinitos atributos da Substância conhecemos apenas o pensamento e a extensão. Portanto, os modos são manifestações dos atributos de Deus, causados pela necessidade de sua natureza, Chauí reitera:

A atividade da potência do atributo Pensamento produz um modo infinito, o Intelecto de Deus, e este produz todas as modificações ou modos finitos do Pensamento, isto é, as ideias, ou mentes ou almas¹²³[...] A atividade da potência do atributo Extensão produz o modo infinito, o Universo Material, isto é, proporções de movimento e de repouso que dão origem a todos os modos finitos da Extensão, os corpos¹²⁴.

¹²¹ FERREIRA. Op. cit. 2003. p. 140.

¹²² CHAUÍ. Op. cit. 1995. p. 47.

¹²³ Id. Ibid. p. 48.

¹²⁴ Id. Ibid. p. 48.

II.4.1 Modos Infinitos Imediatos

Indagado por Schüller na Carta LXIV¹²⁵ sobre o que seriam os modos infinitos imediatos, o filósofo holandês explica que o modo infinito imediato para o atributo Pensamento é representado pelo “entendimento absolutamente infinito”, ou intelecto de Deus e para ao atributo Extensão são as leis de movimento e repouso. Ou seja, leis universais e imutáveis, logo, infinitas.

III.4.2 Modos Infinitos Mediatos

Ferreira adverte que Spinoza não explica claramente a questão dos modos infinitos mediatos, fazendo apenas uma explicação sucinta e que deixa margens à dúvidas. Para Spinoza os modos referem-se imediatamente aos atributos divinos e, portanto, possibilita haver uma gradação. Os modos infinitos mediatos representam a face do universo ou a essência do mundo físico. São o universo material a que temos acesso ou ainda tudo aquilo que podemos captar pelos nossos sentidos. Sobre isso Ferreira acrescenta: “ A ‘Facies totius universi’ aparece como modo infinito mediato, correspondendo a uma leitura metafísica do princípio da inércia e do movimento¹²⁶. [...]”

¹²⁵ SPINOZA, B. de. Lettres. In: CEUVRES. Tradução, notícias e notas Charles Appuhn. Paris: GF Framarion, 1964.4v.v4. Lettre LX. p. 315.

¹²⁶ FERREIRA, op. Cit. 2003. p. 138.

III.4.3 Modos Finitos

Os homens são considerados por Spinoza como modos finitos, pois têm existência finita e determinada e não podem produzir a si mesmo, mas dependem de uma rede causal de acontecimentos para existirem. Sobre isso Fragoso explica:

Porque não possuem a existência necessária, as coisas singulares ou toda coisa que é finita e tem uma existência determinada não pode existir e nem ser determinada a agir se não é determinada a existir e a agir por outra causa além delas mesmas¹²⁷.

Nessa perspectiva todos os modos finitos têm uma existência empírica e com duração determinada, portanto inseridos no mecanismo causal da Substância. Mas como a Substancia infinita pode produzir coisas finitas? Essa é uma questão que precisa ser investigada através do conceito de existência e essência para Spinoza. Delbos afirma que “[...] ele parece entender a existência como a potência atualizada que uma essência tem de produzir certos efeitos implicados em sua natureza.[...]”¹²⁸.

Em suma, os modos finitos são produzidos pela ação dos modos infinitos em virtude da potência da essência divina e pertencem à ordem das coisas que existem necessariamente e exprimem uma realidade física posta em ato.

Se investigarmos na *Ética* a relação que os modos finitos ou os homens alcançam com Deus descobrimos claramente que essa relação é concebida ou ainda estabelecida a partir do conhecimento, porém não circunscrita somente à esfera gnosiológica, pois transcende o plano meramente racional. Em Spinoza o conhecimento de Deus, de seus atributos e dos seus modos englobam a

¹²⁷ FRAGOSO, Emanuel A. da R. Considerações acerca da Teoria dos Modos na *Ética* de Spinoza. In: **Semina: Ci. Soc. Hum.**, Londrina, v. 22, set. 2001.p. 35.

¹²⁶ DELBOS. Op.Cit., 2003. p.71.

totalidade. Esse sentido de totalidade só é alcançado pelo homem que se dispôs a fazer grande esforço intelectual e ético, pois só esse homem terá conseguido percorrer todo o caminho que conduz a beatitude e nesse aspecto encontrará a felicidade suprema.

Em suma, na Parte V da *Ética*, Spinoza demonstra que através do conhecimento da mente podemos compreender tudo aquilo que nos afeta e dessa maneira padecemos menos. Ou seja, em Spinoza somente a plena compreensão de nossos afetos nos faz agir adequadamente e isso favorece nossa potência e nos salva do cativeiro da ignorância.

Quando a nossa mente começa a conceber clara e distintamente as ideias sua percepção do mundo e de Deus se amplia incomensuravelmente. É quando já intuímos a unicidade da Substância. Neste sentido passamos a convergir nossas afecções para a ideia de Deus. Ao direcionarmos nossas ideias para Deus penetramos em sua essência e conseqüentemente nos enxergamos como parte dessa essência. Esse é o terceiro gênero de conhecimento.

É pelo terceiro gênero de conhecimento que passamos a conhecer as coisas em Deus e que desenvolvemos a forma mais pura de amor, o *amor intellectualis Dei*. Esse amor a Deus é resultado da nossa intuição e da capacidade de enxergarmo-nos como parte da essência divina.

Somente após nossa mente perceber que somos parte de Deus e que o amamos, como amamos a nós mesmos¹²⁹ somos capazes de chegar a via que leva à felicidade suprema. Essa via transfigura-se na conciliação entre um Deus que ama a si mesmo e aos homens. Essa via é imanente, impassível e necessária. É a única que leva o homem a se reconhecer partícipe de Deus e, portanto, em consonância com seu amor.

Em que consiste verdadeiramente a beatitude para Spinoza? Consiste em nos situarmos no terceiro gênero do conhecimento, pois só através da ciência

¹²⁹ Ferreira adverte que não se trata de uma relação amorosa personalizada, mas da fruição de um mesmo amor, diferentemente experimentado pelo Todo e pelas partes, estabelecendo uma sintonia entre um e outras. Op.cit. 2003. p. 161.

intuitiva passamos a ver além das aparências e a enxergar o caráter fortuito das coisas a partir de Deus e da perspectiva de necessidade. É pelo esforço cognitivo, pelo pensamento rigoroso que podemos favorecer nossa mente ao amor intelectual a Deus. Condição indispensável para atingirmos a suprema felicidade ou beatitude.

CONCLUSÃO

A proposta fundamental desta pesquisa visa a definir as bases em que está assentado o itinerário apontado por Spinoza para o homem atingir a beatitude. Percebemos no decorrer deste trabalho que essa via é árdua, rara, porém possível. Spinoza afirma no final da parte V da *Ética* que somente aqueles homens que se dispõem verdadeiramente serão capazes de encontrar a felicidade suprema. Sobre isso o filósofo salienta: “Se o caminho, conforme já demonstrei, que conduz a isso parece muito árduo, ele pode, entretanto, ser encontrado. E deve ser certamente árduo aquilo que tão raramente se encontra”¹³⁰. (EV P 42 S.)

Percorrer a trilha que conduz a beatitude é percorrer a via que nos leva ao conhecimento e ao amor a Deus. Não o Deus da tradição judaico-cristã, mas o *Deus sive nature*. A substância absolutamente infinita, causa não transitiva de todas as coisas existentes. Mas não há como chegar ao conhecimento de Deus sem o pleno conhecimento de nós mesmos e de nossos afetos.

Como os afetos eram encarados com algo nefasto ou perigoso na visão de muitos pensadores, Spinoza teceu ardorosas críticas sobre essa visão dogmática e sectária de muitos filósofos modernos ainda sob a influência do ranço repressor da religião estabelecida, que exortava controle total da mente sobre o corpo. Ao invés de reprimir ou de marginalizar nossos afetos, Spinoza advertiu a necessidade de compreendê-los.

Aprender a lidar com nossos afetos nos torna ativos e muito mais capazes de libertar-nos da força coercitiva que as coisas exteriores exercem sobre nossas emoções. Neste aspecto, quando somos capazes de agir sem a predominância das interferências externas, somos efetivamente ativos ou ainda, somos causa adequada de nossas emoções. Para tanto é necessário conhecermos as afecções que sofremos, pois a partir do conhecimento racional de tudo aquilo que nos afeta,

¹³⁰ [...] Si iam via, quam ad haec ducere ostenti, perardua videatur, inveniri tamen potest. Et sane arduum debet esse, quod adeo raro reperitur.[...] (E V P. XLII, Scho)

distanciamos-nos do conhecimento imaginativo e fragmentado que favorecem a passividade.

Spinoza defende como imprescindível ultrapassarmos o conhecimento por opinião ou imaginativo, pois este apesar de útil no que diz respeito ao cotidiano, nos mantém no plano da contingência e, portanto, distante da perspectiva de necessidade esboçada no conhecimento do segundo gênero. O conhecimento racional ou do segundo gênero constitui-se como umas das vias fundamentais a que precisamos ascender se quisermos atingir a felicidade suprema, pois só com a razão aprendemos a distinguir o verdadeiro do falso. Spinoza explica na *Ética*: “O conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade, enquanto o conhecimento de segundo gênero e o de terceiro é necessariamente verdadeiro.”¹³¹ (EII P 41)

O conhecimento de terceiro gênero é aquele que permite ao homem a plena compreensão da Substância e da necessidade como única categoria ontológica válida para Spinoza. Spinoza como ferrenho defensor do Deus imanente inviabiliza qualquer possibilidade de um Deus extra mundo ou como uma figura transcendente a quem poderíamos recorrer em nossas aflições. A contestação da existência de uma entidade supra-sensível que interfere em nossas vidas tem conseqüências imediatas para o problema da moral.

Neste sentido a moral não se sustenta, nem se demonstra na concepção spinozista, pois sua recusa em aceitar o modelo de divindade salvífica impossibilita uma fundamentação transcendente para a moral, donde a ausência de um finalismo ou do conceito teológico de imortalidade da alma dificultam a normatização da moral.

A primeira vista, parece-nos que o percurso filosófico traçado por Spinoza que afirma a eternidade, mas nega a contingência evocando sistematicamente a necessidade das coisas existirem eternamente é uma forma de recusa a tradição judeo-cristã da criação. Sobre isso Ferreira aponta: “Negando a criação, portanto, o começo, Espinosa coloca-se inevitavelmente do ponto de partida de Deus do

¹³¹ Cognitio primi generis unica est falsitatis causa, secundi autem et tertii est necessário vera. (EII P XLI)

qual pretende aproximar-se, ou melhor, do qual, na medida do possível, identifica-se”¹³².

A unidade da Substância é defendida por Spinoza de forma veemente, pois, segundo o filósofo esta unidade impõe-se de tal maneira que todas as outras coisas são pensadas a partir da necessidade da Substância, como por exemplo: os atributos e os modos que constituem as próprias afecções da Substância. Não há nada que não esteja inserido no contexto substancial que por sua vez é a própria ordem eterna e imutável do universo.

O homem sendo parte da essência divina é dotado do esforço de perseverar na existência e luta pela conservação de seu ser. Esse esforço contínuo e ininterrupto é definido por Spinoza como *conatus*. Apontado também como essência atual do ser, é a própria definição da potência de nossa mente e de nosso corpo, com duração ilimitada, sendo constrangido apenas por forças externas, pois segundo Spinoza como todo ser busca sua auto conservação é óbvio que não procura o seu aniquilamento. Logo, todas as ações dos homens são uma forma de garantir sua existência.

Neste aspecto o *conatus* é definido como vida e jamais como morte. Também associado à alegria, pois busca tudo aquilo que fortalece o ânimo da mente e se afasta de tudo que causa tristeza e que provoca a diminuição da potência de agir.

Na mente o *conatus* é designado como desejo e no corpo como apetite, logo - como assegura Spinoza - somos essencialmente desejo. Segundo Chauí: “Assim, dizer que somos apetite corporal e desejo psíquico é dizer que as afecções do corpo são afetos da alma”¹³³.

Spinoza contesta a tradição que afirma a supremacia da mente sobre o corpo e o controle dos afetos. O filósofo considera que corpo e mente são afetados simultaneamente e que não é possível a mente exercer controle sobre o corpo, ou seja, não há posicionamento hierárquico entre as duas categorias.

¹³² FERREIRA, Op, cit., 2003. p. 112.

¹³³ CHAUI, Op.cit., 1995. p. 64.

Sob este enfoque, Spinoza explica na *Ética*: dado a impossibilidade de controle entre corpo e mente resta ao homem que deseja de fato emancipar-se do estágio de passividade em que se encontra, fazer esforço reflexivo, pois através da razão o homem torna-se causa adequada de seus apetites e de seus desejos, libertado-se do conhecimento meramente imaginativo que favorece uma visão distorcida da realidade.

Pela impossibilidade de uma vontade livre, Spinoza assegura que não é possível a mente controlar o corpo, mas o homem pode através de esforço cognitivo compreender o nexos causal de sua existência e também captar o sentido de totalidade.

O entendimento de nossa inserção na unidade substancial permite-nos ampliar o nosso conhecimento e atingir as mais altas esferas do saber. Esse esforço que empreendemos em busca da sabedoria pela via ontológica, cognitiva, gnosiológica e ética é o único que possibilita a plena felicidade que é a percepção na ordem inteira da natureza como única realidade possível e imutável, bem como a consciência do nosso papel nessa ordem.

Em síntese, a felicidade, portanto, em Spinoza, constitui-se como uma expressão modal da potência de Deus. Somente após compreendermos verdadeiramente a rede causal a que pertencemos como modos finitos da Substância e aprendermos a favorecer nossos afetos ativos que proporcionam alegria, seremos capazes de atingir o mais puro amor intelectual a Deus. E amando Deus será possível amarmos também aos homens e a nós mesmos. Este é seguramente o caminho que nos leva à beatitude. Este é o destino que só os sábios conseguem atingir: A felicidade suprema que está destinada aos homens que percorrem a trajetória árdua que leva à beatitude.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

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

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

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

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

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

_____. **Espinosa. Uma Filosofia da Liberdade**. São Paulo: Moderna, 1995.

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

_____. Sobre o Medo. In: **Os Sentidos da Paixão**. Adauto Novaes (Org.). São Paulo: Companhia das Letras, Funarte, 1987.

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

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

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

_____. **Deleuze: Spinoza – Cursos de 24/01/78**. Tradução de Emanuel Angelo da Rocha Fragoso e Hélio Rebello Cardoso Jr. Disponível

em:<<http://www.benedictusdespinoza.pro.br/4939/15139.html>> Acesso em: 02 jun. 2009a.

DESCARTES, René. **Meditações**. Col. Os Pensadores. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)
 _____ . **Objeções e Respostas**. Trad. J. Guinsburg e Bento Prado Jr. São Paulo, 1983. (Coleção Os Pensadores).

_____ . **As Paixões da Alma**. Trad. Rosemary Costhek Abílio. 2ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

DURANT, Will. **A Filosofia de Espinosa**. Trad. Maria Tereza Miranda. Rio de Janeiro: Edições de Ouro, 1977.

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

_____ . **Uma Suprema Alegria: escritos sobre Espinosa**. Coimbra: Quarteto, 2003.

_____ . **Diálogo e Controvérsia da Modernidade Pré-crítica**. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2004.

FRAGOSO, E. A. R. Considerações Sobre a Definição VII da Parte I da *Ética* de Benedictus de Spinoza. In: **Kalagatos – Revista de Filosofia do Mestrado Acadêmico em Filosofia da Universidade Estadual do Ceará**, Fortaleza-CE, v. I, n 1, p. 107-128, EDUECE, 2004.

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

HENRY, Michel. **La Felicidad de Spinoza**. Trad. Axel Cherniavsky. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2008.

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

_____ . **Sistema e Interpretação em Espinosa**. Maia : Castoliva, 1993.

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

REALE, Giovanni e ANTISERI, Dario. ***História da Filosofia: Do Humanismo a Kant – v.2.*** 8. ed. São Paulo: Paulus, 2007.

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

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

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

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

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

_____. ***Tratado Político,*** Trad. Norberto de Paula Lima. São Paulo: Ícone, 1994.

_____. ***Correspondência,*** Trad. Marilena de Souza Chauí. São Paulo: Nova Cultural, 1997.

_____. ***Tratado Teológico-Político,*** Trad. Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

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

TÁTIAN, Diego. ***La Cautela Del Salvage – Pasiones e Política em Spinoza.*** Córdoba: Adriana Hidalgo, 2001

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

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

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