



UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

TIÊ FELIX OLIVEIRA BARROS

**CONHECIMENTO E O AFETO SUPREMO NA FILOSOFIA DE ESPINOSA: As
relações entre a *scientia intuitiva* e a beatitude da alma**

RECIFE

2020

TIÊ FELIX OLIVEIRA BARROS

**CONHECIMENTO E O AFETO SUPREMO NA FILOSOFIA DE ESPINOSA: As
relações entre a *scientia intuitiva* e a beatitude da alma**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-
graduação em Filosofia da Universidade Federal
de Pernambuco como parte dos requisitos para a
obtenção do título de Mestre em Filosofia

Área de concentração: Ética e Filosofia Política

Orientador: Prof. Dr Jesus Vazquez Torres

RECIFE

2020

Catálogo na fonte
Bibliotecária Maria do Carmo de Paiva, CRB4-1291

B277c Barros, Tiê Felix Oliveira.

Conhecimento e o afeto supremo na Filosofia de Espinosa : as relações entre a *scientia intuitiva* e a beatitude da alma / Tiê Felix Oliveira Barros. – 2020.

139 f. ; 30 cm.

Orientador: Prof. Dr. Jesus Vazquez Torres.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, CFCH.
Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Recife, 2020.

Inclui referências.

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Deus. 4 Eternidade. 5. Alma. I. Vazquez Torres, Jesus (Orientador). II. Título.

100 CDD (22. ed.)

UFPE (BCFCH2021-061)

**CONHECIMENTO E O AFETO SUPREMO NA FILOSOFIA DE
ESPINOSA:**

As relações entre a *scientia intuitiva* e a beatitude da alma

TIÊ FELIX OLIVEIRA BARROS

Aprovado em ___/___/___

BANCA EXAMINADORA

Prof.Dr Jesus Vazquez Torres

UFPE

Prof.Dr.Thiago André Moura de Aquino

UFPE

Prof.Dr.Danilo Vaz-Curado Ribeiro de Menezes Costa

UNICAP

RESUMO

Esta dissertação objetiva compreender as relações existentes entre o terceiro gênero de conhecimento ou *scientia intuitiva* e o alcance da beatitude da alma descritas na 5ª parte da Ética. Para tanto buscaremos compreender, nos inícios do pensamento espinosano, a busca pela alegria suprema como base para o desenvolvimento de toda a sua filosofia, ou seja, buscaremos compreender as origens do problema do método, da ideia verdadeira, da teoria da definição e, por fim, da constituição do método geométrico em sua função, por assim dizer, pedagógica de levar o indivíduo como que “pela mão” à beatitude. Num segundo passo, buscaremos compreender a ordem ontológica centrada em Deus que nos é apresentada por Espinosa, assim como o lugar do homem no interior dessa totalidade que é Deus ou Natureza. Finalizamos discutindo o lugar do terceiro gênero de conhecimento na ética espinosana e o seu papel fundamental para chegarmos ao conhecimento da imanência divina nos seres singulares e, desse modo, desenvolvermos o amor intelectual de Deus, alcançarmos o entendimento da eternidade da mente e o conseqüente desenvolvimento da felicidade e virtude na vida presente.

Palavras-chave: *Scientia intuitiva*. Beatitude. Conhecimento. Deus. Eternidade da alma.

ABSTRACT

This dissertation aims to understand the affiliations between the third kind of knowledge or intuitive scientia and the scope of the beatitude of the soul described in the 5th part of Ethics. To this end, we will seek to understand, in the beginnings of Spinoza's thought, the search for supreme joy as the basis for the development of all his philosophy, namely, we will seek to understand the origins of the problem of the method, of the true idea, of the definition theory and, finally, the constitution of the geometric method in its function, so to speak, pedagogical of taking the individual as if "by the hand" to beatitude. In a second step, we will try to understand the God-centered ontological order presented to us by Spinoza, as well as the place of man within that totality that is God or Nature. We conclude by discussing the place of the third kind of knowledge in Spinozian ethics and its fundamental role in reaching the knowledge of divine immanence in singular beings and, in this way, developing the intellectual love of God, reaching the understanding of the eternity of the mind and the consequent development of happiness and virtue in the present life.

Keywords: *Scientia intuitiva*. Beatitude. Knowledge. God. Eternity of the Soul.

LISTA DE ABREVIATURAS DAS OBRAS DE ESPINOSA

- DPP Renati Des Cartes Principiorum Philosophiae, pars I et II, more geométrico demonstratae (“Princípios da Filosofia” de Descartes)
- E Ethica ordine geométrico demonstrata (Ética)
- Ep Epistulae (correspondência)
- KT Korte Verhandeling van God, de Mensch em des zelfs Welstand (Curto tratado sobre Deus, o homem e o seu bem-estar)
- TIE Tractatus de Intellectus Emendatione (Tratado da emenda do intelecto)
- TP Tractatus politicus (Tratado político)
- TTP Tractatus theologico-politicus (Tratado teológico-político)

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	O MÉTODO COMO CAMINHO EM DIREÇÃO A LIBERDADE.....	10
2.1	O INNATUM STATUM IGNORANTIAE E A VERITATIS NORMAM	12
2.2	DE DIVERSIS PERCIPIENDI MODIS: A TEORIA DOS GÊNEROS DE CONHECIMENTO	26
2.3	A IDEA VERA E A IDEA FICTA	29
2.4	A TEORIA DA DEFINIÇÃO E A ORDEM GEOMÉTRICA	41
3	<i>IDEAM DEI</i>: FUNDAMENTO DA <i>SCIENTIA INTUITIVA</i>	52
3.1	INTRODUÇÃO A <i>IDEAM DEI</i> COMO NATURA NATURANS	53
3.1.1	Deus como <i>causa sui</i> e o sistema de causalidade imanente.....	56
3.1.2	<i>Causa sui</i> e causalidade	62
3.1.3	Deus como <i>substância e atributos</i>: a unidade da atividade de Deus	69
3.2	DEUS COMO NATURA NATURATA.....	80
3.2.1	Ontologia do modo humano	80
3.3	DAS PAIXÕES À RAZÃO, DA SERVIDÃO À LIBERDADE	89
4	O PROBLEMA DO TERCEIRO GÊNERO DE CONHECIMENTO E A BUSCA PELA BEATITUDE	101
4.1	A <i>SCIENTIA INTUITIVA</i> ENTRE OS OUTROS GÊNEROS DE CONHECIMENTO	101
4.2	A CONSTITUIÇÃO DA VIDA SOB O SEGUNDO GÊNERO DE CONHECIMENTO	108
4.3	A CONSTITUIÇÃO DA VIDA SOB A <i>SCIENTIA INTUITIVA</i>	118
4.4	A <i>SCIENTIA INTUITIVA</i> E O <i>AMOR DEI INTELLECTUALIS</i>	124
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	134
	REFERÊNCIAS	136

1 INTRODUÇÃO

O pensamento de Espinosa instiga uma grande gama de reflexões sobre a busca da felicidade (*beatitudo*) como finalidade maior da investigação ética enquanto ramo da filosofia. Sua tarefa filosófica, desde o começo, foi a de encontrar “algo que constituísse o verdadeiro bem, suscetível de se comunicar, e pelo qual exclusivamente, rejeitando tudo o mais, o ânimo fosse afetado; mais ainda, se haveria algo que, uma vez encontrado, proporcionasse a fruição da suprema e continua alegria”.¹ Em todas as obras do nosso autor nos deparamos, de alguma forma, com esse objetivo eminentemente ético de toda a filosofia espinosana.

Essa vida sob a égide da felicidade e da alegria permanentes, porém, depende profundamente da forma pela qual conhecemos a realidade, isto é, a nossa beatitude depende intrinsecamente do conhecimento que temos de tudo o que nos circunda. Na *Ética*, Espinosa desenvolverá uma ontologia na qual Deus é o centro de tudo, sendo ele exatamente a própria natureza se expressando infinitamente. Os homens, nesse contexto, serão modos de Deus, sujeitos a vida passional por não serem livres ou isentos de constrangimentos exteriores. Nesse caso, o homem será descrito como um ser que naturalmente vive sob a ignorância e que carece, portanto, de conhecer-se e conhecer o que lhe acontece como veremos com mais detalhes no decorrer desta dissertação.

Nesse caso, é através do denominado conhecimento de terceiro gênero é que os homens podem se libertar da servidão e tornarem-se cômnicos de Deus e das coisas como singulares resultantes da ação divina que produz tudo o que existe na medida em que produz os seres singulares. Nossa tarefa aqui é tentar compreender como é possível a felicidade sob o terceiro gênero, quer dizer, como Espinosa nos oferece as condições filosóficas para termos um conhecimento de Deus e dos singulares, de modo a sermos melhores, de modo a que possamos acentuar a nossa potência de agir e sermos capazes daquilo que ele chama de aptidão para o múltiplo simultâneo da ordem da Natureza.

Para tanto, no primeiro capítulo mostraremos as origens dessa reflexão acerca da busca pela beatitude por intermédio, sobretudo do método. O método para Espinosa não é mais do que a busca pelo esclarecimento das nossas experiências e a purificação do intelecto das ideias inadequadas que temos acerca de Deus e de nós mesmos. Espinosa, nesse processo de *emendatio*, desenvolve a sua teoria dos modos de conhecimento que visa justamente

¹ TIE§1

descrever as formas possíveis que temos de obtermos conhecimento e por via dessa descrição ele nos indica qual seria o modo de conhecer mais adequado para a prossecução do seu objetivo maior. Daí enveredaremos na teoria da ideia verdadeira do Tratado da emenda e as suas consequências epistemológicas para a produção das definições reais que terão lugar como fundamento da Ética, sua obra mais importante.

No segundo capítulo discutiremos a definição de Deus como substância, *causa sui* e ser eterno que constituem o fundamento de toda a estrutura da realidade de Deus como *natura naturans* na metafísica espinosana. Em seguida, fecharemos esse capítulo apresentando a condição do homem como modificação finita de Deus e sujeito as paixões, devido ao fato de ser a própria natureza uma correlação de forças que se efetuam entre si e produzem entre os corpos modificações contínuas em suas respectivas constituições. Apresentaremos também, brevemente, apresentaremos as condições da liberdade em Espinosa, considerando que o homem é parte da natureza e não “um império dentro de um império”,

Por fim, discutiremos efetivamente a *scientia intuitiva* com relação aos outros gêneros de conhecimento e a sua superioridade epistemológica, assim como buscaremos compreender em que sentido o terceiro gênero de conhecimento depende do segundo e porque que o conhecimento dos singulares depende radicalmente do conhecimento de Deus. Para encerrar este capítulo, faremos uma ampla demonstração dos efeitos na vida filosófica sob o terceiro gênero de conhecimento, na medida em que é por seu intermédio que alcançamos a eternidade da mente, o amor intelectual de Deus e nos conhecemos como realmente seres dignos da virtude.

2 O MÉTODO COMO CAMINHO EM DIREÇÃO A LIBERDADE

O método, em Espinosa, é condição necessária e suficiente² para o desdobramento do projeto de libertação de uma vida imaginativa e passional e de instauração da vida beata de modo a, assim, alcançar o denominado Amor intelectual a Deus através da ciência intuitiva, gênero de conhecimento mais elevado possível. O que o método nos proporciona não é mais do que as condições de inteligibilidade do real a partir do conhecimento da essência daquilo que não tem causa senão em si mesma (*causa sui* e *natura naturans*), assim como nos permite compreender os fenômenos singulares a partir de suas causas próximas, em suas relações necessárias e determinadas pelos atributos que constituem a potência de Deus enquanto Natureza (*natura naturata*). Como caminho da superação dos preconceitos e prejuízos, o método espinosano, especialmente na Ética, nos permite perceber que cada passo dado na dedução do sistema é também um passo na dissolução de um modo de compreensão inadequado a respeito da constituição da realidade e das consequências práticas dessa compreensão, isto é, das consequências éticas.

Ao descrever sua própria condição inicial na busca do conhecimento do bem supremo, Espinosa manifesta igualmente a própria condição humana, assujeitada à imaginação, à superstição e aos preconceitos que impedem os homens de terem ideias claras e distintas³, isto é, mais especificamente, de terem ideias adequadas, as quais, se as tivessem, não seriam servos da aleatoriedade e das paixões, mas compreenderiam perfeitamente aquilo que convém e o que não convém enquanto agentes do ponto de vista prático, isto é, do ponto de vista ético. O método é para Espinosa justamente o caminho ordenado da busca por aquilo que nos oferece a possibilidade de uma segurança e garantia afetiva e epistemológica para o desenvolvimento de uma ética como modo de vida.

² Necessária na medida em que sem ele não teríamos condições de obtermos ideias claras e distintas, ou seja, ideias adequadas, e suficiente, porquanto é pelo método que chegamos a compreender melhor a natureza de Deus e a nossa própria natureza. O método é o caminho que nos leva “como que pela mão, ao conhecimento da mente humana e de sua beatitude suprema” (E2pref).

³ Ressalte-se aqui a definição que Descartes dá ao que é uma ideia clara e distinta, para qualquer necessidade de melhor compreensão dessa importante distinção amplamente utilizada por Espinosa que também é parte do seu sistema. “Chamo clara uma percepção (perceptivo) que está presente e é aberta à mente atenta; do mesmo modo dizemos que vemos com clareza quando as coisas, presentes ao nosso olho, nos movem forte e abertamente. Chamo distinta aquela percepção que, sendo clara, é tão disjunta e separada de todas as outras que não contém em si nada além do que é claro” (Princípios de Filosofia I, 45). Igualmente pode-se dizer que a clareza e a distinção estão subordinadas, em Descartes, a intuição a qual ele conceitua como “um conceito da mente pura e atenta, tão óbvio e distinto que, em nosso parecer, não resta mais em torno dele nenhuma dúvida” (Regulae III). Porém, a clareza e a distinção nada é sem a denominação intrínseca própria de uma ideia adequada, como veremos no decorrer do texto.

Nosso movimento neste capítulo, portanto, será uma breve descrição da condição humana servil nos textos espinosanos que nos remeterá, por fim, na direção do método pelo qual ordenaremos as ideias e compreenderemos o que a mente pode na superação das ficções acerca de Deus e da natureza e no alcance da beatitude e da liberdade que é a finalidade do percurso do texto da *Ética*, por via da ciência intuitiva e o amor intelectual a Deus.

Por isso que, num primeiro passo, precisamos entender que o método para Espinosa não se confunde com a acepção usual na filosofia e nas ciências de maneira geral, de método. O método espinosano é a condição da sua filosofia, isto é, necessariamente a precede, porquanto é a análise das condições de obtenção de uma ideia verdadeira. De modo algum, para Espinosa, podemos exercer a filosofia sem antes investigarmos tais condições e capacidades de conhecer, do mesmo modo que não podemos prosseguir em qualquer conhecimento sem conhecermos aquilo que nos limita e nos impede na direção do conhecimento da verdade, ou seja, os preconceitos e ficções que produzimos por ignorância das causas efetivas das coisas. Dessa forma, o método deve ser produto da própria reflexividade imanente ao intelecto e não algo que lhe advenha do exterior, como reflexo do mundo ou dos fenômenos exteriores à mente. Espinosa é, nesse sentido, um racionalista radical. Por sabermos o que pode o nosso intelecto, por intermédio da ideia verdadeira dada no próprio intelecto, podemos prosseguir a investigação e desenvolver, por aquilo mesmo que caracteriza a ideia verdadeira dada, todas as regras que são inerentes à forma da ideia verdadeira. Portanto, o método só se torna possível ao avaliarmos as ideias e sua natureza própria e, conseqüentemente, o método em Espinosa não pode ser considerado como um roteiro prévio ou um conjunto de ações metodológicas determinadas para se alcançar um resultado determinado, porquanto não existe fundamento senão naquilo que a própria ideia verdadeira indica.⁴ O método é instituído à medida que buscamos compreender o que é ter uma ideia verdadeira e por intermédio da forma da ideia verdadeira compreendermos as ideias que podemos ter se são verdadeiras ou não, ou seja, se são adequadas ou não a norma da ideia verdadeira dada.

Como nos mostra Fragoso, *methodus* significa etimologicamente “necessidade” ou “demanda”, ou seja, é um procedimento demonstrado em seu intercurso e uma ação ou um caminho para se atingir um fim determinado.⁵ O método, dessa forma, não é distinto da investigação ou da doutrina, enquanto “pesquisa e orientação a ser seguida para um estudo”.

⁴ Cite-se aqui como exemplo o método silogístico ou método residual, ou seja, método como procedimento ou modelo padronizado de investigação.

⁵ Cf. Fragoso, 2005 e Fragoso, 2011.

A finalidade do método espinosano não é compreender um objeto dado, mas nos levar a conhecer aquilo precisamente que nos permite conhecer, isto é, a natureza própria das ideias verdadeiras. Por isso a necessidade descrita no Tratado da emenda da “pequena história do espírito” que nos forneceria o conhecimento do puro entendimento, sua natureza e suas leis próprias ⁶. Tal história do espírito demanda justamente a correção do intelecto, a *medicina mentis* que nos leva à Beatitude e a salvação pelo mesmo caminho que corrige a nossa forma parcial e equivocada de compreender a ordem da natureza. Isso implica, portanto, que o conhecimento do método é o próprio caminho de conversão moral e intelectual que irá nos proporcionar a aproximação da nossa perfeição e felicidade. Por isso que Koyre dizia sobre o método espinosano, “não se começa pelas regras; começa-se a pensar” ⁷.

Por isso que nenhum conhecimento, na visão espinosana, está deslocado da sua capacidade de aperfeiçoar o ser humano, como se o conhecimento fosse um fim em si mesmo sem relação com o melhoramento do próprio indivíduo que conhece. Nesse caso, o papel do Tratado da emenda nos é essencial para chegarmos ao conhecimento da Beatitude e da verdadeira razão para se alcançar a vida feliz, porque nele se encontram as razões que levaram Espinosa ao desenvolvimento de sua filosofia, bem como nos oferece muitos índices filosóficos que serão desdobrados na *Ética*. A ação transformadora do conhecimento para Espinosa é evidenciada no *Emendatione* quando ele diz:

Quero encaminhar todas as ciências para um só fim e escopo, a saber, chegar à suma perfeição humana de que falamos; e assim tudo o que nas ciências não nos leva ao nosso fim precisa ser rejeitado como inútil; isto é, para usar uma só palavra, todas as nossas ações, assim como os pensamentos, hão de ser dirigidos para esse fim⁸.

⁶ Cf. Ep. 37. Muitos se negam a partir do Tratado da Emenda na discussão acerca do método, por considerá-lo insuficiente para se compreender o pensamento de Espinosa, tal como por considerar que todo o pensamento espinosano está presente por via exclusiva do método geométrico – o que é verdade. Porém, vale ressaltar que vários tópicos do próprio Tratado da emenda se fazem presentes na *Ética*, tais como o problema da ideia verdadeira e a necessidade da superação das ficções. Todavia, o essencial, aos nossos olhos, é que o Tratado da emenda nos revela a verdadeira motivação da filosofia espinosana que é justamente a desilusão com os objetos parciais do mundo das coisas transitórias e o anseio por aquilo que é duradouro, senão, eterno, o que não está dito na *Ética* de forma tão clara quanto no próprio *Emendatione*.

⁷ Koyre, 1969.p: 19

⁸ TIE§16

2.1 O INNATUM STATUM IGNORANTIAE E A VERITATIS NORMAM

O estado espontâneo do ser humano, segundo Espinosa, é o de viver numa ignorância que lhe é inata, em razão mesmo de sua finitude. Nascemos ignorantes das causas das coisas que nos acontece, ao mesmo tempo em que agimos em tudo em vista de alcançar algum fim que consideramos bom⁹. Como desconhecemos o propósito – se o há – que rege a realidade, aplicamos a esta mesma realidade o nosso próprio modelo espontâneo de compreensão. Quando, porém, a realidade não cabe nos nossos modelos de entendê-la, atribuímos a Deus – ou a própria natureza - alguma causa secreta e misteriosa que o (a) fez agir de tal maneira. Ao olharmos a natureza e as suas obras, imaginamos que tudo o que existe, tais como os animais, as flores e as plantas, somente existem por nossa causa ou para contribuir com a nossa existência. Invertemos a compreensão das coisas ao imaginarmos que as coisas existem para nós ou para alguma finalidade relativa ao nosso bem e uso, mas não percebemos que os elementos da natureza existem por eles mesmos, ou seja, que suas causas são aquelas que as produziram e nada mais que isso¹⁰.

Na vida coletiva somos igualmente afetados pela exterioridade e somente pelos efeitos que os outros efetuam em nós. Numa permanente imitação afetiva baseada nas paixões e na passividade que lhes concerne em nós, desejamos aquilo que o vulgo designa, nunca refletindo sobre o que nos é exigido por intermédio dos desejos alheios e os custos que as buscas assumidas por tais paixões passivas das exigências alheias vindicam à nossa vida subjetiva. A passividade é a condição do homem que se assujeita a exterioridade, a uma vida exclusivamente ordenada pelos afetos das causas exteriores, dificilmente fazendo uso de sua razão para compreender clara e distintamente a ordem natural das coisas¹¹. O resultado é que tais homens sujeitos à fortuna acreditam em qualquer coisa que corresponda aos seus interesses, ainda que tantas vezes se deparem com situações difíceis, que demandam alguma reflexão em prol deles mesmos e de sua própria condição.

Mas, como se encontram frequentemente perante tais dificuldades que não sabem que decisão hão de tomar, e como os incertos benefícios da fortuna que desenfreadamente cobiçam os fazem oscilar, a maioria das vezes, entre a esperança e o medo, estão sempre prontos a acreditar seja no que for: se tem duvidas, deixam-se levar com a maior das facilidades para aqui ou para ali; se hesitam, sobressaltados pela esperança e pelo medo simultaneamente,

⁹ Cf. CM, 9,E1p33esc1e E1apêndice

¹⁰ E1apêndice

¹¹ cf.E3p56dem

ainda é pior; porém ,se estão confiantes ficam logo inchados de orgulho e presunção¹².

A partir daquilo que vulgarmente se considera como objeto digno de ser desejado, todos igualmente se dirigem e encaminham sua vida inteiramente numa busca por se assemelhar e ser aceito pelos seus pares, naquilo que estes desejam e se alegram, numa permanente luta emulativa de todos contra todos pelos mesmos objetos de desejo ¹³.Como o próprio Espinosa diz: “Como todos tem o mesmo desejo, acontece que se incomodam uns aos outros; e porque todos querem ser louvados e amados por todos, daí resulta um ódio mutuo”¹⁴ .Por isso que os interesses entram em conflito pois, em geral, todos querem as mesmas coisas, já que são influenciados unicamente pelo que a maioria determina como objeto de desejo e de interesse. E , nesse caso, quais são tais interesses?

Os homens em geral desejam três coisas: as honras, as riquezas e obter prazeres sensuais. Essa busca por tais prazeres nunca se encerra, porquanto à mesma medida da alegria da obtenção do que satisfaz tais desejos, quando os satisfazemos, é da sua perda e a tristeza que se segue na ausência ou perda deles.

Em verdade, tudo aquilo que o vulgo segue não só não traz nenhum remédio para a conservação de nosso ser mas até o impede e frequentemente é causa de morte para aqueles que o possuem e sempre causa de perecimento para os que são possuídos por isso¹⁵.

Tal modo de vida vulgar é para Espinosa a principal razão de uma existência servil do homem comum. Por natureza, o homem procura justamente aquilo que o faz tornar-se cada vez mais escravo das suas paixões e das paixões alheias, seja pelos dados sensíveis que lhes afetam unicamente sob o seu ângulo de percepção, seja pelo efeito dos corpos sobre o seu corpo e, igualmente, pela compreensão deslocada de toda causalidade que rege a verdadeira natureza das coisas que acontecem. Os objetos de desejo distraem a mente (*mens distrahitur*) em todos os seus pensamentos, submetendo-a a ilusão e a alienação de si mesma, não a permitindo mais pensar em nada senão naquilo que se estabelece como objeto de desejo¹⁶. Vivem os homens, *ipsis verbis*, na pura aleatoriedade, porque pode ocorrer de conseguir, algumas vezes, alcançar o que deseja e acentuar mais ainda a vontade de vivenciá-lo e experimentá-lo novamente, assim como pode ocorrer de frustrarem-se e voltarem-se à tristeza que se segue da perda ou insatisfação.

¹² TTP, pref, p:5

¹³ Cf.E3p27esc

¹⁴ E3p31esc

¹⁵ TIE§8

¹⁶ TIE§3

A condição servil do homem é tal que, por desconhecerem por completo tudo o que lhes sucede tanto quanto por desconhecerem o objeto digno verdadeiramente de amor, vivem desejosos por aquilo que são reconhecidamente objetos completamente passageiros e que geram, tão somente, desilusão e decepção contínuas.

Certos objetos são em si mesmos perecíveis; outros são não perecíveis devido a sua causa; mas há um terceiro eterno e imperecível só por sua própria força e potência. As coisas perecíveis são todas as coisas particulares que não existiriam em todos os tempos ou que tiveram um começo. Os outros são todos modos que dissemos ser causa dos modos particulares. Mas o terceiro é Deus ou, o que nós chamamos o mesmo, a verdade¹⁷.

Por isso que a própria vida nos ensina que tudo aquilo que consideramos bom ou mal não é mais do que a nossa maneira de ser afetado pelo que nos acontece e não possui em si mesmo nenhuma indicação do que verdadeiramente sucede na ordem total da Natureza¹⁸. As nossas avaliações da realidade não correspondem, e jamais corresponderão, ao que sucede na própria realidade. Nossas avaliações resultam apenas do nosso próprio ângulo de percepção e da forma pela qual somos afetados pelos corpos exteriores e suas impressões em nossos corpos e mentes. O desconhecimento das causas que regem a Natureza nos deixa à mercê de uma interpretação sempre parcial das eventualidades da vida e engendra a imagem de que somos senhores de condições e eventualidades aos quais somos completamente impotentes.

Tanto quanto temos uma imagem equivocada de nossa condição, da mesma maneira, temos uma compreensão completamente condicionada a nós mesmos da própria existência de Deus. Por tentar explicar tudo o que nos acontece por intermédio de alguma causa de fácil acesso à nossa compreensão, submetemo-nos ao asilo da ignorância (*ignorantiae asylum*), isto é, à vontade de Deus (*Dei voluntatem*), concebendo a entidade suprema como sujeita ao devir e limitado às paixões e modificações próprias da vida humana, nunca encontrando uma explicação satisfatória para aquilo que nos acomete em razão de compreendermos os desígnios de Deus como arbitrários e indiferentes. Destarte, por consequência deste modo de compreender a Deus, mantemo-nos um dilema para nós mesmos, posto “que a maioria dos homens ignoram-se a si próprios”¹⁹. Nossa ignorância acerca de Deus se espelha também na nossa ignorância ao nosso respeito. Não consideramos uma coisa boa por si mesma, mas por que o nosso desejo e apetência nos dirige a ela²⁰. Diz Oliva

¹⁷ KV, 2cap5, §2

¹⁸ TIE §1

¹⁹ TTP, praef

²⁰ cf. E3p9

Espinosa não quer apenas denunciar que o homem antropomorfiza a natureza e Deus, ao dizer que se guiam por fins. Mais do que isso, o filósofo mostra que o próprio homem não se guia por fins, a não ser enquanto se ilude²¹.

Também, por nunca obterem, por meio desses desejos e acontecimentos advindos de fora, uma via segura pela qual possa viver e adquirir um conhecimento seguro de sua existência no mundo, permanecem tal como folhas sujeitas aos movimentos aleatórios dos ventos. Ilustra-se essa condição na descrição que Espinosa faz dos indivíduos que buscam causas para tudo o que acontece, porém não causas eficientes senão causas finais, tais como as causas pelas quais eles mesmos agem.

Com efeito, se, por exemplo, uma pedra cair de um telhado sobre a cabeça de alguém e o matar, demonstrarão da seguinte maneira que a pedra caiu para matar esse indivíduo; se não caísse com tal fim, por vontade de Deus, como é que tantas circunstâncias (pois na verdade é frequente concorrerem muitas simultaneamente) poderiam dar-se encontro naquela queda?²²

Entendem, então, que Deus faz tudo em vista de fins predeterminados – quando o reconhecem e creem em sua existência -, ou seja, que Deus age porque busca alcançar objetivos predefinidos, até mesmo agradar ou promover alguém em especial em razão de sua própria virtude deliberada, nos termos sempre de uma recompensa ou de uma condenação. Pensam que Deus é um juiz meramente humano, assujeitado a uma ordem moral que lhe antecipa e que contradiz o de um ser todo-poderoso, onisciente e onipresente tal como se concebe Deus tradicionalmente. Diz Espinosa:

Todos os prejuízos que me cumpre indicar dependem de um só, a saber: os homens supõem comumente que todas as coisas da Natureza agem, como eles mesmos, em consideração de um fim, e até chegam a ter por certo que o próprio Deus dirige todas as coisas para determinado fim, pois dizem que Deus fez todas as coisas em consideração do homem, e que criou o homem para que este lhe prestasse culto²³.

A própria religião ressalta essa concepção de Deus através dos textos sagrados quando destaca que tudo foi criado em função do homem e que é o seu papel ser o senhor da natureza pela própria vontade de Deus. Se conhecessem, entretanto, a verdadeira ordem do decreto de Deus os homens jamais viveriam sob tal servidão e ignorância, nem mesmo se assujeitariam à superstição da religiosidade imaginativa. Não sendo Deus mais do que a própria ordem imanente que existe, jamais entenderiam a ordem da natureza de outra forma

²¹ Oliva, 2015, p: 254

²² E1praef

²³ E1apêndice

senão como a própria vontade de Deus, já que nada é anterior ao seu decreto. “Pois, se os homens conhecessem claramente a ordem toda da Natureza, notariam que todas as coisas são tão necessárias quanto aquelas tratadas pela matemática”²⁴.

Assim, perguntamo-nos, como poderemos encontrar um exemplo de conhecimento certo, baseado não nos preconceitos de cada um, sempre parciais, que nos leve a uma compreensão justa e adequada da natureza de Deus e, por consequência, da nossa própria natureza no interior daquilo que Deus decretou como ordem imanente? Ou, como poderíamos nos libertar da escravidão própria de uma vida eminentemente passional e unicamente fundada naquilo que nos parece e não naquilo que constitui de fato a ordem da realidade tal como ela é em si? Eis o projeto central do espinosismo por intermédio do método: descobrir o bem verdadeiro pelo qual viver, que garanta “uma alegria contínua e suprema” e que possa ser comunicada a todos os que o desejarem.²⁵

A busca ética de Espinosa se encaminha na direção desses dois questionamentos: como superar a condição servil de ignorância da forma pela qual tudo existe, compreendendo que tudo o que acontece, acontece por uma ordem relativa à vontade de Deus e essa jamais é caprichosa ou mutável, mas tão firme como os axiomas da geometria, pois tal é a ordem da Natureza e, portanto, a própria ordem divina? Quer dizer, como viver uma vida não só baseada na serenidade e na clareza intelectual própria de quem compreende a natureza em seu fundamento essencial quanto, também, de quem compreende a si mesmo como parte dessa mesma natureza, produto de uma necessidade sem finalidade? Ou seja, que caminho, isto é, que método leva-nos na direção daquilo que Espinosa busca, da beatitude suprema por via do conhecimento mais adequado possível da realidade?

Para tanto, Espinosa não recorre à moral, ou a uma imagem moral do mundo para estabelecer seus critérios de avaliação e para compreender a natureza das paixões humanas. Se a moral é um sistema de julgamento que estabelece um parâmetro transcendente para orientar a conduta humana desde fora de sua natureza própria, decerto que nunca conseguiremos, a partir dos parâmetros da própria moral, alcançar um modelo praticável de ser humano, mas somente a permanente frustração por nunca alcançarmos a imagem perfeita do homem moralmente perfeito. O desenvolvimento de uma moral na filosofia deve levar em conta o aspecto afetivo humano e tudo o que decorre das relações dos homens entre si sendo cada um, um ser afetivo. Fica claro quando observamos que no percurso das obras de Espinosa não encontramos em nenhum momento alguma indicação de uma ordem moral que

²⁴ CM, 9

²⁵ TIE§1

visse estabelecer os princípios e as regras pelas quais os homens devem se conduzir dadas a priori sem contar com aquilo que sucede nas relações interpessoais. Pelo contrário, o ideal do sábio não corresponde a um sujeito ascético e distante do mundo por considerá-lo indigno de sua condição de separação do que é comum, quer dizer, de um homem que busca alcançar os ditames da ordem moral ideal. O ideal do sábio espinosano é a de um sujeito que vive na mesma condição comum a todos os demais, porém elevando-se numa posição de compreensão alegre do mundo põe-se além de uma condição meramente servil eleva-se e compreende os seus limites e assim torna-se senhor da mera transitoriedade. Diz Espinosa:

Portanto, usar das coisas e deleitar-se nelas (não até a náusea, pois isto não é deleitar-se), quanto possível, é próprio do homem sábio. É próprio do homem sábio – digo – alimentar-se e recrear-se com comida e bebida moderadas e agradáveis, assim como com os perfumes, a amenidade das plantas verdejantes, o ornamento, a música, os jogos desportivos, os espetáculos e outras coisas deste gênero, de que cada um pode usar sem dano algum para outrem.²⁶

Por isso que no lugar de um tratado de moral Espinosa nos escreveu uma *Ética* e a sua concepção de Deus não comporta uma visão transcendente de um agente que nos examina moralmente, nos julga e parece se alegrar com a nossa condição passiva diante de uma possível condenação. Pelo contrário, a verdadeira compreensão de Deus, atingida pelo terceiro gênero de conhecimento, leva-nos a vê-lo em nós e entendermos que somos em Deus de forma que Deus se expressa por nosso intermédio e que sem Deus jamais poderíamos existir.

Diz Sylvain Zac:

Mas o homem à procura da sabedoria se propõe a adquirir uma natureza superior a sua que esteja representada como o próprio modelo da natureza humana e que seja, ainda, na realidade sua essência verdadeira, a parte ativa dele mesmo que, graças “ao conhecimento da união da alma com toda a natureza” escape as ações das causas exteriores e se torne assim autônomo, tal como o próprio Deus²⁷.

Ora, alguns filósofos quando refletem sobre questões morais procuram muito mais idealizar e, por consequência, criticar a conduta humana do que compreender as causas que

²⁶ E4p45s

²⁷ Zac, 1972, p: 62. Tradução minha de “Mais l’homme à la recherche de la sagesse se propose d’acquérir une nature supérieure à la sienne, qu’il se représente comme le modèle même de la nature humaine, mais qui est, en réalité son essence vraie, la partie active de lui-même qui, grâce à ‘la connaissance de l’union de l’esprit avec la nature totale’, échape aux actions des causes extérieures et devient ainsi autonome à la manière de Dieu lui-même”

fazem com que os homens sejam tais como são ou ajam como agem. Sempre concebem o homem como aquela parte da realidade que pode muito mais do que a sua própria natureza manifesta e, assim, fazem com que a moral não seja mais do que uma tentativa sempre adiada de alcançar um modelo ideal ao qual todos se ajustem promovendo-se, portanto, uma sátira com a triste condição humana de impotência frente ao ideal dele esperado.

Diz Espinosa no início do Tratado político:

Os filósofos concebem as emoções que combatem entre si, em nós, como vícios em que os homens caem por erro próprio; é por isso que se habituaram a ridicularizá-los, deplorá-los, reprová-los ou quando querem parecer morais, detestá-los. Julgam assim agir divinamente e elevar-se ao pedestal da sabedoria, prodigalizando toda espécie de louvores a uma natureza humana que em parte alguma existe. Concebem os homens, efetivamente, não tais como são, mas como eles próprios gostariam que fossem. Daí, por consequência, que quase todos, em vez de uma ética, hajam escrito uma sátira ²⁸.

Por isso que a filosofia de Espinosa promove sua reflexão acerca do caminho em direção à vida beata e a superação da servidão propondo verdadeiramente um método, isto é, um caminho reflexivo de inteligibilidade dado pela própria ideia verdadeira em direção a uma vida baseada na compreensão plena da realidade em Deus. Esta questão surge já na primeira obra espinosana, no Tratado da Emenda do Intelecto. Este texto ficou inacabado precisamente na parte em que ele nos mostraria qual é a potência do intelecto e como poderíamos obter a ideia verdadeira suprema, a ideia de Deus, por intermédio da própria ideia verdadeira em nós já presente. Porém, todo o intercurso do Tratado da Emenda é um caminho que nos mostra a possibilidade de concebermos a ideia verdadeira sem o auxílio de nada mais do que a nossa própria potência de pensar. Porquanto nossa potência pensante não é mais do que a própria potência pensante de Deus modificada e singularizada em nós. Esta talvez seja a maior conquista do pensamento de Espinosa: levar ao homem a perceber que o critério de compreensão tanto de si mesmo como parte da natureza como da própria natureza como um todo, são obtidas única e exclusivamente pela atividade intelectual, a qual já nos está disponível pela ideia verdadeira. Como chegamos então a esclarecer tal ideia, já que somos por natureza levados pelos ventos das paixões e não percebemos de imediato àquilo que nos transcende, quer dizer, aquilo que está para além dos limites dos conhecimentos obtidos a partir da nossa imaginação?

Espinosa nos mostra que o homem comum busca com avidez as honrarias, as riquezas e os prazeres sensuais da concupiscência e por essa mesma busca desenfreada que a

²⁸ TP cap.1;§1

vida cotidiana impõe, igualmente submete os homens a um tipo de conhecimento e compreensão da realidade unicamente baseada neles mesmos, em seus ângulos próprios de percepção. A vida servil que vivem aqueles que estão sob os limites da imaginação está recorrentemente à mercê dos desgostos comuns de quem busca o que é meramente perecível e que não possui nenhuma durabilidade, nenhum valor intrínseco. Para os homens estritamente passionais e imaginativos, a medida de seu prazer é a medida do seu desespero. Ao dar-se conta de que os prazeres não lhe pertencem em absoluto, sendo, antes, produto do momento pelo qual eles os usufruem, estes homens se desesperam e as paixões tristes consomem cada vez mais sua potência de pensar, de modo que a degradação promovida pelo prazer desenfreado faz com que a capacidade racional do indivíduo fique cada vez mais comprometida pelo afeto da tristeza que o consome. Eis a vida do ignorante:

O ignorante, com efeito, além de ser agitado de muitas maneiras pelas causas externas e de nunca gozar do verdadeiro contentamento íntimo, vive, ainda, quase sem consciência de si mesmo, de Deus e das coisas e ao mesmo tempo que ele deixa de sofrer, deixa também de ser²⁹.

A busca frenética pelas honrarias, as riquezas e a concupiscência leva a mentes de tais sujeitos a vagar permanentemente numa vida aleatória, sem nenhum porto seguro digno de promovê-lo a uma vida ética e racional. Assim, qual é a racionalidade ética de quem busca aquilo que está em permanente mutação? Ou seja, como pode tal sujeito imaginativo encontrar algum repouso para pensar acerca de sua condição e daquilo que ele fará de si mesmo se se encontra à procura de algo que nunca encerra uma satisfação plena e real? A mente de tal indivíduo não consegue voltar-se para si numa atitude reflexiva que o possa orientar frente, inclusive, aos próprios bens que ele tanto procura³⁰. Por isso que a frustração relativa à expectativa própria dessa busca aleatória é a tônica de quem nunca reflete acerca de si mesmo e de sua condição, como afirma o próprio Espinosa: “Se, porém, nos virmos frustrados alguma vez nessa esperança, surge uma extrema tristeza”³¹.

Para Espinosa, o conhecimento das nossas paixões não é algo que não se possa compreender, ficando num âmbito da realidade relegada ao irracional, ou um âmbito diverso da razão. A natureza humana não é tão complexa a ponto de não encontrarmos dados

²⁹ E5p42s

³⁰ Para Espinosa os bens desejáveis tais como as riquezas não são em si mesmos maus. O problema é que o desejo pelas riquezas, honras e a concupiscência consomem o homem de tal modo que o impede de refletir sobre a sua condição e buscar superá-la.

³¹ TIE §5

característicos de sua forma de afetar e ser afetado, a ponto de termos apenas a vida aleatória da imaginação como destino fatal. Na terceira parte do seu principal livro, a *Ética*, ele afirma:

A maior parte daqueles que escreveram sobre as afecções e a maneira de viver dos homens parecem ter tratado, não de coisas naturais que seguem as leis comuns da Natureza, mas de coisas estão fora da natureza. Mais ainda, parecem conceber o homem na Natureza como um império num império. Julgam, com efeito, que o homem perturba a ordem da natureza mais que a segue, que ele tem sobre os seus atos um poder absoluto e apenas tira de si mesmo a sua determinação. Procuram, portanto, a causa da impotência e da inconstância humana, não na potência comum da Natureza, mas não sei em que vício da natureza humana, e ,por esta razão ,lamentam-na,riem-se dela, desprezam-na, ou,o que acontece mais frequentemente ,detestam-na; e aquele que mais eloquentemente ou mais sutilmente souber censurar a impotência da alma humana é tido por divino³².

Não há nada na natureza humana que não seja passível de ser compreendido tal como compreendemos qualquer outro fenômeno da natureza, ou mesmo a natureza do triângulo. O homem não é um ser divino no sentido que os seus atos ultrapassem qualquer avaliação e compreensão que não seja dada pela própria ordem natural a qual ele está inserido e da qual ele é parte. A perspectiva espinosana implica diretamente numa compreensão imanente do homem, entendendo-o não como um ser que tenha algo a mais que os demais seres, mas um ser que possui em si mesmo todas as variáveis pelas quais possa ser compreendido. A ideia de moralidade e de legalidade moral implica diretamente no estabelecimento de um parâmetro avaliativo a partir do qual se julga a conduta humana, quando percebe-se que os homens quase nunca se ajustam perfeitamente a ideia que se tem deles do ponto de vista moral, temos aqui uma frequente ridicularização e um desprezo da condição humana pela distância entre os valores estabelecidos e a vida real.

Portanto, as afecções de ódio, de cólera, de inveja, etc consideradas em si mesmas resultam da mesma necessidade e da mesma força da Natureza que as outras coisas singulares; por conseguinte, elas têm causas determinadas, pelas quais são claramente conhecidas, e tem propriedades de todas as outras coisas cuja mera contemplação nos dá prazer. Tratarei, portanto, da natureza e da força das afecções, e do poder da alma sobre elas, com o mesmo método com que nas partes precedentes tratei de Deus e da alma, e considerarei as ações e os apetites humanos como se tratasse de linhas, de superfícies ou de volumes.³³

Destarte, ao menos pode-se perceber que por intermédio das paixões humanas há uma natureza desejanse que caracteriza propriamente o homem. Esse desejo não se manifesta apenas na busca incessante pelos bens fugazes da existência, mas exige também que se

³² E3praef

³³ E3praef

busque um conhecimento que garanta a sua continuidade e perpetuação³⁴. O desejo exige uma alegria contínua baseada num conhecimento correto. Por desejar, o homem nunca encerra sua busca, quer sobreviver e, além do mais, quer expandir-se e ampliar aquilo que conhece, isso lhe é conatural. A busca desenfreada não é um mal em si mesmo, mas indica a ânsia propriamente humana por um conhecimento que lhe assegure a sua própria existência, que lhe forneça uma base de sustentação para o desenvolvimento de uma vida feliz e plena de sentido, por compreender-se não como um ser alienado de sua efetiva condição, mas alegre por abranger a sua própria potência de compreender e de agir como causa adequada. A parcialidade própria da singularidade humana pode ser compreendida pelo próprio indivíduo tanto a partir dele mesmo tão-somente em seu próprio ângulo de percepção (pelo conhecimento imaginativo ou por imagens), ou como uma singularidade que possui em si a capacidade de se autocompreender como parte da natureza e libertar-se dos limites da servidão (pelo conhecimento racional e intuitivo). Em razão da parcialidade própria da vida em busca dos desejos comuns, a insatisfação e o desespero são o que mais recorrentemente vemos na maioria das pessoas e através desse mesmo modo de vida muitos dão continuidade a sua existência sem que necessariamente esta existência lhe seja posta como um problema de ordem ética e ontológica, isto é, naturalizam a sua servidão.

Portanto, o mesmo esforço que leva o indivíduo a adoecer é aquele que também o remete a conhecer. Compreender a vanidade das buscas comuns nos leva a perceber a necessidade de nos livrarmos da nossa condição imaginativa. O conhecimento de nossa condição nos leva a também compreendermos tal condição e nos faz perceber que somos como doentes que se esforçam para encontrar a solução de sua enfermidade, como ele mesmo diz:

Como um doente que sofre de uma enfermidade letal, prevendo a morte certa se não empregar determinado remédio, sente-se na contingência de procurá-lo, ainda que incerto, com todas as forças, pois que nele está sua única esperança³⁵.

Por conseguinte, percebe-se que a mesma condição que promove o caos de uma vida irrefletida é aquela que fornece as condições possíveis da reflexão que promove o desejo por uma nova vida. Isto é, a própria insatisfação da vida que se entrega as honrarias, as riquezas e

³⁴ O debate sobre o desejo em Espinosa é bastante interessante dado que ao mesmo tempo que o bem é o que satisfaz o nosso desejo e o mal seu oposto, tal como ele estabelece na *Ética*, poderíamos colocar a questão de se um desejo bom aos meus olhos pode me fazer mal como um todo. No caso no Tratado da emenda Espinosa, por meio do desejo visa alcançar o que Kisner(2011) chamou desejo-satisfação. Ou seja, não apenas um desejo que nos anime por algum tempo, mas algo bem mais duradouro.

³⁵ TIE§7

aos prazeres da libido é aquela que demanda, dada sua permanente insatisfação, um objeto de maior valor para ser amado.

Assim, nos damos conta, quando notamos a partir dessa vida aleatória, de que nos apegamos frequentemente a coisas que não merecem o valor ao qual lhe atribuímos. Amamos os objetos numa maior intensidade afetiva do que os objetos comportam e nos oferecem em termos de satisfação, ou seja, a intensidade do afeto não comporta o objeto ao qual ele se direciona, o afeto é mais do que o objeto oferece.

Logo, quem se une a coisas perecíveis é sem duvida muito miserável; pois como elas estão fora de nosso poder e sujeitas a muitos acidentes, é impossível que, se elas vêm a sofrê-los, ele mesmo (o amante) possa se livrar deles. Portanto, chegamos à seguinte conclusão: se os que amam as coisas perecíveis, que ainda não têm algum grau de essência, são tão miseráveis, quanto mais serão aqueles que amam as honras, as riquezas e os prazeres, que carecem totalmente de essência!³⁶

O amor real é para Espinosa o desejo pelo eterno e infinito, pelo o que a sua essência corresponde a sua existência já que “toda a felicidade ou infelicidade consiste somente numa coisa, a saber, na qualidade do objeto ao qual aderimos pelo amor”³⁷. A tristeza revelada pelo amor aos objetos passageiros e limitados nos remete a necessidade da concepção de um objeto digno, verdadeiramente, de ser amado, não só por uma exigência conceitual ou como objeto de conhecimento, mas, sobretudo, como objeto de apreço eterno, enfim, como objeto de um verdadeiro amor. “Mas o amor de uma coisa eterna e infinita alimenta a alma de pura alegria, sem qualquer tristeza, o que se deve desejar bastante e procurar com todas as forças”³⁸.

No embate entre amor, intelecto e a razão contra a concupiscência no Breve tratado vemos a exigência do amor por um objeto concebido pelo intelecto e comprovado pela razão que seja por seu próprio caráter uno, eterno, por si e infinito. Esse objeto do intelecto, a razão o concebe como o todo da Natureza, já que o todo se opõe ao nada. A função da concupiscência sempre incessante é demonstrar que não há nenhuma unidade na natureza, o que existe tão somente é a dispersão, de forma que no mundo somente há substâncias dispersas que não possuem nenhuma relação entre si. O todo, diz concupiscência, não é mais do que a soma das partes e não existe senão como uma abstração dessa somatória. Assim, para a concupiscência não existe saída, não há nenhum objeto digno de ser amado em sua infinitude e unidade. Estamos a mercê da dispersão, somos mesmo produtos da aleatoriedade, de forma que o objeto de desejo do amor, tal como aquilo que o intelecto intui e a razão exige

³⁶ KV, 2, cap5, 6

³⁷ TIE§9

³⁸ TIE§10

não são mais do que ficções para a concupiscência. Ora, ai está o erro de concupiscência, ela desconhece a causa imanente, desconhece que ao produzir seus efeitos o próprio Deus se torna manifesto, porque ele mesmo é causa e efeito de si mesmo, de modo que Deus é sim um todo, a totalidade perfeita que o intelecto e a razão demandam para compreender e o afeto amoroso anseia para amar como objeto eterno e infinito³⁹.

Por isso que ninguém existe para viver de forma aleatória; a vida exige que se reflita sobre o que ela é, sobre as condições limitadoras dos objetos que desejamos e, por meio dessa reflexão, encontremos algo que possua um sentido que não se limite aos bens transitórios, mas que nos preencha de forma total. Essa é a questão clássica da filosofia, o viver bem e consciente da realidade que participamos. A dignidade do homem está no pensamento como dizia Pascal. Também anunciava Sócrates⁴⁰ ao dizer que uma vida irrefletida não merece ser vivida e Descartes⁴¹ ressaltava, de forma belíssima nos seus Princípios da filosofia, que viver sem filosofar é como ter os olhos fechados e não tentar sequer abri-los. Aqui está Espinosa na mesma posição exigida por Sócrates, Descartes e Pascal. Precisamos compreender nossa condição, vermo-nos em nossos limites e em nossas ilusões tão fortemente sustentadas por nós mesmos em nossos prejuízos e superstições. Eis o caminho possível para a libertação: precisamos nos dar conta de que precisamos refletir.

Mas a questão é, quais instrumentos temos para refletir? Será o caminho para o amor infinito o caminho da religião comum, a mesma que ignora e subestima tantas vezes a nossa capacidade de pensar e que quando não conduz a felicidade nos diz que devemos viver em lágrimas e tristeza, pois esta é a vontade de Deus? Mas não é a religião comum àquilo que o próprio Espinosa denuncia como preconceito e superstição, formas explícitas de dominação das massas, de poder político?

Espinosa é um pensador que desenvolve a sua filosofia no âmbito estrito do raciocínio filosófico, as especulações de ordem teológica não encontram lugar em seu pensamento. Tudo deve ser concebido na ordem adequada pela qual a natureza se expressa sem a mediação de nenhuma qualidade oculta. Ainda que se tenha o vislumbre de um modo de pensar religioso em Espinosa - quiçá místico, como tantos querem – não podemos dizer

³⁹ Cf. KV, 2, diálogo

⁴⁰ Diz Sócrates na Apologia: “Se ,ao contrário ,digo que o maior bem para um homem é justamente este, falar todos os dias sobre a virtude e os outros argumentos sobre os quais me ouvistes raciocinar, examinando a mim mesmo e aos outros e, que uma vida sem esse exame não é digna de ser vivida, ainda menos acreditaríeis ouvindo-me dizer tais coisas” (XXVI)

⁴¹ “Ora, viver sem filosofar é ter os olhos fechados e nunca procurar abri-los; e o prazer de ver todas as coisas que a nossa vista descobre não é nada comparado com a satisfação que advém do conhecimento daquilo que se encontra pela filosofia” (Descartes, 1997 p: 16).

que tal intenção ética e religiosa de Espinosa seja da mesma ordem de uma especulação sobre os eventos narrados nos textos sagrados. Tampouco uma reflexão sobre o caráter de Deus por intermédio daquilo que os textos bíblicos, obras de mãos humanas, nos dizem sobre ele. O verdadeiro conhecimento de Deus advém daquilo que ele mesmo é, ou seja, daquilo que ele mesmo dispôs a nós em nossa própria potência pensante de compreendê-lo, assim como as suas obras na natureza. Não há lugar para um *Deus absconditus* em Espinosa. Deus se faz presente em todas as suas ações produtivas, ou seja, ele é imanente ao mundo e, portanto, plenamente compreendido no próprio mundo. Entre Deus e o mundo só há distinção de razão, porque essencialmente ambos são a mesma coisa, pois não há nada fora de Deus.⁴²

Nesse sentido, precisamos buscar realizar uma verdadeira correção, purificação (*expurgandi*) ou mesmo uma reforma (*emendandum*) completa da nossa capacidade de obtermos ideias verdadeiras, ou seja, uma reforma do nosso intelecto⁴³. Precisamos compreender do que somos capazes em termos de compreensão intelectual, até onde nosso intelecto alcança em sua potência de pensar. Para tanto, Espinosa promove uma avaliação de quais são os modos pelos quais concebemos as coisas e, ao conhecer tais modos, selecionarmos aquele que mais convém ao objetivo real do filósofo, que é o de encontrar a perfeição do verdadeiro bem o qual, se conhecido, deve-se perseguir e partilhar tal compreensão desse bem com todos aqueles que unirem-se conosco nessa busca em amor ao bem infinito. O bem, como se deve concebê-lo, não é aquele que resulta da nossa forma particular de apreender e experienciar os objetos, de nossa parcialidade enquanto parte de uma totalidade.

Note-se que o bem e o mal não se dizem senão relativamente, de maneira que uma mesma coisa pode ser chamada de boa ou má conforme as diversas relações, assim como se dá com perfeito ou imperfeito. Nada, com efeito, considerado em sua natureza, será dito perfeito ou imperfeito; principalmente depois de sabermos que tudo o que é feito acontece segundo uma ordem eterna e conforme leis certas da natureza⁴⁴.

Tal experiência baseada na parcialidade subjetiva reproduz a limitação da nossa forma de compreender o mundo. Nosso conhecimento é parcial porque está submetido às nossas paixões. Todavia pelo método adequado e pelo conhecimento do todo da Natureza podemos alcançar um conhecimento que nos torne não apenas um conhecedor da Natureza, mas um verdadeiro amante dela através desse mesmo conhecimento. Tal conhecimento da

⁴² Sobre o problema das distinções conferir Parchment,1996;Shein,2018 e Jarret,2001.

⁴³ TIE§ 16 e 18

⁴⁴ TIE§12

Natureza implicará diretamente o aperfeiçoamento nossa capacidade de compreensão, já que o nosso intelecto é parte dessa mesma Natureza e quanto mais ele a conhece mais ele se aperfeiçoa⁴⁵.

2.2 DE DIVERSIS PERCIPIENDI MODIS: A TEORIA DOS GÊNEROS DE CONHECIMENTO⁴⁶

Por esta razão a depuração do intelecto inicia-se pelo conhecimento de quais são os gêneros de percepção, ou modos de conhecer, pelos quais apreendemos as coisas. Nos seus três livros nos quais Espinosa desenvolve sua teoria do conhecimento encontramos quase que a mesma divisão dos gêneros de conhecimento. No Tratado da Emenda ele divide os modos de conhecer em quatro, enquanto que na *Ética* e no *Breve tratado* divide-se em apenas três gêneros.

No Tratado da emenda, primeiro há a percepção que temos por intermédio do ouvir dizer ou por um sinal arbitrário e convencional. São conhecimentos que adquirimos pela vivência habitual e pelo o que as pessoas nos dizem sobre nós (dia do nascimento ou que iremos morrer um dia, por exemplo). Esse tipo de conhecimento não é considerado nem certo nem errado, como se nele por si só houvesse algo de positivo passível de ser identificado, já que, como Espinosa mostrará na *Ética*, uma ideia em si mesma nem é certa nem errada, mas adequada ou inadequada, completa ou parcial⁴⁷. Estamos diante de um conhecimento ao qual não temos por certo a sua causa geratriz ou a sua essência. Conhecemos apenas o que nos dizem a respeito do fenômeno, sem associá-lo a totalidade dos elementos que o causa ou a partir da sua essência, enquanto definição adequada da sua produção (gênese). Daí a razão de Espinosa negar a este tipo de conhecimento alguma garantia para o desenvolvimento e compreensão da ideia verdadeira, justamente devido a parcialidade que lhe é inerente.

Há também o que Espinosa chama de “uma percepção originária da experiência vaga”⁴⁸, pois tal experiência não se funda numa concepção verdadeiramente intelectual e que, torna-se, assim, uma experiência casual, aleatória e dela não temos, igualmente, uma outra experiência ou ideia que a contradiga, fazendo-nos refletir acerca de sua natureza real. Ora,

⁴⁵ TIE§40

⁴⁶ Aqui apresento a teoria dos gêneros de conhecimento em todas as obras de Espinosa em primeiro lugar para não ter de repeti-la novamente em outros lugares e em segundo porque tal teoria está intimamente relacionada com o próprio procedimento de conhecer que o *Emendatione* demanda.

⁴⁷ E2def4

⁴⁸ TIE§19

toda a nossa experiência imediata são de singulares aleatórios que, a priori, não parecem possuir relações que os remetam um ao outro de forma necessária. Isso ocorre porque a essência das coisas existentes atualmente não envolve a existência necessária, poderia acontecer de serem ou não serem no presente, são contingentes em situações aos nossos olhos casuais, por isso que tal experiência imediata resulta apenas das afecções incidentes em nosso corpo sem o auxílio do intelecto⁴⁹. O que garante a necessidade da ordem da Natureza é a sua conexão necessária, a qual implica que tenhamos ideias adequadas daquilo que conhecemos. Com efeito, adequação para Espinosa não corresponde apenas ao parâmetro tradicional do conceito de verdade como conveniência da ideia com o ideado. Para Espinosa o que garante a verdade de uma ideia é a sua coerência interna, isto é, sua adequação como o parâmetro interior que temos da ideia verdadeira dada. Afirma Gleizer:

A ideia adequada é, assim, uma afirmação conectada com a totalidade das causas ou razões do objeto conhecido, e se caracteriza pela necessidade absoluta que vincula internamente as ideias verdadeiras, tornando possível a construção de um rigoroso sistema dedutivo⁵⁰.

Por não obtermos o conhecimento da necessidade intrínseca de tudo o que existe pela experiência da existência dos seres singulares que experienciamos aleatoriamente, estamos aqui diante de uma *experientia vaga*. A experiência segundo Espinosa não “poderá jamais informarmos a respeito (do que compreendemos), já que a experiência não nos ensina a essência de nenhuma coisa”⁵¹. Se conhecêssemos a estrutura causal necessária que rege a natureza e as essências das coisas em sua definição genética, a partir da própria ordem da Natureza, perceberíamos que tudo decorre com uma necessidade equivalente às verdades eternas.

Há também uma percepção “pela qual a essência de uma coisa é tirada de outra, mas não adequadamente, o que acontece quando induzimos de algum efeito a causa ou quando se conclui de um universal que sempre é acompanhado de alguma propriedade”⁵². Tal forma de conhecer ocorre quando experimentamos a existência do nosso corpo e deduzimos por esta experiência que possuímos uma alma que é consciência ou ideia do corpo, mas não sabemos com certeza qual é a causa que une a alma ao corpo. Sabemos, mas não entendemos o que une a mente ao corpo, nem o que causa tal unidade. Também verificamos esse terceiro tipo de conhecimento ao vermos o sol e, pela natureza da nossa visão, percebemos que ele parece

⁴⁹ cf. E2ax1

⁵⁰ Gleizer, 2013, p: 20

⁵¹ Ep 10

⁵² TIE§19

menor do que de fato o é na realidade. Temos uma relação de causa e efeito, mas essa relação não é adequada, porquanto não exprime a natureza efetiva do experienciado e, tampouco, nos faz compreender as relações necessárias que envolvem os elementos dessa experiência.

Por último, no Tratado da Emenda, Espinosa nos fala de “uma percepção em que a coisa é percebida por sua essência unicamente ou por sua causa próxima”⁵³. Compreender algo pela sua essência própria é refletir acerca daquilo que se compreende, é a ideia da ideia adequada que temos a partir da experiência ou do conceito de algo. Diz ele, “a coisa é percebida unicamente por sua essência quando, por saber algo, sei o que é saber alguma coisa, ou, por conhecer a essência da alma, sei que ela está unida ao corpo”.⁵⁴

O verdadeiro conhecimento dos singulares não se dá pela experiência exterior da sua existência, mas pela apreensão intelectual de sua essência em sua relação com o todo do qual ele é parte. O conhecimento mais adequado, segundo Espinosa, é aquele que apreende a essência no lugar de conhecer apenas o como, aparentemente, a existência singular se manifesta, como vemos no caso da experiência do sol, cujo qual vemos num tamanho que não corresponde ao seu tamanho real no espaço. A experiência empírica para Espinosa só tem sentido se compreendida pelas relações causais que a constitui, tanto como pela causa primeira que a produz. Diz Espinosa “Só o quarto modo compreende a essência adequada da coisa e sem perigo de errar; por isso é que devemos usá-lo ao máximo”⁵⁵.

Na Ética Espinosa apresenta apenas três gêneros de conhecimento quando demonstra que a experiência vaga – opinião ou imaginação - é todo conhecimento que obtemos através dos sentidos, de maneira confusa e desordenada para o intelecto. É também o gênero de conhecimento que obtemos por simples sinais exteriores e guardamos na memória para delas formarmos ideias correlativas, normalmente ideias abstratas ou bastante gerais que resultam tão somente da nossa experiência corporal sem relação necessária com a conveniência ou não real dos corpos e ideias entre si⁵⁶. O segundo gênero – razão - é aquele que obtemos pelas noções comuns, isto é, “pelas ideias adequadas das propriedades das coisas”⁵⁷. E o terceiro

⁵³ idem

⁵⁴ TIE§22. Espinosa também apresenta o exemplo dos três números proporcionais para ilustrar a forma pela qual apreende-se um quarto número a partir dos três primeiros em cada um dos modos de conhecimento. Segundo Matheron a utilização desse exemplo serve para afirmar a seguinte proposta: “Siga-me todo o caminho até o final e você virá a conhecer sua natureza, iniciando da natureza de Deus, da mesma forma e tal como você compreende a igualdade entre $\frac{1}{2} = \frac{3}{6}$ ” (p: 151). Matheron acrescenta que a Ética faz o uso do terceiro gênero de conhecimento somente de forma impura – devido ao método demonstrativo – e que cabe ao leitor repensá-la de modo a encontrar “a mais alta satisfação da mente” (E5p27).

⁵⁵ TIE§29

⁵⁶ Isso será mais bem entendido quando compreendermos o problema das ficções.

⁵⁷ E2p40esc2

gênero é aquele que “procede da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus ao conhecimento adequado da essência das coisas”⁵⁸. Tanto no texto da *Ética* quanto do *Emendatione*, no quarto modo, percebemos que o terceiro gênero é aquele que visa compreender as coisas a partir das suas essências, considerando sempre que tais essências são advindas da própria Natureza de Deus, de modo que o conhecimento mais adequado para alcançarmos a Beatitude, segundo dirá Espinosa na *Ética*, são o segundo e o terceiro gênero, que são aqueles que nos fornece os elementos necessários para produzirmos as distinções entre o verdadeiro e o falso, pois são modos de conhecimento necessariamente verdadeiros em sua apreensão da realidade⁵⁹.

2.3 A IDEA VERA E A IDEA FICTA

A ideia verdadeira que temos é por si só índice de sua veracidade. Não há nada que comprove a verdade de uma ideia senão a sua própria potência afirmativa no intelecto. Se o método necessita de um ponto de apoio baseado num modelo de conhecimento adequado - e este é dado no Tratado da Emenda por meio do quarto modo de conhecimento e na *Ética* pelo 2^o⁶⁰ e 3^o -, daqui nos deslocamos na busca pela reflexividade própria da ideia verdadeira da essência do ser sumamente perfeito e necessário que é causa de tudo tal como é causa de si. Da mesma forma que podemos partir da ideia que temos e conferir a sua veracidade na relação interna entre a própria ideia e a ideia reflexiva que essa ideia produz em nós. O método é, portanto, o aprendizado da distinção entre a ideia verdadeira e as ideias que não conferem com o modo pelo qual sentimos a essência formal que é a própria ideia verdadeira⁶¹.

Não nos é necessário regredir ao infinito na busca dos instrumentos intelectuais que nos proporcionem o método adequado. A formação de um instrumento qualquer, por exemplo, pode muito bem dar-se por intermédio de um outro bem mais simples e rudimentar que, mediante esse, construímos outros e, assim, aperfeiçoamos a arte da produção de instrumentos intelectuais⁶². Do mesmo modo é pela ideia simples que temos, desde que clara e

⁵⁸ idem

⁵⁹ E2p41 e 42

⁶⁰ Espinosa não faz considerações sobre as relações comuns entre os corpos na *Ética*, e talvez esta seja a razão dele não apresentar o terceiro gênero de conhecimento como fundamentalmente verdadeiro no *Emendatione*. ⁶¹ TIE§35

⁶² TIE§30-31. Garrett, 2003, p: 73-96

distinta, que progredimos em direção ao conhecimento mais perfeito possível da Natureza. Não se trata, porém, da ideia reflexiva que tenho de mim mesmo, tal como vemos no *cogito* cartesiano como resultado do método da dúvida hiperbólica, porque, segundo Espinosa, essa ideia nos levaria a uma regressão ao infinito que exigiria a garantia da ideia verdadeira que tenho em outra ideia verdadeira que reflita essa ideia e assim indefinidamente⁶³. Trata-se, pelo contrário, de uma força proveniente do próprio ato de pensar e de intuir que, por si, indica a presença de uma relação imediata entre uma essência formal (ideado) e uma essência objetiva (ideia).⁶⁴

Para se descobrir qual o melhor método de investigar a verdade, não é necessário outro método para investigar qual o método de investigar a verdade; e para que se investigue este segundo método, não é necessário um terceiro, e assim ao infinito: por esse modo nunca se chegaria ao conhecimento da verdade, ou, antes, a conhecimento algum⁶⁵.

Ora, o saber precede qualquer consciência de saber. A essência objetiva ou a ideia é, como diz Espinosa, a própria forma pela qual sentimos de maneira imediata a essência formal. A verdade, nesse caso, não é mais do que o próprio ato intelectual de se ter uma ideia e a, partir dessa ideia, pela sua força nativa, o intelecto fabrica outros instrumentos que o permite alcançar novas compreensões da realidade a partir dele mesmo (cf. Gleizer,p:15-17). Isso ocorre porque não há nenhuma garantia exterior à ideia verdadeira; se assim o fosse cairíamos, novamente, numa busca infinita de ideias que fundamentassem outras ideias e nunca chegaríamos a um termo na nossa investigação. A garantia da verdade, aqui, é o próprio sentimento que temos ao apreender uma ideia verdadeira; é, portanto, o dado intuitivo e imediato resultante de se ter uma ideia verdadeira que garante a veracidade da ideia. Como diz Brunschvicq:

A verdade não pode ser exterior ao espírito, já que o espírito não pode sair de si para justificá-la como verdade. Não há como estabelecer uma regra que se imponha ao pensamento a partir de fora e o conduza à verdade. O espírito não tem de procurar o meio de encontrar, ele começa encontrando; cabe a ele conhecer, e o que conhece, porque o conhece, é verdade⁶⁶

⁶³ Ou mesmo produziríamos um raciocínio circular, tal como vemos na justificação das ideias verdadeiras em Descartes, o que denominam de o círculo cartesiano.

⁶⁴ Por isso que Descartes propôs a hipótese do gênio maligno, por desconfiar da veracidade das ideias que tinha da realidade exterior (Descartes, 1979, p: 88-89). O método, portanto, não pode ser estabelecido por meio da dúvida da ideia que se tem de um ideado. Se assim procedemos é porque não conhecemos o suficiente a ideia que temos, pois a ideia, se verdadeira, já é índice de sua veracidade e não acede a nenhuma dúvida.

⁶⁵ TIE§30

⁶⁶ Brunschvicq, 2014, p: 149. Também Garrett ressalta que “Nós sempre já sabemos a diferença entre verdade e falsidade e na medida em que conhecemos a diferença entre verdade e falsidade sabemos que temos uma ideia verdadeira pela qual julgar a falsidade (E2p42dem).Consequentemente nós temos uma ideia verdadeira da qual

Na Ética, na proposição 43 da segunda parte, diz Espinosa “Aquele que tem uma ideia verdadeira sabe, ao mesmo tempo, que tem uma ideia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa”. A natureza própria de uma ideia verdadeira é a sua mais alta certeza e se apresenta como *index sui*. Uma ideia, nesse sentido, não é algo “mudo como uma pintura num quadro”, mas “um modo de pensar, isto é, o próprio ato de conhecer”⁶⁷. O método, portanto, inicia-se pela afirmativa da ideia verdadeira, apenas que concebida de modo reflexivo, isto é, como ideia da ideia, de modo a entender-se qual é a natureza mesma da ideia verdadeira como parâmetro resultante da reflexão que fazemos a respeito desta ideia.

O intelecto em nada depende de algo que lhe seja exterior para compreender a natureza de uma ideia verdadeira. Se há uma ideia verdadeira dada, o próprio intelecto pode, por seu próprio esforço, compreender o que faz com que esta tal determinada ideia seja concebida como verdadeira. O método em Espinosa não é o estabelecimento de um critério de verdade, exterior ao próprio método, pelo qual o método se guiará no desenvolvimento das demonstrações. O método é a própria demonstração realizada pelo intelecto de sua potência e sua capacidade de, por esta potência própria, desenvolver ideias que auxiliam no entendimento da Natureza. Diz Gleizer:

Sua função, portanto, não consiste em procurar garantir de antemão e do exterior a verdade das ideias, mas em refletir sobre elas de modo a explicitar o que as torna intrinsecamente verdadeira e torná-las como norma imanente para dirigir a mente na produção de novas ideias verdadeiras⁶⁸.

Tendo em mãos a natureza própria do que significa ter uma ideia verdadeira em sua formalidade, em conjunto ao modo de se conhecer mais adequado, podemos prosseguir em direção à ideia do ser perfeitíssimo como objeto próprio da filosofia. Ressalta Robert Misrahi que:

O método filosófico de Espinosa é, portanto, o discurso reflexivo e dedutivo acerca do encadeamento das ideias a partir de uma ideia primeira, totalizante e perfeita, esta ideia sendo a Natureza, outro nome de ‘Deus’, que é o ser mais perfeito. Este conhecimento reflexivo das ideias, esse exame rigoroso do seu encadeamento é ao mesmo tempo um conhecimento verdadeiro das coisas da qual elas são ideias⁶⁹

derivamos a nossa capacidade de distinguir a verdade e a falsidade (Garret, 2003, 85). Tradução minha de “We always already know the difference between truth and falsity we know that we have a true idea by which to judge falsity (II42dem). Hence we have a true idea from which we derive our capacity to distinguish truth and falsity”.

⁶⁷ E2p43esc

⁶⁸ Gleizer, 2013, p: 18

⁶⁹ Tradução minha “La méthode philosophique de Spinoza est donc le discours réfléchi et déductif sur l’enchaînement des idées à partir d’une idée première, totalizante et parfaite, cette idée étant la Nature, autre nom de “Dieu” qui est l’Être le plus parfait. Cette connaissance réflexive des idées, cet examen rigoureux de leur enchaînement sont en même temps une connaissance vraie des choses dont elles sont idées”

Interessa, sobretudo, que a mente saia de sua condição específica de autoconsciência e direcione sua potência pensante em direção ao conhecimento do ser perfeitíssimo, ou seja, que a mente seja capaz de forjar ferramentas de compreensão pelas quais ela alcance a Natureza para além de si mesma enquanto indivíduo. O método reflexivo, ou seja, o método que parte da ideia da ideia, permite a mente compreender a experiência da realidade além da própria condição finita humana, numa possibilidade de transcendência da condição cognitiva finita, por intermédio de um conhecimento que abarque a realidade como um todo.

E como é claro por si que a mente tanto melhor se entende quanto mais entender da Natureza, vê-se que esta parte do método será tanto mais perfeita quanto mais coisas a mente entender, e será perfeitíssima quando a mente atender ao conhecimento do Ser perfeitíssimo, ou refletir sobre o mesmo conhecimento. Além disso, quanto mais coisas a mente conhece, tanto melhor entende as suas forças e a ordem da Natureza; quanto melhor, porém entende as suas forças, mais facilmente pode dirigir-se e propor regras a si mesma; e quanto melhor entende a ordem da Natureza, mais facilmente pode abster-se das coisas inúteis⁷⁰.

Por isso que o conhecimento de Deus ou de Sua ideia verdadeira não pode ser entregue a teologia e ser objeto único e exclusivo desse âmbito do saber. Espinosa nos mostra no Tratado teológico-político que a teologia não pode ser a única detentora do conhecimento a respeito de Deus, porquanto o compreende inadequadamente, isto é, imaginativamente, pois se atém às figuras e indicações dos textos sagrados e não às demonstrações evidentes de sua existência pela própria essência da sua ideia e da ordem da natureza. De fato, deve haver uma separação radical entre a razão e o conhecimento teológico devido ao fato de que a razão lida com aquilo que é necessário ou impossível, enquanto que a teologia especula sobre questões que são muito mais produto da imaginação – portanto contingentes - e da consideração exclusivamente humana do que propriamente uma investigação sobre Deus e sua verdadeira natureza. As escrituras, nesse sentido, possuem como única função desenvolver a obediência a Deus, não permitir a liberdade. Portanto, como o conhecimento mais imediato que os homens comuns têm é o conhecimento imaginativo, concebem o mandamento e a lei de Deus não como algo necessário a ser cumprido, não em razão da ordem da realidade, mas como uma imposição arbitrária determinada por Deus provindo de uma transcendência. Diz Espinosa:

Mas, como não encontrasse, naquilo que a Escritura expressamente ensina, nada que não estivesse de acordo com o entendimento ou lhe repugnassem, e como, por outro lado, visse que os profetas só ensinaram coisas extremamente simples e acessíveis a todos, além de recorrerem ao estilo e à

(Misrahi, 2005, p: 238)

⁷⁰ TIE§39-40

argumentação que melhor pudessem incitar os ânimos da multidão à devoção para com Deus, fiquei completamente persuadido de que a Escritura deixa a razão em absoluta liberdade e não tem nada em comum com a Filosofia, assentando, pelo contrário, cada uma delas nas suas próprias bases⁷¹

O conhecimento teológico, como dissemos, é imaginativo, enquanto que o conhecimento filosófico adequado de Deus deve ser baseado completamente na razão e promove a verdadeira libertação do indivíduo. Nesse sentido, o poder religioso, por meio da teologia, desenvolve dogmas relativos à Deus para ressaltar a obediência dos homens principalmente aos poderes constituídos e não a Deus propriamente, mas aos interesses teológico-políticos dos poderes instituídos que, assim, fazem uso do medo e da esperança enquanto afetos proporcionados pela superstição como instrumento político de controle e domínio dos afetos⁷².

Por isso que o verdadeiro papel do método é dirigir a mente à ideia verdadeira de Deus, porquanto só esse conhecimento é libertador. As escrituras, embora tenham uma função fundamental para uma vida de obediência, nada ensinam sobre os verdadeiros atributos de Deus, tão somente manifestam aquilo que Deus exige dos homens, isto é, a obediência as suas ordens. Entendendo nós que a ordem de Deus é bastante clara e evidente, como mostra Espinosa, e se manifesta em dois princípios amplamente divulgados, quais sejam: que se ame ao próximo e se pratique boas obras de caridade entre os homens, o que é a síntese moral de todas as escrituras⁷³. Essas ordens não são obtidas somente pela imaginação, mas são evidentes à própria razão e a própria vida comum às exige. Aquele que não os cumpre não pode de modo algum viver em paz nem consigo mesmo, nem com a comunidade dos homens. Nesse caso, os homens sujeitos ao asilo da ignorância de um Deus voluntarista, produzem uma infinidade de explicações e concepções a Seu respeito na tentativa de conciliar as passagens confusas do texto sagrado com um conceito supostamente racional de Deus. Diz Espinosa a este respeito

a fé não requer tanto dogmas verdadeiros como dogmas piedosos, isto é, que levem o ânimo à obediência mesmo que em muito deles não haja uma sombra de verdade: o que é preciso é que aquele que os abraça ignore que eles são falsos, pois caso contrário tornar-se-ia forçosamente insubmissos. Como é que alguém que procura amar a justiça e agradar a Deus poderia, com efeito, adorar como divina uma coisa que ele sabe ser estranha à divina natureza? No entanto, os homens podem errar por simplicidade de ânimo e a

⁷¹ TTP, pref, p:12

⁷² Diz Espinosa no prefácio do Tratado teológico-político “O grande segredo do regime monárquico e seu profundo interesse consistem em enganar os homens, dissimulando sob o nome de religião, o temor ao qual se quer acorrenta-los; de forma que eles combatem por sua servidão como se fosse sua salvação” (TTP, pref)

⁷³ Assim como é o fundamento de toda a Ética de Espinosa, como veremos no capítulo 3.

Escritura, como já demonstramos, não condena a ignorância mas a desobediência. Aliás, isso deriva necessariamente da simples definição de fé, cujos elementos devem inferir-se do princípio universal que já estabelecemos e da finalidade única de toda Escritura, se acaso não pretendemos misturar aqui os nossos próprios desejos. Porque a fé não exige expressamente dogmas verdadeiros, exige, sim, dogmas que são necessários para a obediência, isto é, que confirmem a vontade no amor do próximo, pois só em função desse amor cada um estará em Deus (para falar como João) e Deus estará em cada um⁷⁴.

É evidente que o conhecimento daquilo que a sagrada escritura diz não é suficiente para o desenvolvimento de uma vida beata e baseada na razão. Como Victor Brochard questiona em seu artigo sobre o assunto, qual seria a diferença entre o indivíduo intencionado pelo projeto desenvolvido na *Ética de Espinosa* com relação ao indivíduo que tão-somente obedece aos preceitos da religião, sem refleti-las por intermédio de sua capacidade racional? Não seriam ambos a mesma coisa dado que pela religião alcançamos as mesmas verdades que pelo esforço da razão também alcançaríamos? Não seria o cumprimento da lei moral religiosa de modo irrefletido e imaginativo a mesma coisa que a busca pelo conhecimento de Deus filosoficamente como Espinosa faz na *Ética*?⁷⁵

Brochard supõe que um indivíduo poderia muito bem viver uma vida baseada na obediência divina ainda que não compreendesse o porquê de assumi-las como verdadeiros preceitos, aceitando-os como simples ordens inquestionáveis. A vida religiosa não é consciente daquilo que realiza e isso é muito bem demonstrado por Espinosa em todo o *Tratado teológico-político*, ao ressaltar que a produção dos textos sagrados foi realizada com boa intenção pois os profetas eram homens extremamente virtuosos e benignos. Porém a forma pela qual o texto foi escrito e as figurações da linguagem bíblica, impedem os homens de efetivamente conhecerem a Deus em seus verdadeiros atributos os quais o próprio texto sagrado não os indica claramente mas somente através da parcialidade da imaginação. A religião, nesse caso, seria tal como a imagem de Wittgenstein, uma escada que nos levaria ao conhecimento imaginativo de Deus para que possamos alcançar um conhecimento mais fundamental do ser divino⁷⁶.

⁷⁴ TTP, cap.14, p:218

⁷⁵ Essa é a tese de Brochard em “Le Dieu de Spinoza” (2013) onde ele afirma não haver diferença entre o Deus espinosano e o Deus judaico-cristão, assim como não haveria diferença entre um sujeito ético de acordo com a sua razão e um sujeito ético pela simples conformidade ao mandamento fornecido pela religião que ele mesmo desconhece a razão de ser por recebê-lo como uma ordem. Afirma Brochard: “Il a sans doute, parce qu’il était un moderne, beaucoup ajouté et beaucoup transformé; mais malgré toutes les transformations et toutes les additions, c’est une pensée juive qui est l’âme de son système; le Dieu de Spinoza est un Jéhovah très amélioré.”

⁷⁶ Tatian, 2009, p: 107

Torna-se extremamente difícil compreender o que nos sucede quando estamos sujeitos à superstição e ao acaso das paixões e mesmo o auxílio da mentalidade finalista da religiosidade é de pouca utilidade quando estamos diante da adversidade. Ordenamentos e preceitos advindos como ordens são vistos pelos homens como soluções fáceis para os seus reais problemas ontológicos. A superstição sempre se sai vitoriosa no embate com a vida baseada pelo conhecimento e pela razão, porque dela se obtém uma interpretação humanizada da natureza, ou seja, uma antropomorfização finalista da sucessão de eventos que nos acontecem. A superstição é a reafirmação do acaso, a entrega que o homem faz de si mesmo àquilo que ele não compreende. Essa sujeição à fortuna faz com que sejamos apenas efeitos do que nos sucede, quer dizer, que sejamos sempre servos do devir. É a vida sob a imaginação, como diz Deleuze:

Nós como seres conscientes, recolhemos apenas os efeitos dessas composições e decomposições (...). Encontramo-nos numa tal situação que recolhemos apenas “o que nos acontece” ao nosso corpo, “o que acontece” à nossa alma, quer dizer, o efeito de um corpo sobre o nosso, o efeito de uma ideia sobre a nossa. Mas o que é o nosso corpo sob a sua própria relação, e nossa alma sob a sua própria relação, e os outros corpos e as outras almas ou ideias sob suas relações respectivas, e as regras segundo as quais todas essas relações se compõem e decompõem - nada sabemos disso tudo na ordem de nosso conhecimento e de nossa consciência. Em suma, as condições em que conhecemos as coisas e tomamos consciência de nós mesmos condenam-nos a ter apenas ideias inadequadas, confusas e mutiladas, efeitos distintos de suas próprias causas⁷⁷.

A consciência aparece não como a verdade do indivíduo ou a clareza e transparência própria de uma consciência de si. É com muita dificuldade e esforço que a consciência torna-se plenamente clara a si mesma segundo Espinosa; ela é, na maior parte do tempo, um efeito dos afetos e das relações extrínsecas que a acometem e que a produz como efeito quando o indivíduo desenvolve a sua existência sem fundamentar-se na ideia de Deus. “Essa consciência nada acrescenta ao conteúdo particular dos desejos determinados pelas ideias dadas: ela é apenas um epifenômeno que constata a presença e a direção dos nossos impulsos, sem orientá-los”⁷⁸. A consciência contempla o tempo como presente e limite em razão de sua finitude constitutiva. Aquilo que é a sua causa e a produziu no presente, como efeito, lhe é ignorado como razão suficiente de sua atualidade, porque se concebe imaginativamente sempre como aquela que age a partir de si mesma, num eterno presente que se dispõe como atividade voluntária, quando, na verdade, sua atividade depende não só de si, mas da sua

⁷⁷ Deleuze, 2002; p: 25

⁷⁸ Gleizer, 2005, p: 32

compreensão daquilo que a produz.⁷⁹ A consciência aqui aparece não como propriedade física da ideia – quer dizer o corpo sujeito ao devir, como Espinosa mostra quando desenvolve o conceito de consciência como ideia da ideia ou desdobramento ao infinito das ideias conexas, mas como propriedade moral de um sujeito⁸⁰. Ela resulta de uma ideia inadequada de que, por sermos conscientes do presente e da ideia que nos move a pensar nas afecções e a pensarmos no *continuum* aleatório da experiência corporal, logo seríamos a causa eficiente dessa concepção, por sermos receptáculo da unidade dos múltiplos afetos que advém sobre nós, quando, essencialmente, toda e qualquer ideia é já uma afirmação ou uma negação em nós que independe da afirmativa ou negativa da consciência⁸¹.

Aqui se manifesta novamente a necessidade que transparece no decorrer da interpretação espinosana da condição humana, isto é, a necessidade de que haja um ordenamento do pensamento e das experiências, partindo de uma ideia clara e distinta e, portanto, verdadeira, que nos encaminhe no desenvolvimento de uma filosofia que promova a libertação humana da servidão do conhecimento parcial e condicionada tão somente à primeira pessoa. Quer dizer, uma libertação do conhecimento denominado imaginativo, que limita todo o conhecimento humano tão somente a sua própria limitada perspectiva à semelhança de uma substância⁸².

Ora, a servidão humana não é mais do que a sua “impotência de governar e refrear as afecções”⁸³ que resulta diretamente da forma pela qual os indivíduos se compreendem a si mesmos. Dirá Espinosa que os homens estão cômicos de suas volições e daquilo que lhes apetece, mas desconhecem as causas que os fazem querer isso ou aquilo. Como desconhecem a multiplicidade de causas e muito menos a causa eficiente que produz tudo o que existe, sentem-se parte destacada da natureza, como se fossem seres extraordinários com relação aquilo que sucede no interior do todo da natureza. Bennett dirá que no pensamento espinosano não há uma diferença de gênero dos homens com relação ao restante da natureza e do seu funcionamento natural, mas apenas uma diferença de grau⁸⁴. A mesma ignorância que faz

⁷⁹ O tempo é um *modus cogitandi* para Espinosa. Ele diz, “A duração das coisas não pode ser determinada pela sua essência, visto que a essência das coisas não envolve nenhum tempo certo e determinado de existência; mas uma coisa qualquer, quer ela seja mais perfeita quer menos, poderá perseverar sempre na existência com a mesma força porque começou a existir, de tal sorte que, neste ponto, todas as coisas são iguais” (E4praef). Como veremos mais a frente o homem é essencialmente eterno e a sua consciência do tempo, por ser consciência sempre do presente não é mais do que a imaginação de sua condição parcial.

⁸⁰ Deleuze, 2002, p: 65

⁸¹ Cf. E2p49

⁸² Diz Espinosa no apêndice da primeira parte da Ética “os homens julgam as coisas de acordo com o estado do seu cérebro e que, mais do que as compreender, eles as imaginam (E1apêndice)”

⁸³ E4praef

⁸⁴ Bennet, 1984, p: 36

com que os homens se sintam extraparte da natureza é o que promove todos os preconceitos decorrentes de um conhecimento parcial. Um dos problemas que sucede dessa ignorância ocorre quando damos a uma dada experiência um termo geral que resume as demais experiências que consideramos semelhantes as que já tivemos, no processo conhecido como abstração. Vemos isso quando confundimos as volições múltiplas que temos em nosso corpo e as múltiplas disposições que temos com algo que denominamos de livre-arbítrio. Da mesma maneira, confundimos a ordem dos acontecimentos que sucedem a todos igualmente com uma suposta vontade de Deus. Temos aqui casos de conceitos abstratos, modos de pensar que não possuem nenhuma realidade ontológica singular. Termos como Ser, tempo, oposição, ordem (no sentido de uma ordem perfeita, pois criada para um fim determinado), concordância, diversidade etc, são aquilo que os medievais denominavam de transcendentais. Esses termos só existem na linguagem e são produto de processos linguísticos que visam exprimir relações gerais, como diz Espinosa: “porque comparamos as coisas entre si, originam-se certas noções que, entretanto, fora das próprias coisas são apenas modos de pensar”⁸⁵.

A formação de conceitos universais produz inúmeros equívocos e promove uma permanente comparação entre essências diversas. E tal formação de ideias gerais erige um modelo que é adotado como parâmetro para se avaliar de modo geral bastante subjetivo e parcial. Do mesmo modo que produzimos ferramentas de grande utilidade para o aperfeiçoamento do intelecto, produzimos também ficções que supostamente possuem algum estatuto ontológico. Por isso, ainda no Tratado da emenda e nos Pensamentos metafísicos, Espinosa promove uma importante reforma na nossa produção de ideias. As ficções, ou ideias fictícias, resultam da nossa própria capacidade de associação de imagens e experiências. No mundo da realidade as coisas ou são necessárias ou são impossíveis, e o possível é apenas o resultado da nossa ignorância da necessidade que rege a Natureza, assim como resulta da produção de ideias gerais e universais que facilitam a apreensão das coisas pela memória. Uma ideia geral que subsuma a totalidade da experiência num conceito universal não é nada mais do que uma ideia inadequada da experiência que temos como diz Espinosa,

Quanto mais geralmente se concebe a existência, tanto mais confusamente é ela concebida e mais facilmente pode ser atribuída a qualquer coisa; ao contrário, quanto mais particularmente se concebe, mais claramente é entendida e mais dificilmente se atribui a outra coisa que não à própria, desde que não levamos em conta a ordem da Natureza⁸⁶.

⁸⁵ CM, V

⁸⁶ TIE§55

E completa também na Ética quando diz:

“Mas depois que os homens começaram a formar ideias universais, a excogitar modelos de casas, de edifícios, torres etc., e a preferir uns modelos de coisas a outros, sucedeu que cada um chamou perfeito àquilo que via estar de acordo com a ideia universal que tinha formado deste gênero de coisas; chamou, pelo contrário, imperfeito àquilo que via estar menos de acordo com o modelo que tinha concebido, embora, segundo o parecer dos artistas, a obra estivesse completamente acabada”⁸⁷

Essa forma de conceber a natureza de maneira fictícia e imaginativamente produz a concepção em nós de que tudo o que é produzido pela ordem natural resulta de um modelo predeterminado ao qual o próprio Deus segue ao realizar as coisas e de que a Natureza se comporta tal como as nossas formas particulares de compreender a realidade. Vários preconceitos surgem dessa maneira de compreender aquilo que Deus produz na ordem natural e um deles é não vermos adequadamente o que existe de maneira singular em sua essência, por sempre remetermos tudo o que existe a um modelo de adequação prévio à nossa imaginação.

Se há realmente a necessidade de um modelo exemplar, este deve fundar o modo de vida que queremos alcançar, longe dos ímpetos passionais e dos equívocos da parcialidade de um conhecimento imaginativo. E, para tanto, devemos desenvolver ideias adequadas tanto de nós mesmos como da ordem da Natureza estabelecida por Deus com o auxílio de um método efetivo. Os preconceitos próprios da subjetividade imaginativa não direcionam o intelecto na compreensão devida da ordem da Natureza e, por isso, produz por si mesmos as ideias inadequadas que nem são concebidas pela sua essência, muito menos pela sua causa eficiente. “A razão, porém, por que raramente acontece que, na investigação da Natureza se proceda na devida ordem, é baseada nos preconceitos, cujas causas explicaremos depois na nossa filosofia”⁸⁸.

A ficção, diz Espinosa, em si mesma não é um erro, mas uma forma inadequada de produzir ideias, pois são sempre parciais. O erro não tem uma positividade, como se fosse algo que se opusesse a positividade real de uma ideia verdadeira; o erro resulta do nosso assentimento a uma ideia inadequada⁸⁹. Produzimos ficções na medida em que temos um excesso de percepção e pouco uso do intelecto na compreensão e ordenação dessas experiências diversas. Tais ficções resultam da nossa incompreensão de como a Natureza se realiza e da geração de ideias única e exclusivamente através da relação de uma ideia à outra

⁸⁷ E4praef

⁸⁸ TIE§45

⁸⁹ TIE§66

sem que essas ideias sejam dadas na própria estrutura do real, seja no âmbito das relações causais, seja no âmbito das essências. Por isso produzimos seres fictícios ou experiências fictícias sem nenhum fundamento na ordem da Natureza. Espinosa também nos mostra isso em dois exemplos, imaginamos uma árvore falante porque podemos relacionar arbitrariamente duas coisas que existem efetivamente, a árvore e a fala, mas que não possuem relação alguma nem causal nem essencial entre si. Da mesma maneira, relacionamos a ausência de causa para a nossa ação com a ideia de que possuímos livre-arbítrio, ou seja, como desconhecemos o que nos faz agir ou reagir de tal e tal maneira, supomos que essa capacidade provém somente de nós mesmos e não da ordem que regula as relações na Natureza. Por isso ele diz: “a alma pode só por sua força criar sensações ou ideias que não são das coisas, de modo que, em parte, a consideram como Deus”⁹⁰.

Assim, ter ideias claras e distintas é mais um passo na solução do problema das ideias fictícias. As ideias fictícias em geral são complexas, pois são compostas sem que o nexos dessa composição seja evidente ou se siga de suas premissas e conceitos, de maneira que sua definição por si só manifesta sua irrealdade e impossibilidade. Uma ideia clara e distinta, ainda que composta, pode ser decomposta em suas partes, tal como o método cartesiano indicava, para que se possa vislumbrar as relações parte-todo que são, para Espinosa, sempre necessárias entre si. Uma ideia clara e distinta é uma afirmação, é um juízo dado à mente, pois se afirma a si mesma por ser verdadeira. Acatar a veracidade de uma ideia fictícia é se colocar-se em situação de passividade, porque a mente não direciona seu juízo naquilo que a própria ideia como essência formal expressa, tonando-se, portanto, apenas um servo da ideia. Por isso ele diz:

Quando a coisa é concebida claramente, vemos que se essa coisa concebida claramente e também sua existência for por si mesma uma verdade eterna, nada poderemos fingir acerca disso; mas, se a existência da coisa concebida não for uma verdade eterna, cuide-se apenas de conferir a existência da coisa com sua essência e olhe-se ao mesmo tempo para a ordem da Natureza⁹¹.

O que indica, portanto, a falsidade de um pensamento não é uma relação extrínseca dessa ideia pensada com o seu objeto. Pelo contrário, a própria ideia pensada já indica, de *per si*, a sua falsidade em razão de sua inadequação com relação as outras ideias ou com o próprio processo dedutivo que se realize a partir dela. É pela potência própria da mente que identificamos a veracidade ou falsidade de uma ideia por ser a mente um âmbito de

⁹⁰ TIE§60

⁹¹ TIE§65

modificações específicas que não se relaciona causalmente com a realidade extensa. O movimento que Espinosa aqui esboça se manifesta claramente ao compreendermos a ideia de Deus. A verdade de uma ideia não depende de nenhuma relação entre ela e seu objeto⁹², pois a ideia verdadeira nem sempre é, para Espinosa, aquela que manifesta a relação estrita entre o objeto e o pensamento do objeto⁹³, numa relação exclusivamente extrínseca, mas depende muito mais da potência do intelecto que produz ideias necessárias correlativas a sua existência igualmente necessária. Assim, a busca pela ideia verdadeira deve ir de encontro com a causa dessa ideia e, a partir dessa causa, promover, de fato, o caminho rumo à beatitude.

Com efeito, a ideia de Deus não pode ser considerada como uma mera ficção da mente. Primeiramente porque a mente humana, única e exclusivamente pela sua própria potência pensante, jamais poderia produzir uma ideia que excedesse a si mesma. Somente a capacidade intelectual humana não é suficiente para conceber a ideia de Deus e a existência necessária dela decorrente. Depois, porque nos é impossível conceber a ideia de Deus a partir única e exclusivamente da nossa experiência da natureza e de suas eventualidades, porquanto tais experiências são sempre limitadas e “não nos dá senão denominações extrínsecas, relações ou, quando muito, circunstâncias, coisas que estão longe de constituir a essência íntima das coisas”⁹⁴.

Ainda que extrapolássemos a nossa experiência para além dos seus limites, nada indicaria a real existência de Deus. Nesse sentido, a ideia de Deus não é uma abstração da nossa mente, mas é a ideia a partir da qual reunimos a multiplicidade de experiências numa unidade real absoluta⁹⁵. Deve-se buscar através do método compreender dois elementos fundamentais para o desenvolvimento da filosofia propriamente dita. Compreender primeiro aquilo que é causa de si e, depois, do que é causado através de suas causas próximas, de modo a alcançarmos um conhecimento mais perfeito dos efeitos produzidos por Deus.

Se a coisa é em si, ou como vulgarmente se diz, causa de si mesma, deverá ser inteligida só por sua essência; se, porém, a coisa não é em si, mas exige uma causa para existir, deve ser inteligida por sua causa próxima. Porque, de

⁹² TIE§33

⁹³ É claro que existem ideias que se constituem em nós por intermédio do seu ideado. A questão de Espinosa é que o âmbito das ideias – o atributo pensamento da Ética – é um sistema integrado perfeito que é concebido por si mesmo, de modo que aquilo que por um processo dedutivo afirma a veracidade de uma ideia não pode não existir, porquanto o atributo pensamento exige a sua existência. Da mesma forma, dada a existência de um corpo específico na extensão, se ele existe, deve ser dado a causa ou razão de sua existência na medida em que ele é algo extensivo e uma ideia no âmbito do pensamento. Cf TIE§33 e E2d4

⁹⁴ TIE§101

⁹⁵ TIE§76

fato, o conhecimento do efeito nada mais é que adquirir um mais perfeito conhecimento da causa⁹⁶.

O conhecimento de Deus e das coisas em suas relações necessárias não é mais do que compreender o que Espinosa denomina de “essência particular afirmativa” e tal entendimento gerará “uma verdadeira e legítima definição”⁹⁷. A teoria da definição de Espinosa tem um papel fundamental no desenvolvimento da sua filosofia, porque é por seu intermédio que se concebe a inteligibilidade do definido, e se algo é perfeitamente definido, sem contradição e é uma ideia adequada, não se pode senão concebê-la adequadamente. A teoria da definição de Espinosa é o caminho pelo qual se chega ao método geométrico, pois se uma definição é adequada, tudo o que se deduz dela é também adequado⁹⁸.

2.4 A TEORIA DA DEFINIÇÃO E A ORDEM GEOMÉTRICA

Uma definição não é a caracterização do objeto definido por gênero e diferença específica, ela é a explicação da essência íntima da coisa definida, de como a coisa foi produzida. A definição é a própria explicação da essência íntima da coisa definida, de sua origem causal, e é por meio dela que se torna possível deduzirmos as propriedades do definido, porquanto é uma definição genética, quer dizer, uma definição de como a coisa foi produzida⁹⁹. Marilena Chaui mostra a junção entre causa eficiente e causa formal na produção da definição genética para Espinosa:

A definição perfeita espinosana exige que a estrutura íntima da coisa ou a sua causa próxima sejam oferecidas, porém a causa eficiente interna é a própria causa formal, pois entre uma essência particular e sua causa próxima não há diferença¹⁰⁰.

A função precípua do método é “reproduzir a concatenação da Natureza”¹⁰¹ e se nos atermos apenas aos caracteres que compõem o definido jamais teremos condições de compreendermos a inserção do definido na totalidade a qual ele é parte. As essências das

⁹⁶ TIE§92

⁹⁷ TIE§93

⁹⁸ TIE§97

⁹⁹ Oliva, 2015, p: 255

¹⁰⁰ Chaui, 1999, p.662

101 TIE§95

coisas singulares implicam diretamente as relações às quais elas fazem parte na totalidade a qual elas pertencem necessariamente. Por isso que nada pode ser dado isoladamente – nem mesmo as próprias essências -, senão numa permanente relação, que são as condições próprias pelas quais as coisas se dão tanto na ordem do conceito (pensamento) quanto na ordem das coisas percebidas (corpos).

Um exemplo que Espinosa nos trás da concepção de algo criado, ou seja, que não é causa de si mas causado, é o do círculo, quando ele diz “o círculo, por exemplo, conforme essa norma, deve ser definido como a figura descrita por uma linha com uma extremidade fixa e a outra móvel, definição que claramente contém a causa próxima”¹⁰². Pela definição exemplar do círculo constata-se que toda definição é sempre intelectualmente afirmativa, de maneira que não se define algo pela sua negação, ou por aquilo que ela não é, tal como se usava na denominada teologia negativa ilustrada pelo pensamento de Maimônides no que se refere a Deus. A definição afirmativa deve abranger não só uma definição adequada de Deus, mas de tudo o que se define na Natureza. Para Espinosa o conhecimento não pode possuir em si mesmo nenhum caráter negativo, senão na medida em que ele indica uma realidade positiva tal como se dá com o conceito de infinito. Daí que todo e qualquer conhecimento no pensamento espinosano ter partir da positividade própria da sua concepção e da sua definição porquanto somente o caráter positivo da coisa conhecida demonstra o que ela efetivamente é.¹⁰³

A definição do ser incriado (*Definitionis vero rei increatae*)¹⁰⁴, ou seja, daquele que não é causado por nada senão pela sua própria potência de se produzir (*causa sui*), deve seguir também alguns critérios metodológicos fundados em sua positividade. Quais são? O ser incriado não tem causa senão em si mesmo para produzir a sua existência; que de tal ser, dada a sua definição, não haja espaço para a dúvida acerca da realidade da sua existência; que não haja nenhuma abstração (substantivos adjetivados) na sua definição, e que dada a sua definição se possa conceber dedutivamente todas as suas propriedades¹⁰⁵.

A partir do momento que concebemos a essência particular afirmativa do ser incriado nos dirigimos às essências dos singulares móveis que são os constituintes da realidade

102 TIE§96

103 Cf.CM, 2,cap.I

104 Veja aqui que a ideia de incriado verbalmente implica uma negação que não condiz diretamente com a sua realidade que é a de um ser essente-existente, causa de si, ao qual nada da ordem da causalidade comum o produziu, mas ele é a causa de toda causalidade e é a causa de sua própria existência. Aqui se nos deparamos com o problema bastante complexo do conceito de causa de si criticado, por exemplo, por Schopenhauer na sua dissertação de doutoramento.

105 TIE§97

corporal, ou, na linguagem própria de Espinosa os “gêneros das definições das coisas singulares e mutáveis, e causas próximas de todas as coisas”.¹⁰⁶ Ora, dada a definição do ser incriado decorre dela a perfeita compreensão de uma série de singularidades que são “as coisas fixas e eternas” (*fixa et aeterna*) ou mesmo as “leis inscritas” nos próprios singulares mutáveis¹⁰⁷.

Em razão do inacabamento do Tratado da Emenda uma série de questões ficam sem resposta e só as terão efetivamente na *Ética*. Vê-se, porém, que a condição imediata para a libertação da condição primária identificada no início do texto do *Emendatione* é um trabalho de purificação e correção do intelecto no sentido de se obter uma ideia adequada de Deus. A superação da condição de se estar determinado pelos prazeres fugazes e imaginários da vida e de não poder pensar e refletir acerca da própria existência para que se possa dar-lhe sentido, é a exigência mais fundamental que percebemos no texto do Tratado da emenda.

Antes de encerrarmos este capítulo, faremos uma breve excursão sobre o método geométrico e o seu papel na reflexão da ordem concatenada da Natureza tal como o pensamento espinosano nos exige e, portanto, o caminho que o método nos proporciona em direção à finalidade própria da existência humana no seu mais alto contentamento, que é o alcance da Beatitude por meio da *scientia intuitiva*.

Ao passarmos do *Emendatione* e do Breve tratado para a *Ética* a seguinte questão se apresenta, porque Espinosa expõe o seu sistema, em sua obra-mor, na forma geométrico-sintética? Tal forma de exposição organizada pelo modo geométrico possui alguma implicação de ordem ética? Quer dizer, a ideia de ordem provinda do método pode, de alguma forma, determinar a nossa compreensão do mundo enquanto sujeitos éticos?

O século XVII é profundamente marcado pelos avanços das ciências, sobretudo da mecânica. O uso intensivo das matemáticas passou a orientar toda a pesquisa a partir do exemplo dos trabalhos de Galileu Galilei. O ápice desse uso intensivo pode ser visto em René Descartes e seu projeto de uma *mathesis universalis*. A matemática passa a ser compreendida como a linguagem pela qual Deus criou a natureza de maneira que as potencialidades do conhecimento matemático para aquele período pareciam infundáveis.

Dentre as inúmeras virtudes da matemática e da mecânica do XVII se encontra a ausência de qualquer conhecimento comprometido com causas finais. Os eventos que ocorrem na natureza não possuem um porquê, ou seja, não são mais compreendidos no interior de uma interpretação finalista da natureza. Tal modo de compreender o mundo

¹⁰⁶ TIE§101

¹⁰⁷ *idem*

permite o afastamento de várias questões concernentes às ficções que se atribuem a realidade nos termos de causas finais enquanto objetivos para as quais as coisas se dirigem. Assim, em Espinosa, uma visão antropomórfica de Deus como alguém que cria e permite certos eventos na natureza porque tem fins a serem atingidos pelo seu beneplácito, é superada em função de uma visão de Deus como a própria ordem da natureza. Para tanto o modelo geométrico foi adotado como parâmetro de garantia de uma dedução certa, dados os princípios corretos. Como diz Nadler:

A matemática era o modelo para o conhecimento certo no século XVII. Suas proposições ou teses eram claramente formuladas, suas demonstrações (quando tratadas propriamente) indubitáveis e seus métodos (quando empregados propriamente) infalíveis.¹⁰⁸

O modelo geométrico adotado por Espinosa possui, evidentemente, sua origem, de fato, no projeto cartesiano de uma ciência fundada na indubitabilidade e absoluta precisão obtidos pelo conhecimento resultante do método adequado. Como o próprio Espinosa diz no prefácio da terceira parte da *Ética*:

Tratarei, portanto, da natureza e da força das afecções, e do poder da alma sobre elas, com o mesmo método com que nas partes precedentes tratei de Deus e da alma, e considerarei as ações e os apetites humanos como se tratasse de linhas, de superfície ou de volumes.¹⁰⁹

O pensamento de Espinosa, todavia, não se limita a ser uma simples extensão do cartesianismo ou continuidade como simples radicalização. Espinosa estabelece sua originalidade na história da filosofia pelo fato de ter absorvido as questões do seu tempo e ter se colocado a si mesmo como pensador que se dispõe a refletir rigorosamente aquilo que tantos outros temiam em razão dos poderes teológico-políticos que censuravam as ideias e, portanto, limitavam o discurso dos filósofos.

Assim, um dos primeiros exemplos do uso método geométrico por Espinosa pode ser visto na exposição que ele realiza do pensamento cartesiano, intermediada e apresentada também pela ordenação sintética. Afirma-se que a razão do uso do método na exposição do cartesianismo para o seu pupilo Cesarius, se deva à facilidade de compreensão que este método proporcionaria do objeto a ser estudado, por causa do caminho trilhado sempre do simples ao complexo, que tornaria o conteúdo apresentado facilmente apreensível. O aspecto

¹⁰⁸ Nadler, 2006, p: 37. Tradução minha de “The model for certain knowledge in the seventeenth century was mathematics. Its propositions or theses were clearly formulated, its demonstrations (when properly attended to) indubitable, and its methods (when properly employed) foolproof.”

¹⁰⁹ E3praef

didático do método se manifesta pela sua progressão e concatenação dos elementos compreendidos facilitando, assim, o aprendizado e a apreensão dos temas do cartesianismo de forma ordenada e interligada entre si. Também, o método geométrico aplicado ao cartesianismo teria por papel comprovar a racionalidade interna ao sistema cartesiano, já que pela sua própria estrutura racional e pela sua afirmação de plena inteligibilidade do real – não compreender senão o que é claro e distinto -, o sistema cartesiano seria, de alguma forma, traduzível de uma perspectiva analítica para uma sintética, de maneira a facilitar a sua apreensão e garantir o lógico encadeamento das razões.¹¹⁰

É nessa exposição que Espinosa demonstra a sua capacidade filosófica não apenas como comentador, mas como expositor sagaz que, ao demonstrar e expor as teses de Descartes, ao mesmo tempo, o subverte para torná-lo acorde à ordem sintética dos geômetras. Temos ali já vislumbres de teses tipicamente espinosanas em razão do próprio desdobramento necessário e peremptório da axiomática sintética que implicou mudanças significativas nas ideias cartesianas em função do rigor dedutivo do método. É daí que se torna perceptível as grandes diferenças entre o cartesianismo e o pensamento espinosano naquele momento em elaboração, sobretudo na firme afirmação do racionalismo absoluto e sem concessões que Espinosa propõe ao fazer uso do método dos geômetras.¹¹¹

Por este método podemos pela essência objetiva de uma ideia verdadeira prosseguirmos, como diz Espinosa, o mais rápido possível em direção a ideia do Ser do qual se possa deduzir toda a realidade de forma concatenada e necessária.¹¹² O método geométrico visa, nesse caso, demonstrar, pela sua estrutura formal, aquilo que já se faz presente, de alguma forma, nas ideias mais fundamentais que possuímos, dado que somos seres pensantes e parte do todo da Natureza que é o próprio Deus. O método geométrico teria o papel de impedir qualquer dúvida no desenvolvimento das ideias umas a partir das outras e, ao fim e ao cabo, nos levaria a própria unidade do real na unidade do pensamento em Deus. Diz Nadler:

Espinosa acreditava que (...) com o formato geométrico, os produtos da investigação filosófica baseada em regras poderiam ser convincentemente apresentadas com a máxima força persuasiva e (idealmente) não deixar lugar para divergências razoáveis. Porque ninguém que aceite os pontos de partida de um argumento e, então, alcance completamente os passos subsequentes de uma prova geométrica rigorosa poderia, possivelmente, negar a conclusão.¹¹³

¹¹⁰ Cf o prefácio de Luís Meyer aos Princípios da filosofia cartesiana, especialmente nas páginas 37-39.

¹¹¹ Vide o artigo de Marilena Chaui -

¹¹² TIE§42

¹¹³ Nadler,2006,p:40

Espinosa, portanto, consolida o projeto cartesiano de uma ciência unificada justamente por intermédio do método geométrico. O modelo da árvore do conhecimento cartesiana a qual as raízes seriam a metafísica, o tronco, a física e os galhos, a moral se explicita perfeitamente na *Ética*, porquanto nela encontramos todos esses aspectos do conhecimento humano perfeitamente unificados em sua função maior que é a de “dirigir todas as ciências para um único fim e um único objetivo, ou seja, chegar à suprema perfeição humana”.¹¹⁴

O método analítico cartesiano, em conjunto com o empirismo de Bacon, falharia aos olhos de Espinosa por não partir da causa primeira de todas as coisas¹¹⁵. Se conhecer é conhecer pelas causas como dizia Aristóteles¹¹⁶, Descartes ao partir dos efeitos, isto é, das criaturas, para daí se chegar ao conhecimento de Deus somente produziria conhecimento parciais e mutilados da verdadeira realidade. Além disso, o Deus encontrado por Descartes em suas meditações possui uma ampla liberdade, de modo que poderia ter criado tudo, incluindo as verdades necessárias¹¹⁷ de forma diferente da qual as criou, o que estabeleceria grandes incertezas para o processo de compreensão e inteligibilidade da natureza, dado que as coisas podem, em algum momento, não mais obedecerem a sua ordem natural em função de algum capricho divino. Para Espinosa, o Deus cartesiano torna-se completamente incompreensível em sua atividade de criador e essa incompreensibilidade daria azo a manutenção de toda uma forma de superstição e ignorância em oposição a qualquer conhecimento claro e distinto da ordem da natureza em função da ideia de uma vontade absoluta de Deus¹¹⁸.

É bastante evidente que o mote de toda a reflexão filosófica de Espinosa tem seu ponto de partida na filosofia cartesiana tanto naquilo que Espinosa preserva de Descartes, quanto naquilo que modifica completa e radicalmente, tantas vezes até mesmo renegando-o. O modelo cartesiano serve ao mesmo tempo de ponto de partida e de aperfeiçoamento do

¹¹⁴ TIE§16

¹¹⁵ Na carta 2 Espinosa responde a Oldenburg que tanto Descartes quanto Bacon cometeram três erros. O primeiro foi o de terem se desviado demasiado da causa primeira e origem de todas as coisas. Em segundo lugar, por não conhecerem a verdadeira natureza da mente humana. E, por último, por não indicarem a verdadeira causa do erro (p:81-82).

¹¹⁶ Diz Aristóteles nos analíticos posteriores “Supomos possuir o conhecimento científico incondicional de algo, ao invés de concebê-lo de modo accidental como conhece o sofista, quando pensamos conhecer a causa de que o fato depende, como a causa desse fato e não de outro, e ainda que o fato não poderia ser outro senão esse”(Aristóteles,p:111).

¹¹⁷ Cf Carta a Mesland de 2 de Maio de 1644 onde ele diz “*Que Deus quisesse que algumas verdades fossem necessárias não é dizer que ele as tivesse necessariamente querido*”. AT IV, 118 e o trabalho de Oliveira, Carlos Eduardo P. Descartes: a livre criação das verdades eternas, 2008.

¹¹⁸ cf.E1p32sc2

pensamento com a finalidade de, a partir dele, efetivamente desenvolver-se um conhecimento que nos permita alcançar a beatitude da alma. Diz Delbos: “Ora, se o problema que antes de todos Descartes se coloca é o problema da certeza na ciência, o problema que antes de todos Espinosa se coloca é o problema da saúde da alma, da verdadeira liberdade e da beatitude”¹¹⁹.

É por isso que na *Ética* encontramos uma terapia emendativa, como diz Garrett, isto é, um verdadeiro procedimento de ordenação dos pensamentos, tal como o próprio Espinosa propunha de forma ainda inicial do *Emendatione*. O modo ou maneira dos geometras (*mos*) utilizado no título dos princípios da filosofia cartesiana, aquilo mesmo que os escolásticos denominavam de *via*, sendo uma forma de exposição baseada na concatenação das ideias não é mais do que os meios pelos quais descobrimos as verdades que nos levam “como que pela mão” em direção ao conhecimento de Deus e a nossa Beatitude que nos será apresentado na *Ética* ali como *ordine demonstrata*.¹²⁰ Tal terapia emendativa (*emendation*) do intelecto seria então, nas palavras de Garrett, “o processo de livrar-se a si mesmo das confusões do conhecimento imaginativo a fim de pensar e agir mais claramente”.¹²¹ Como poderíamos alcançar esse objetivo senão ordenando os nossos pensamentos e compreendendo gradualmente a ordem da realidade de modo a nos livrarmos dos nossos equívocos resultantes dos conhecimentos parciais que temos?

Como vimos acima, o projeto emendativo do Tratado da emenda já promove, desde o início das investigações de Espinosa, o trabalho de correção do intelecto que terá seu ápice na *Ética*. Espinosa já demonstrava ali que há uma ordem própria da Natureza que se expressa em suas leis e que condicionam tudo o que acontece.¹²² Tal ordem não é apreendida naturalmente por nós em razão das ficções, dos preconceitos e ausência de distinções adequadas do nosso conhecimento comum¹²³, mas o será desde compreendamos os gêneros de conhecimento e fazendo uso do gênero mais adequado à nossa busca de corrigir nosso intelecto.¹²⁴

O método é possível tão-somente ao partirmos da ideia verdadeira que temos e refletirmos sobre ela em suas características intrínsecas, de modo ordenado, para daí alcançarmos a ideia verdadeira ou essência objetiva de Deus que tem a sua veracidade não por uma denominação extrínseca, mas pelas suas próprias características internas enquanto ideia verdadeira, porquanto é a ideia de Deus que reproduz a ordem, as essências e a unidade de

¹¹⁹ Delbos, 2002,p: 20.

¹²⁰ Garrett, 2011,p: 73 ; cf: EIIpref

¹²¹ idem

¹²² TIE§ 12-13

¹²³ TIE§45. Principalmente a distinção entre imaginação e intelecção como ele afirma no §90 do Tratado da emenda.

¹²⁴ TIE§ 18

toda Natureza.¹²⁵ De maneira que a própria prática reflexiva e o esforço pela compreensão já se desenrola como um aperfeiçoamento do intelecto e proporciona ao próprio intelecto a capacidade de estabelecer suas próprias regras, evitando o cansaço de se procurar uma garantia de veracidade atrás da outra *ad infinitum*.¹²⁶ Assim, o objetivo central seria o de alcançar os “primeiros elementos da Natureza” que não são abstrações ou generalidades, mas se assemelham a axiomas que nos permitem concatenar, tal como é dado pela Natureza, toda a ordem real numa dedução a qual não nos seria permitido nenhuma dúvida, pois nos forneceria o fundamento mesmo pelo qual a Natureza se exprime.¹²⁷ O conhecimento das coisas singulares então decorreria das próprias coisas fixas e eternas, das leis inscritas nos seus respectivos comportamentos que são como códigos que nos permitem deduzir a sua forma singular de ser e agir.¹²⁸

Portanto, o método geométrico se ajustaria perfeitamente a investigação espinosana, porquanto parte de definições e conceitos fundamentais e mesmo dos elementos comuns a tudo o que existe (o que ele denominará na *Ética* de noções comuns), explicitando-os na ordem geométrica de maneira necessária e, assim, se encaminha através das proposições que são justamente as suas consequências igualmente necessárias das definições e axiomas que as fundamenta. Se temos ideias e percepções claras e distintas, podemos delas deduzir outras ideias igualmente claras e distintas, desde que obedeçamos a ordem própria do filosofar, como o próprio Espinosa diz a Johannes Bouwmeester:

De onde se segue que as percepções claras e distintas que nós formamos só dependem da nossa natureza e de suas leis determinadas e fixas; quer dizer, que só dependem do nosso poder absoluto e não da fortuna, a saber, de causas que, embora atuem segundo leis também determinadas e fixas, não são desconhecidas e alheias ao nosso poder. As demais percepções confesso que dependem o máximo da fortuna.¹²⁹

Podemos afirmar que uma das causas hipotéticas do inacabamento do *Emendatione* se deve justamente ao problema do método expositivo.¹³⁰ Ali a ideia verdadeira de Deus não

¹²⁵ TIE§36-37, §69 e §99

¹²⁶ TIE§40 e §49

¹²⁷ TIE§75, §80 e §104

¹²⁸ TIE§§101 e §103

¹²⁹ Ep.37,p:256

¹³⁰ A tese de Gilles Deleuze a respeito do inacabamento do Tratado da emenda relaciona-se a ausência da concepção de noções comuns que só será desenvolvida na *Ética*. “Na verdade, a razão do inacabamento do Tratado nos parece muito clara: é porque ele descobre e inventa as noções comuns que Espinosa se apercebe que as posições do Tratado da correção do intelecto são insuficientes em vários aspectos, e precisaria remanejar o conjunto, ou então refazer tudo” (p: 124). Essa tese não nos parece correta, porquanto a própria ideia de unidade da Natureza em suas múltiplas expressões já indica as relações que os corpos e os pensamentos mantêm entre si. Além do mais não seria possível que Espinosa desenvolvesse o conceito de noções comuns no *Emendatione* porque ali se trata do método e não da filosofia propriamente dita, por isso que as noções comuns são apenas

remete diretamente a sua existência necessária, como Espinosa irá claramente provar na *Ética*¹³¹, nem nos apresenta a verdadeira potência do intelecto ao se desdobrar em ideias adequadas, o que somente será revelado na prática efetiva das deduções pelo esforço próprio do intelecto, tais como vamos encontrar na *Ética*.

O texto da *Ética* irá, sobretudo, nos mostrar o que pode o intelecto na produção de ferramentas intelectuais e por quais meios metodológicos ele mesmo pode se encaminhar para encontrar a sua liberdade e felicidade. O método é a apresentação da realidade de modo inteligível e compreensível ao indivíduo que busca, por seu intermédio, encontrar o caminho pelo qual se livrar das paixões tristes e limitantes e descobrir sua potência atuante perante tais paixões. O método se inspira na geometria por se ocupar das essências e propriedades das figuras no lugar de fins, desígnios ou propósitos no interior da natureza. Além do mais, a matemática enquanto modelo exemplar de conhecimento e ramo do saber cujo qual na medida em que demonstra comprova a veracidade daquilo que explica, não abre espaço, pelo seu rigor demonstrativo, para dúvidas senão quando a cadeia de raciocínio não é realizada corretamente ou o entendimento de uma parte da dedução não foi devidamente apreendido. Nos mostra Chauí:

Espinosa considera a ordem e a regra de relação constante entre pelo menos dois termos (sejam estas coisas ou ideias) e a disposição do conhecimento de maneira a estabelecer o que deve vir primeiro para que o seguinte possa ser conhecido e se possa passar de um a outro sem interrupção (...) *ordo* não é apenas o guia para a correta conexão das ideias, mas também a conexão real e necessária das causas que produzem a Natureza em sua inteireza (p: 565-566).

Nesse caso, o exercício do intelecto promovido pela *Ética* é a demonstração de que essa mesma atividade intelectual (pela sua própria *vim nativam*) pode reordenar as experiências aleatórias e nos levar a uma outra e nova forma de vida.

O método, portanto, tem a função de mostrar que o conhecimento dos elementos que constituem a nossa experiência devem ser unificadas pelo próprio procedimento de sínteses contínuas do método para nos levar a nos compreendermos não mais como sujeitos isolados ou independentes, mas como parte de uma totalidade maior que nos inclui. Diz Steven Nadler:

indicadas como leis e relações necessárias (cf. TIE§12, nota 69 do §61, §101 e §103). É claro que o termo lei não tem o mesmo valor que o termo noções comuns, porém uma lei que rege uma determinada relação, estabelece a conveniência ou não entre os elementos que compõem essa relação. As noções comuns são apenas a parte da mecânica que rege a Natureza que estuda tão-somente as relações de conveniência e a regra (lei) que determina tais relações (cf. E2p38cor, E2p40esc, E2p44dem, E2p47esc.). Ora o objetivo da *Ética* é nos mostrar aquilo que nos afeta positiva e negativamente para que possamos lidar com tais afetos de modo racional. O papel das noções comuns somente tem sentido no interior da filosofia e não do método. Também podemos indicar que o próprio termo “noções comuns” é proveniente da geometria de Euclides que atribuía ao termo o sentido de verdades inquestionáveis e primeiras do processo dedutivo, ou seja, eram os axiomas d’os Elementos.

¹³¹ Cf E1p11

O sistema elaborado na *Ética* requer que o leitor venha a enxergar a necessidade quase matemática inerente às coisas e especialmente a forma pelas quais as coisas dependem de Deus ou Natureza. Assim, o sistema demanda que as conexões dedutivas entre as verdades (espelhando a cadeia de causas na natureza) seja claramente exibida.¹³²

Talvez se possa afirmar que o método geométrico seria um meio de abstração da realidade utilizado por Espinosa com o intento de ajustar o mundo às suas teses e que, portanto, seu suposto afastamento das abstrações e generalidades dos transcendentais não seria possível com o auxílio de um método que, por natureza, faz uso da abstração, como é o método matemático. Nada mais equivocado do que tal hipótese. A matemática, ou como ele mesmo utiliza, a *Mathesis* como *veritatis normam* não se ocupa, mais uma vez, de causas finais, mas somente com as essências e as propriedades das figuras.

Não se trata do método matemático enquanto abstração numérica ou de relações biunívocas de referência entre quantidades discretas, ou mesmo como medida da extensão ou do tempo, pois os números, como ele mostra na carta 12 sobre o infinito, são apenas auxiliares da imaginação e toda e qualquer quantificação, seja da duração seja do espaço, não são mais do que modos de imaginar e separar os eventos de sua totalidade. A matemática de Espinosa é aquela que visa à progressão do raciocínio ou, melhor dizendo, a *concatenatio* de uma concepção universal¹³³ e racional do mundo, ela mesma demonstrável pela própria progressão realizada pelo método geométrico.¹³⁴ A matemática para Espinosa é o conhecimento que permite a concatenação verdadeira por intermédio de uma dedução completa, imanente ao seu objeto.¹³⁵ A ordenação promovida pelo método – seja o da *Ética*, seja o utilizado no Tratado teológico-político, como nos mostra Chauí – exige a eliminação de uma série de preconceitos que impediriam a apreensão da essência daquilo que se busca conceber claramente. Dessa maneira, a exigência do método geométrico está intimamente relacionada com uma apreensão clara e distinta da realidade e, portanto, uma apreensão verdadeira, assim como o método está, também, comprometido no combate pela libertação dos preconceitos e superstições que nos impede de pensarmos corretamente por meio da *concatenatio* própria nos proporciona.

Por isso que o emprego do método se justifica na medida em que parte-se da causa eficiente imanente, como fundamento de todo o seu processo dedutivo, em direção aos efeitos

¹³² Nadler, 2006, p:43. Tradução minha de: “The system elaborated in the Ethics requires that the reader come to see the quasi mathematical necessity inherent among things, and especially the way all things depend on God or Nature. It thus demands that the deductive connections among its truths (mirroring the chain of causes in Nature) be clearly exhibited”.

¹³³ Universal no sentido de ser algo possível a todos os que possuem a capacidade de reproduzir em seu intelecto a ordem proposta pelo método

¹³⁴ cf: Misrahi, 2005, p: 234

¹³⁵ Chauí, 1999, p: 566

que dele resultam de maneira necessária. Isso permite a Espinosa desenvolver suas teses de maneira interna ao próprio procedimento dedutivo do sistema, sem nenhum recurso a alguma noção que não seja dada pelo próprio processo. Badiou mostra, por exemplo, que “na ordem geométrica, a qual expressa a geometria divina ou a matemática do ser, nada é virtual e tudo é atual. Nada é uma criação e tudo, exceto Deus, é uma consequência”.¹³⁶

Por isso que também por intermédio do método geométrico Deus como causa eficiente (*causa efficiens*) passa a ser concebido como potência (*potentia*) que produz e, ao mesmo tempo, se manifesta naquilo que produz, possibilitando o desenvolvimento de uma perfeita *concatenatio* interna ao próprio processo de demonstração dessa realidade que ele produz.¹³⁷ O pressuposto fundamental produzido pelo exercício demonstrativo do método sintético é o da necessidade absoluta que perpassa toda a ordem em seus elementos constituintes. A conexão e inferência do que dele se segue (*sequitur*) na ordem necessária, demonstra a ordenação mesma da natureza, ao mesmo tempo que possui o papel de didático de encaminhar o indivíduo, pela potência da dedução, em direção a beatitude e liberdade como os fins éticos objetivados por Espinosa.

Portanto, a demonstração pela ordem geométrica não quer dizer que se faça filosofia tal como se faz geometria, mas que se aprende com a geometria e o seu método que “o intelecto opera deduções necessárias a partir de definições causais” e “quando ele assim opera, o intelecto é realmente uma parte da natureza, ele opera, age e compreende como parte da natureza, mas, no entanto, na geometria ele não se sabe parte da natureza” enquanto que na filosofia ele se torna consciente de ser parte da natureza.¹³⁸ Se depreende que o método geométrico por si só não nos ofereceria a compreensão de que somos parte da natureza e que por intermédio do nosso intelecto, se ele se encontra apenas sob os efeitos das coisas sobre nós, não poderíamos alcançar o conhecimento perfeito de Deus por este conhecimento desordenado. O método é tão somente um instrumento – como ele diz no TEI – que demonstra o esforço próprio da mente para compreender a ordem pela qual Deus age, isto é, a ordem pela qual Deus constitui a realidade.

¹³⁶ Badiou in Vardoulakis, 2011, p: 48

¹³⁷ Cf. Bartuschat, p: 40-41

¹³⁸ Scala, 2003, p: 96

3 **IDEA DEI: FUNDAMENTO DA SCIENTIA INTUITIVA**

A questão que nos concerne nesse capítulo é a de compreender o que o método espinosano nos revela e quais são os objetivos presentes no desenvolvimento deste método e o conhecimento dele advindo. Vimos que existe a necessidade de nos compreendermos como parte da natureza divina e que o conhecimento da ideia verdadeira que temos nos levará a concebermos a ideia de Deus que possui em si todas as características de veracidade exigida e igualmente nos apresenta toda a natureza como expressão de Deus em toda a sua dinâmica produtiva. Outro passo importante dado foi o da superação dos limites de um conhecimento produto somente da aleatoriedade da nossa experiência sem o apoio do intelecto. Uma vida limitada a esse tipo de conhecimento é facilmente mobilizada por concepções equivocadas acerca de Deus e de seu modo de ação na natureza, produzindo mesmo uma imagem de Deus que é completamente contraditória com o conceito que possamos ter, por via do intelecto, do ser supremo.

Assim, dados os princípios metodológicos para a obtenção reflexiva da ideia verdadeira e da compreensão de sua relação com as outras ideias verdadeiras e adequadas - pois estas nascem em nós apenas enquanto somos parte de um ser pensante, como diz Espinosa, do “qual alguns pensamentos constituem ao todo a nossa mente outros só em parte”¹³⁹, - nos aproximamos, assim, da ideia adequada e, ao mesmo tempo, absoluta desse ser pensante para que “nossa mente relate perfeitamente a imagem da Natureza (...) a partir daquela (ideia) que representa a origem e fonte de toda a Natureza”¹⁴⁰ e, por fim, se una com essa ideia¹⁴¹. Existe, portanto, a premente necessidade de correlacionarmos a ideia de Deus com a experiência que temos do todo natureza, porquanto a natureza não é algo à parte de Deus, ou produto exterior do seu beneplácito, mas é a sua ação mesma, unívoca, por intermédio das relações comuns e das singularidades produzidas pela potência divina.

A ordem geométrica, como mencionado anteriormente, implica uma potência de pensar puramente imanente, um esforço (*conatus*) de pensar que não advém do exterior ao intelecto, nem necessita de nenhum objeto parâmetro intelectual que não seja dado pela sua própria potência interior para a reflexão e concatenação subsequente das essências que pode

139 TIE§73

140 TIE§42

141 TIE§13

compreender¹⁴². Ao invés de concebermos as nossas percepções e ideias única e exclusivamente por meio do corpo e dos sentidos, devemos submetê-los a potência imanente do intelecto, não mais sob o primeiro gênero de conhecimento, mas por via dos gêneros de conhecimento que nos dêem uma compreensão adequada do todo da natureza, ao mesmo tempo que inclua a nós e os outros seres da natureza nessa dinâmica promovida pela ação de Deus. Sem essa compreensão torna-se impossível, no pensamento de Espinosa, a Beatitude e a liberdade. Diz André Scala:

Consequentemente, esse conhecimento não será uma descoberta e nem mesmo uma invenção, será uma compreensão, uma intelecção. A mente deverá, então, converter seu olhar para compreender o que não compreendia.¹⁴³

Esse é o objeto desse capítulo, o qual tem o intuito de, pela aclaração da ideia e existência de Deus, ou Natureza, e de tudo o que disso decorre, desenvolvermos a possibilidade da Beatitude e o amor intelectual a Deus pela Ciência intuitiva na fundação de uma ética dirigida aos singulares. Para tanto faz-se necessário compreender que Deus é um com a Natureza, quer dizer, Deus não está destacado da ordem que é a própria Natureza, antes ambos são a mesma coisa, isto é, Deus é a própria potência imanente de geração de pensamentos e de modificações na extensão. Compreender que Deus é a Natureza é o primeiro passo na direção da Beatitude e esse conhecimento constitui também um autoconhecimento, pois conhecer a Deus é igualmente se conhecer como parte da Natureza. Por isso ressalta Espinosa ainda no Tratado da emenda, “a mente tanto melhor se entende quanto mais entender da Natureza”¹⁴⁴.

É na primeira parte da *Ética* que Espinosa desenvolve sua concepção de Deus como substância e *causa sui* a qual é denominada *De Deo*. Passemos a compreender esse assunto.

3.1 INTRODUÇÃO A *IDEA DEI* COMO NATURA NATURANS

Como vimos no primeiro capítulo, o método do *Emendatione* nos encaminha em duas direções, de um lado o conhecimento dos singulares e suas relações causais necessárias, fundadas nas leis ou noções comuns – como Espinosa chamará na *Ética* – que regulam tais relações e, por outro, exige que cheguemos tão rápido quanto nos for possível à ideia do Ente

¹⁴² Yovel, 1999, p: 48

¹⁴³ Scala, 2003, p: 86

¹⁴⁴ TIE§39

que seja causa de si mesmo e que seja a causa de tudo o mais que existe. As definições do método geométrico são, nesse caso, os princípios determinantes que somente ganharão sentido e significação à medida que, a partir deles, nos desloquemos rumo ao que se deduz deles mesmos como que seus efeitos. São por meio das definições que conhecemos verdadeiramente pelas causas e essências estabelecidas pela ordem do próprio intelecto e não pela ordem espontânea dos encontros aleatórios resultantes do conhecimento espontâneo.¹⁴⁵ Como nos mostra Gilles Deleuze numa das suas aulas, um conceito no pensamento de Espinosa não é uma representação ou uma imagem, mas um sistema de correlações com outros conceitos, isto é, um conceito implica sempre outros conceitos que com ele se correlacionam entre si tal como vemos na própria construção da *Ética* onde as proposições remetem a outras proposições, definições, axiomas, etc.¹⁴⁶ Um conceito é sempre uma ação da mente, de maneira que um conceito sempre se desdobra em outros conceitos numa relação de concatenação de forma a exprimir a ordem da própria Natureza como conjunto sistemático de correlações.¹⁴⁷ As definições junto com os axiomas que dão início a *Ética* são os fundamentos do desdobramento que se sucede nas proposições subsequentes.

Nesse caso, o problema que mais dificultou o desenvolvimento do Tratado da emenda foi o de se chegar à ideia de Deus, isto é, de como provar que a sua ideia corresponde a sua existência, tendo nós apenas como instrumento a ideia verdadeira dada de Deus como o incausado, isto é, como aquilo que é causa de si na medida em que é a causa de tudo o que existe. Somente por intermédio do método geométrico é que Espinosa alcançará o seu intento de provar que Deus não pode não existir, e ao ser concebida sua existência necessária deve-se deduzir tudo aquilo que necessariamente decorre do seu Ser, como potência causadora de tudo o que existe. Estabelece-se uma proporção entre o método e a ação de Deus: a ação de Deus é tão necessária como a decorrência das deduções produzidas pela geometria.¹⁴⁸ Somente compreendendo o que Deus verdadeiramente é que podemos compreender a totalidade da ordem da Natureza, que é a sua própria expressão múltipla, singular e infinita.

Na Natureza concebemos dois tipos de seres, aqueles que são causados por algo que lhe é exterior e aquele – único - que possui sua causa em si mesmo. As definições e axiomas que dão início a *Ética* procuram justamente promover esta básica distinção entre os seres que são concebidos por meio de outro e o ser que é tão-somente concebido por si e que se

¹⁴⁵ cf. Scala, 2003, p: 91

¹⁴⁶ Deleuze, 2002, p: 62

¹⁴⁷ cf. E2d3exp

¹⁴⁸ cf. E12p3 e 4

expressa por intermédio dos seus atributos infinitos. Eis os axiomas que fundamentam as determinações conceituais na Ética.

I – Tudo que é, é ou em si ou em outra coisa.

II – O que não pode ser concebido por meio de uma outra coisa, deve ser concebido por si mesmo.

III – De uma dada causa determinada segue-se necessariamente um efeito, e, ao contrário, se nenhuma causa determinada é dada, é impossível seguir-se um efeito.

IV – O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa, e implica-o.

V – As coisas que não tem nada em comum entre si não se podem conhecer uma por meio da outra; ou, o conceito de uma não implica o conceito da outra.

VI – Uma ideia verdadeira deve concordar com o objeto de que é ideia.

VII – Toda coisa que pode ser concebida como não existente, a essência dela não implica a existência.

Os elementos fundamentais expostos pelos axiomas da primeira parte destacam principalmente a importância da função de causalidade e de racionalidade própria desse sistema de causas para que, de antemão, se possa estabelecer a equivalência entre razão e causa e, portanto, a compreensão da necessidade da decorrência das relações estabelecidas entre causa e efeito que explicam a totalidade do real. Numa carta a Johannes Hudde Espinosa nos mostra como aplicar as definições para estes dois tipos de seres, negando que a definição de Deus envolva a ideia de uma multiplicidade numérica, bem como a definição dos seres que existem em outro, os quais são dependentes de outro – isto é, de Deus - para existirem.

Por conseguinte, há que concluir, de forma geral, que todas as coisas cuja existência é concebida como numericamente múltiplas são produzidas necessariamente por causas externas, e não em virtude de sua própria natureza. Porém, como (por hipótese) a existência necessária pertence à natureza de Deus, também é necessário que a sua definição verdadeira inclua sua existência necessária; daí de sua definição há que concluir sua existência necessária. E como de sua definição verdadeira (...) não se pode concluir a existência necessária de muitos deuses, se segue apenas a existência de um Deus único.¹⁴⁹

¹⁴⁹ Ep. 34 p: 246-247

É por intermédio dessa clara distinção entre aquilo que é causa de si e o que é causado por algo que lhe é exterior que se torna possível uma definição positiva de Deus em contraposição as concepções clássicas que sempre partiam de uma concepção negativa.¹⁵⁰

Na *Ética Espinosa* define Deus apenas na definição seis, após definir causa de si, finito, substância, atributo e modo, quando diz: “Por Deus entendo o ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consta de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita”. Compreendemos a Deus na medida em que sabemos que ele é “aquilo cuja essência envolve a existência”, isto é, que não é possível que de seu conceito não se deduza a necessidade do seu ser e que, portanto a sua natureza só pode ser concebida como existente.¹⁵¹ Deus igualmente é aquilo que “existe em si” e é concebido exclusivamente por si, isto é, não há nada fora de Deus e além de Deus da mesma forma que a sua ideia ou conceito não pode advir senão dele mesmo como causa da ideia de si mesmo em nós .¹⁵² Nesse caso, Deus é tanto causa de si mesmo, - pois não pode ser causado por nada além dele, senão teríamos dois deuses ou duas potências infinitas – e é o único digno da aplicação do conceito clássico de substância, isto é, o auto-subsistente e individual como veremos mais detalhadamente adiante.

3.1.1 Deus como *causa sui* e o sistema de causalidade imanente

Para Espinosa Deus é causa de si e substância no sentido mais estrito dado a tais termos advindo dos antigos até Descartes. Quer dizer, Espinosa radicaliza o conceito de causa de si da mesma forma que radicaliza o conceito de substância tal como Descartes o empregara em suas obras. Na tradição, verificamos em Aristóteles o uso da noção aproximada de causa de si remetendo ao sentido de autodeterminação, liberdade absoluta e incondicionada do sujeito que age voluntariamente, tal como ele descreve na *Ética a Nicômaco*¹⁵³. No *De anima* Aristóteles demonstrava que podia-se conceber como sábio tanto aquele que por uma ação externa torna sua alma apta a aprender, atualizando uma potência, como também é sábio aquele que pode atualizar seu saber por seu próprio intermédio, ao exercer seu saber, ou seja, ao produzir o seu saber por si mesmo. A ciência daquele que se atualiza a partir de si mesmo é

¹⁵⁰ cf. Chaui, 1999, p: 761

¹⁵¹ EId1

¹⁵² EId3

¹⁵³ Vide *Ética a Nicômaco* livro III.

o que Aristóteles denomina de *Héxis*, ou seja, tanto qualquer ação que parte do próprio indivíduo, isto é, voluntária, como, principalmente, a própria ação virtuosa são consideradas como ações “em vista de si mesmo” no sentido de partir do indivíduo. A ação ética é aquela pela qual o princípio de ação se encontra no próprio agente que atua e, portanto, ele é causa de sua ação.¹⁵⁴

Os estóicos concebiam a *Héxis* como “o princípio necessário” do próprio Ser como produtividade inesgotável e ação interna espontânea para se mover e produzir efeitos. A *physis* ou *natura* é justamente este movimento próprio da natureza de gerar as coisas existentes. O Deus que *ipse se fecit* é atualidade produtiva necessária, porquanto é imanente e princípio causal inerente a tudo que existe. Portanto, Deus se cria a si mesmo e é, ao mesmo tempo, o que é por Ele criado, não como auto-causalidade, mas como auto-diferenciação e autodeterminação imanentes.¹⁵⁵

Plotino, também, nas *Enéadas*, utilizava o sentido de auto-causalidade, ao afirmar que a inteligência, ou o Uno, tem o ser de si mesmo e por si mesmo, sendo “uma vontade infinitamente infinita que é causa de si mesma”.¹⁵⁶ O Uno se auto-engendra de acordo com a sua absoluta liberdade, ainda que sua liberdade não seja um movimento em direção a algo que lhe seja outro, mas, sim, imóvel, pois é o Primeiro aquele ao qual as coisas se dirigem. Por ser *Arché*, não há diferença entre a potência e o ato no Princípio: o desejo nele é atualidade plena, ser e agir nEle são idênticos. O Uno não está sujeito a nenhum senhor que lhe seja exterior, age por necessidade, uma necessidade de “ser o que precisa ser” sem que haja algum “precisar ser” nEle. O Princípio é a essência e é o Ser, assim como é o Não-originado. Se o princípio é o Não-originado ,pergunta-se, então ele é pura necessidade, já que ele é somente o que é, isto é, ser e essência?

O Uno não veio ao ser e, portanto, nos seria impossível determiná-lo nem mesmo como necessário, pois o que quer que seja necessário está submetido ao devir, de modo que o Uno mesmo não pode jamais ser concebido com sujeito ao que quer que seja. A linguagem não dá conta de conceituar o Princípio, porquanto o Uno está no próprio limite da linguagem.¹⁵⁷

A escolástica utilizava o conceito de causa de si desde que seu emprego expressasse negativamente a *aseidade* divina, a de um ser que não emana de nenhum outro, como dizia Suárez. Para os teólogos, a ideia de Deus como causa de si seria algo inconcebível, pois

¹⁵⁴ Chaui, 1999, p: 762

¹⁵⁵ Idem, p: 762-763

¹⁵⁶ Ibidem, p: 764

¹⁵⁷ Ibidem, p: 763-766

colocava Deus como uma coisa entre as coisas, quer dizer, se Deus tem causa, logo ele é imperfeito, de forma que o único caminho para o entendimento da *aseidade* de Deus seria a via negativa. A *aseidade* de Deus em sentido negativo implica, nesse caso, para Suarez justamente a sua máxima perfeição já que *esse a se est maxima perfectio*.¹⁵⁸ Nesse caso, causa de si para a Escola diz a diferença ontológica máxima entre Deus e as criaturas. Mostra Chauí:

Por isso causa sui significa que um ser simples, perfeito e positivo não recebe de nenhum outro a existência porque a contém em sua própria essência. Deus é causa de si no sentido da não-indigência, do não carecer de um outro para receber o ser e por isso, rigorosamente, é o que não tem causa.¹⁵⁹

Descartes se deparará com o problema da causa de si ao apresentar uma das suas provas da existência de Deus, na terceira meditação, quando é levantado o problema da *aseidade* divina, isto é, Deus como aquele que é por si (*a se*) é como sem causa, dado que o cogito não pode ser causa de si mesmo, mas deve ser criado por algo que lhe seja anterior, enquanto causa eficiente, mas que tal causa seja sem causa, como causa de si, enquanto potência imensa e absoluta. Assim, o princípio de razão suficiente cartesiano – de que para tudo deve dar-se uma causa para que exista tal como para que não exista¹⁶⁰ – exige que se explique a causa de Deus no próprio Deus, partindo do princípio negativo de que nada vem do nada, incluindo o próprio Deus, e, portanto, deve-se dar uma causa, inclusive, para que Deus exista.

pode-se perguntar se essa causa tem sua origem e sua existência de si mesma ou de alguma outra coisa. Pois se ela a tem de si própria, segue-se, pelas razões que anteriormente aleguei que deve ser, ela mesma, Deus; porquanto, tendo a virtude de ser e de existir por si, ela deve também, sem dúvida, ter o poder de possuir atualmente todas as perfeições cujas ideias concebe, isto é, todas aquelas que eu concebo como existentes em Deus.¹⁶¹

O argumento cartesiano nessa prova a posteriori afirma, como se vê e tal como também afirmava Caterus nas objeções, a via da causalidade da causa eficiente de Tomás de Aquino: se tenho a minha existência por outro este outro tem a existência a partir de si. O problema aparece quando Caterus, nas objeções e respostas, questiona o sentido da positividade do *a se*. Podemos compreender *a se* tanto como aquele que é por si mesmo, como por uma causa, ou seja, aquele que dá o ser a si mesmo, ou no sentido negativo de ter o ser

¹⁵⁸ González, 2000, p: 20

¹⁵⁹ Chauí, 1999, p: 767

¹⁶⁰ *Nulla res existit de qua non possit quaeri quoniam sit causa cur existat*. DESCARTES. Segundas Objeções e Respostas diz: “nenhuma coisa existe da qual não podemos perguntar porque causa existe” (AT, 164, 27-28).

¹⁶¹ Descartes, 1988, p: 43

por si mesmo e não por um outro, quer dizer, não por uma causa. Caterus ainda, ao objetar a Descartes, afirma que na segunda opção, a de *a se* positivamente, não se assegura que tal ser seja necessariamente infinito, porquanto sua limitação não precisaria vir de fora, mas, pela sua própria forma e essência, poderia haver nele alguma limitação. O *a se* como infinito teria de ser compreendido positivamente, porque somente assim tal ser daria a si mesmo como causa tudo quanto queira, ou seja, deve-se superar a concepção negativa do infinito como não limitado.¹⁶² Descartes havia mostrado que é através das perfeições de Deus que compreendemos as nossas imperfeições e, nesse sentido, o infinito, que é Deus, antecede a nossa compreensão de nós mesmos, assim como tal infinitude é positividade e não apenas produto da negação que constitui a nossa finitude. O resultado é que toda e qualquer compreensão da infinitude divina deve ser dada positivamente.¹⁶³

Com efeito, diz Descartes, inteligimos a essência de Deus (causa de si), mas não compreendemos como isso ocorre em nossa mente (pois Deus é incausado e infinito). Mediante esta distância entre o nosso inteligir e o nosso compreender, devemos nos colocar na posição humilde de quem reconhece que Deus supera as nossas capacidades de compreensão e que, portanto, a ideia de causa de si é assaz equivocada para nos dar uma ideia real de Deus como infinito. Por isso, é apenas por uma via analógica e equivocada que podemos demonstrar que Deus é causa de si tal como é causa eficiente de tudo o que ele cria.

Se não se demonstra que Deus é causa de si, a proposta de Descartes da necessidade de se seguir o princípio de razão suficiente cairia por terra, o que fez com que os seus interlocutores exigissem maiores explicações a respeito dessa maneira de conceber o ser Deus. Diz Descartes, se Deus existe devemos compreender sua existência não apenas como uma causa eficiente – que ele o é para as coisas criadas – mas como causa e efeito de si mesmo, pelo fato de ser como que causa eficiente de si. Essa causa eficiente de Deus para consigo não significa sua precedência temporal a si mesmo – o que seria absurdo -, mas lhe é contemporânea ao ato mesmo de efetuar-se tal como é também aquilo que sustenta o seu ser pela sua potência. Portanto, a conservação de Deus, enquanto ser existente, se dá pelo fato de que devido a sua imensa potência é impossível que ele não seja e não se dê o ser a si mesmo atualmente e sempre por intermédio de sua infinita potência. Nos mostra González:

A autocausalidade divina para Descartes procede, pois, não somente de que Deus não é efetuado por outra causa, senão que seu ser, sua persistência no ser, sua continuação na existência, depende da sua infinita potência, que se

¹⁶² Chauí, 1999, p: 768

¹⁶³ Biasoli, 2011, p: 110-111

constitui como sua causa própria, já que para Descartes causar consiste em produzir o ser e conservá-lo.¹⁶⁴

Nesse caso, como mostramos acima, teríamos apenas uma analogia entre a relação de causa e efeito que Deus efetua nas criaturas, quando Descartes diz que Deus é causa eficiente de si. Do mesmo modo que Ele é causa dos seres finitos Ele é causa de si, porém num sentido bastante diverso do que se concebe no plano dos seres criados. Assim, o entendimento de Deus como causa de si é justo, desde que compreendamos isso considerando os limites do nosso entendimento a Sua natureza.

Quando se procura a causa por que Deus é ou por que não cessa de ser, consideramos a “imensa e incompreensível potência” contida em Sua ideia e reconhecemos “tão plena e abundante” que é ela a causa de Sua existência e de Sua autoconservação. Donde a conclusão: é preciso “dizer que Deus é por si (*a se*) não negativamente e sim ,ao contrário,mui positivamente”.¹⁶⁵

Arnaud também objeta a Descartes que a causa deve sempre ser distinta do efeito, de maneira que não se pode propor uma indistinção interna entre causa e efeito. Como Deus não requer causa para existir deve-se entender que Ele mesmo só pode ser compreendido em sentido negativo ou então correríamos o risco de compreendê-lo como se fosse um ente comum. Diz González:

Uma *causa sui* em sentido positivo é uma noção absurda, em si mesma contraditória, pois a pura atividade divina exclui que possa dar-se um processo causal *ab intra*. Se Deus é puro ato, não possui a possibilidade de chegar a ser ato.
166

Descartes, em resposta a Arnaud, diz que, pelo contrário, Deus por ser onipotente deve ter o significado de causa de si de maneira positiva sob pena de perdermos o sentido da sua real onipotência que é tão grande que o faz ser por si mesmo de modo necessário. O sentido positivo do *a se* não diminui o ser de Deus nem o faz equivaler a qualquer entidade do mundo transitório, antes o afirma enquanto potência absoluta de auto-geração que reafirma a necessidade da sua existência. Como diz o próprio Descartes

pode haver uma coisa na qual haja uma potência tão grande e tão inesgotável que ela jamais tenha precisado de auxílio para existir, e que não tenha ainda necessidade disso agora para ser conservada, e que assim seja de algum modo a causa de si mesma; e concebo que Deus é tal coisa.¹⁶⁷

¹⁶⁴ Gonzalez,2000, p: 22

¹⁶⁵ Chaui,1999, p: 769

¹⁶⁶ Gonzalez,2000, p: 22

¹⁶⁷ Descartes apud Oliva,2015,p:258

Como potência infinita, Deus é *causa sive ratio* de seu *ens a se*. Essa *ratio* não é posta como causa eficiente, mas como causa formal, ou seja, a sua essência não se distingue da sua existência, de maneira que O incriado está autogerando-se continuamente. Sendo assim, podemos colocá-lo como uma quase-causa eficiente em que produz um nexos causal em que não há efeito já que nada é efetuado nEle mesmo, pois é perfeição absoluta e produz-se como potência ativa.¹⁶⁸

Deus para Descartes necessariamente existe devido à superabundância de sua essência, de modo que a Sua essência põe-se a si mesma como existência *tamquam a causa*. A onipotência de Deus é exercida justamente entre a sua essência e a sua existência. Jamais se conceberia na filosofia anterior a Descartes um conceito de Deus que fosse causa de si mesmo enquanto potência de autogerar-se. São Tomás de Aquino, por exemplo, dizia que Deus é uma causa incausada, o que no pensamento moderno, onde toda e qualquer explicação ontológica deve buscar as causas que geraram o que se investiga, não teria mais cabimento. Baseado na ideia de que um princípio é absoluto ou não é um princípio, Deus mesmo é objeto da causalidade, ainda que não a causalidade no sentido comum que se atribui as coisas no mundo. Se a causalidade se aplica aos objetos da natureza, deve igualmente aplicar-se a Deus, sobretudo ao revelar a sua potência infinita autogeradora. O argumento é simples “Se Deus não tem causa não se pode dizer que tudo tenha uma causa e, em consequência, não há princípio de causalidade”.¹⁶⁹ E ai conclui-se tal como o diz Gouhier, o Deus cartesiano é a natureza mesma da causa.¹⁷⁰

O problema que se coloca é que a autocausalidade do Deus cartesiano se refere apenas a relação entre a sua essência e a sua existência. Essa autoprodução é tão somente a realização da sua existência por intermédio de sua própria potência. Mas qual seria o papel do Deus cartesiano com relação às substâncias criadas? Nesse caso, as coisas produzidas por Ele são efetivamente efeitos de sua atividade criadora, de maneira que são coisas independentes, do ponto de vista de sua substancialidade, do Seu ser.

Deus é causa e sustentador de tudo o que existe, mas Ele permanece à parte das existências singulares, sendo a potência criadora que mantém tudo o que existe. Ainda que Ele seja causa de si, nos termos da explicação da sua própria existência enquanto potência, isso não o faz deixar de ser a causa eficiente transcendente dos efeitos reais que ele cria. Por isso que no cartesianismo a transcendência de Deus permanece garantida e intocada,

¹⁶⁸ Gonzalez,2000,p:23

¹⁶⁹ Gonzalez,2000, p: 24

¹⁷⁰ cf: Chaui,1999, p: 770

porquanto este é infinito em sua potência – e isso nós inteligimos, mas não compreendemos, senão analógica e equivocadamente – do mesmo modo que Deus é causa eficiente de tudo o que existe, isto é, criador de toda causalidade imanente à natureza.

3.1.2 *Causa sui e causalidade*

Em continuidade as teses propostas por Descartes acerca da *aseidade* divina, a questão relativa ao sistema de causalidade que constitui a realidade é, portanto, o primeiro ponto do desdobramento do sistema ontológico de Espinosa. Porém, diferentemente de Descartes, que coloca a autocausalidade divina no próprio Deus como causa formal assemelhada a uma causa eficiente de si, Espinosa estabelece que Deus é a própria realização da causalidade imanente a natureza. Assim, ele nos propõe entre os axiomas da primeira parte da *Ética* que “De uma causa dada segue-se necessariamente um efeito; se não existe qualquer causa determinada, é impossível seguir-se um efeito”¹⁷¹ e, da mesma forma, afirma “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa, e implica-o”¹⁷². O resultado da aceitação plena do princípio de razão suficiente é a de que todo efeito implica a sua causa, quer dizer, toda relação entre causa e efeito é sempre uma relação comum, em que o efeito não pode ser concebido sem a causa e a sua existência envolve a causa que o produziu¹⁷³. Consequentemente, a causa que produz um efeito é igualmente a *ratio* desse efeito, de forma que somente entende-se perfeitamente o efeito à medida que conhecemos a causa que o produziu, estando ambos – causa-efeito – inseparáveis em sua inteligibilidade. Daí a forte crítica promovida por Espinosa a Bacon e Descartes por terem se desviado do problema da causa primeira e origem de todas as coisas, do mesmo modo que não identificaram quais as causas do erro, ficando restritos a compreender os efeitos e deles partir em direção as causas, assim como não compreenderam devidamente a natureza do pensamento e da produção das ideias.¹⁷⁴

Com efeito, se há efeitos evidentemente que há causas, mas se tudo são apenas efeitos que engendram novas causas, todas finitas e determinadas, jamais teríamos qualquer conhecimento da natureza, porquanto nunca cessaríamos de nos deparar com causas de

171 E1ax3

172 E1ax4

173 E1p3

¹⁷⁴ cf. Ep. 2

causas.¹⁷⁵No mesmo sentido, se tudo são causas não poderíamos jamais conceber um ser infinito e absoluto, o qual contivesse todas as perfeições, porquanto teríamos unicamente substâncias individuais sem nenhuma conexão necessária entre elas. Por isso que faz-se necessário que conheçamos uma Natureza tal que seja a causa de tudo o que existe e que, ao mesmo tempo, seja completamente independente em sua atividade causal, enquanto substância, das modificações que conhecemos aleatoriamente como corpos e ideias individuais.¹⁷⁶

Da mesma forma que para Descartes o princípio de causalidade e razão suficiente é a regra que determina toda a exposição e demonstração, em Espinosa temos novamente uma radicalização do conhecimento pelas causas aplicado a todos os âmbitos possíveis da filosofia, sendo o método geométrico o exemplo mor da adoção dessa concepção. A diferença entre os dois sistemas de pensamento se estabelece no fato de que Descartes explica o sistema de causalidade do mundo material apenas pelas suas próprias leis, enquanto Espinosa insere o próprio Deus como causador de todo desdobramento causal existente, isto é, Deus não é causa eficiente transitiva, mas causa eficiente imanente de todas as relações que se dão no mundo. Eis a razão do conceito de causa de si ser dada como primeira premissa de toda a argumentação da *Ética*, pois é a partir desse conceito que garantiremos a unidade de toda causalidade que ocorre no interior da Natureza.

Nesse sentido, causa de si (*causa sui*) para Espinosa é “aquilo cuja essência implica a existência; ou, em outras palavras, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”.¹⁷⁷A definição de Causa de si antecipa a definição de Deus, porque dá o sentido de Deus como causa eficiente junto com o conceito de substância, que demonstra Deus como independente do que quer que seja para ser e ser concebido. Por isso, Deus é causa de si mesmo e a sua essência não pode não ser concebida senão como existência necessária, decorrente do seu próprio ser ao ser concebido pelo intelecto. Tal ideia fundamental compreende o ser de Deus como agente produtivo cujo qual a sua essência é o próprio existir, isto é, aquele que dado seu conceito não nos é possível não concebê-lo senão como existente. Deus como causa de si implica diretamente sua liberdade, isto é, nada o determina do exterior para que ele produza as coisas existentes e para que ele seja tal como é.¹⁷⁸A liberdade de Deus igualmente exige que ele aja unicamente pela necessidade interna a sua essência, de modo que sua ação é sempre inteligível, pois regrada pela sua própria natureza desde que plenamente

¹⁷⁵ cf: E1p11dem3

¹⁷⁶ E1p11

¹⁷⁷ E1d1

¹⁷⁸ E1d7

conhecida. Deus só faz aquilo que o seu próprio decreto determina e o seu decreto é a sua própria natureza, isto é, é o mesmo que a determinação do seu ser e essência.

Portanto, sendo Deus causa de si, Ele mesmo se desdobra como potência causal ativa que age com a necessidade própria de seu próprio ser em uma infinidade de modificações finitas produzidas como expressões de sua essência. De fato, infinitas coisas resultam dessa mesma ação de Deus, todas imanentes a Deus, porquanto nada pode ser dado fora dEle mesmo.¹⁷⁹Diz Espinosa:

da soberana potência de Deus, ou, em outras palavras, de sua natureza infinita, dimana uma infinidade de coisas em uma infinidade de modos, isto é, tudo decorreu ou se segue necessariamente dela, sempre com a mesma necessidade; da mesma maneira que da natureza do triangulo resulta de toda a eternidade e para toda a eternidade que os seus três ângulos sejam iguais a dois retos.¹⁸⁰

Efetivamente, se compreendemos Deus como causa de si, isso nos indica que tudo o mais existe em outro – que é o próprio Deus se desdobrando em suas modificações finitas - e somente pode ser concebido por outro, quer dizer, não pode ser concebido realmente como uma substância.¹⁸¹ Nesse sentido, nem o ser humano, nem qualquer outro ser existente, pode ser considerado como causa de si, senão como um agente causal, parte do infinito sistema de causalidade que é a Natureza. Da mesma maneira, nenhum ser que depende de outro para existir pode ser concebido como necessariamente existente por uma necessidade proveniente de si mesmo para existir¹⁸², porquanto nenhum ser senão Deus possui como propriedade fundamental uma natureza que não pode ser concebida senão como existente.¹⁸³ Nesse caso, só Deus verdadeiramente é livre, porquanto é causa livre de sua própria atividade. Aqui livre se coloca no sentido rigoroso em que Deus não é constrangido por nada para agir, senão pela sua própria essência que é a sua própria natureza ativa.

As existências e as essências de tudo o que existe, ou não existem atualmente, mas idealmente – enquanto essências –, isto é, todas as modificações de Deus resultam dele mesmo ao se exprimirem pelos seus atributos eternos que são suas expressões na ordem dos pensamentos e dos corpos¹⁸⁴.De Deus, como causa de si, podemos conceber três níveis de desdobramento da sua ação necessária, de Deus como causa próxima até Deus como causa

¹⁷⁹ E1p16 e p18

¹⁸⁰ E1p16esc

¹⁸¹ E1d2 e 5

¹⁸² “Porque a existência de uma coisa se segue necessariamente ou de sua essência e de sua definição, ou de uma causa eficiente dada” (E1p33).

¹⁸³ E1d1

¹⁸⁴ E1p19 e 21.Detalharemos mais sobre os atributos neste mesmo capítulo.

remota.¹⁸⁵ A causalidade de Deus se apresenta como modificação infinita imediata, isto é, seus atributos e expressões essenciais eternos – desde que Deus é substância, como também veremos – na unidade que os relacionam entre si sem que nenhum seja causado pelo outro.¹⁸⁶ A seguir, Deus se expressa como modificação infinita mediata, que são as relações comuns que decorrem dos atributos e que funcionam de acordo com o movimento e repouso, do ponto de vista físico da extensão, e de acordo com as regras lógicas do pensamento, no âmbito das ideias.¹⁸⁷ Por fim, Deus se manifesta no plano finito como corpos e mentes individuais que são causas de causas entre si, a partir das leis que regem os atributos de Deus enquanto modificação infinita mediata.¹⁸⁸ Tal distinção entre Deus e suas modificações, entretanto, não implica uma degradação da perfeição de Deus a medida em que sai das modificações infinitas em direção aos modos finitos, porquanto o conceito de causa de si não permite, em nenhuma hipótese, que os modos produzidos por Deus, ainda que finitos, não sejam eles mesmos produtos da ação autocausante de Deus, sendo Ele mesmo se expressando nesses modos. É o que afirma Deleuze a respeito da causa de si como causa imanente¹⁸⁹:

Uma causa é imanente, pelo contrário, quando o próprio efeito é “imanado” na causa, ao invés de emanar dela. O que define a causa imanente é que o efeito está nela, como poderia estar em outra coisa, sem dúvida como em outra coisa, mas está e permanece nela. O efeito permanece na causa, assim como a causa permanece nela mesma. Desse ponto de vista, a distinção de essência entre a causa e o efeito não poderá nunca ser interpretada como uma degradação.¹⁹⁰

Com efeito, Deus é causa necessária de todas as modificações, incluindo aquelas que se expressam na finitude. O sistema de causalidade do mundo nunca se encerra, as relações entre os corpos e as ideias são permanentes, de modo que aquilo que se desenvolve a partir dessas relações resulta num sistema necessário, por intermédio da sua causa. Decerto que esta necessidade não equivale à mesma necessidade implicada em nosso intelecto ao concebermos Deus como causa de si: só Deus é absolutamente necessário. Se só Deus é causa de sua essência e existência, todas as coisas que existem no plano finito são necessárias em suas

¹⁸⁵ Tal desdobramento não indica uma emanção como se houvesse uma gradação diferencial entre Deus e aquilo que Ele produz, mas uma imanação, como diz Deleuze. “A emanção serve, portanto de princípio para um universo hierarquizado; a diferença dos seres é, em geral, concebida aí como diferença hierárquica; é como se cada termo fosse a imagem do termo superior que o precede, e se definisse pelo grau de distanciamento que o separa da causa primeira ou do primeiro princípio” (Deleuze, 1968, p:158).

¹⁸⁶ E1p21

¹⁸⁷ E1p22 e 23

¹⁸⁸ E1p28

¹⁸⁹ cf TIE§92 e EIax4

¹⁹⁰ Deleuze, 1968, p: 118

relações de acordo com a ordem da natureza, mas poderiam não existir.¹⁹¹ Só Deus existe necessariamente, dado que só Ele é substância.¹⁹² Nesse caso, a causa e a existência reunidas na definição de causa de si, exige que concebamos tudo o que existe como necessariamente advindo dessa causa que produz tudo o que existe. Sendo Deus causa de si, é Ele a própria potência de produtividade da Natureza em seu funcionamento imanente. Daí que os seres finitos são definidos por Espinosa como aqueles que são limitados, gerados e concebidos sempre por intermédio de outro do seu próprio gênero e jamais poderão ser concebidos como substâncias, porquanto dependem de Deus para vir a existência e para continuarem a existir.¹⁹³

De fato, os seres finitos resultam da própria Natureza de Deus tanto para virem à existência quanto para permanecerem existindo, isto é, Deus é *causa essendi* e *causa fiendi* de tudo o que existe.¹⁹⁴ Por isso diz Espinosa: “As coisas particulares nada mais são do que afecções dos atributos de Deus, ou melhor, modos pelos quais os atributos de Deus são expressos de maneira certa e determinada”.¹⁹⁵ Por isso que tudo o que existe em outro não é mais do que uma modificação de Deus, determinada a ser e agir de acordo com a própria atividade espontânea de Deus que é o seu próprio decreto. “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”.¹⁹⁶ Em outras palavras, tudo o que existe tem a sua razão na infinita cadeia causal da causalidade horizontal que tem por fundamento a causalidade vertical a partir de Deus na medida em que todos os seres singulares foram determinados por Deus a agir da forma pela qual agem.¹⁹⁷

A compreensão de que o mundo funciona de maneira aleatória é, portanto, apenas produto da nossa ignorância e dos limites do conhecimento de primeiro gênero. Deus não é um agente indiferente que age de forma inesperada e incompreensível tornando impossível qualquer compreensão da natureza. Pelo contrário, Deus possui uma essência e essa essência se expressa na própria natureza a qual o manifesta em suas leis e relações comuns entre os corpos e ideias. Toda e qualquer concepção de um Deus que age caprichosamente é “um empecilho a ciência”¹⁹⁸ e manifesta muito mais a insatisfação do homem com a Natureza e sua forma de ação do que propriamente um verdadeiro conhecimento da Natureza em sua lógica interna. Se conhecer é determinar as causas e as razões, devemos partir do princípio de que a

¹⁹¹ E1p24 e p25

¹⁹² E1p24,p26 e p27

¹⁹³ E1d2 e d5

¹⁹⁴ cf.E1p24cor

¹⁹⁵ E1p25cor

¹⁹⁶ E1p15

¹⁹⁷ cf.Moreau,1971,p:68

¹⁹⁸ E1p33esc2

atividade da Natureza é plenamente racional, não porque impomos nossa razão a Ela num processo de racionalização, mas porque tanto Ela quanto nós somos parte de uma mesma totalidade e unidade comum que é perfeitamente racional. Essa racionalidade da natureza resulta da inseparabilidade entre Deus e a sua forma de agir, que é a própria ordem da natureza. Diz Espinosa:

Se Deus tivesse decretado sobre a Natureza e sua ordem outra coisa que não aquela que decretou, isto é, se tivesse, a respeito da Natureza, querido e concebido outra coisa, teria tido necessariamente um entendimento diverso do atual e uma vontade diversa da que tem atualmente.¹⁹⁹

Objetivamente as ciências demandam que conheçamos a Natureza de forma certa e determinada e Espinosa percebe que o único obstáculo para que as ciências do seu tempo, e mesmo a própria vida humana fundada numa sabedoria certa, se desenvolvessem, não era mais do que a ideia de que Deus é sumamente perfeito e infinito, mas, ao mesmo tempo, age caprichosa e aleatoriamente, tal como os seres humanos. Isso não significa que teremos um conhecimento completo da Natureza só pelo fato de que entendemos que Deus age de acordo com a sua essência. Pelo contrário, a potência de Deus se estende infinitamente, já que Ele mesmo é *essentia actuosa*, de modo que a Natureza não é um simples objeto de entendimento dado ao nosso intelecto de uma vez, mas um processo indefinido de compreensão.²⁰⁰

Do mesmo modo, não devemos pensar que o Deus espinosano é menos compreensível que o Deus cartesiano. A incompreensibilidade do Deus cartesiano – e mesmo das religiões - se deve tanto a sua infinitude quanto a sua indiferença ao agir da forma que a sua vontade o quer. O Deus espinosano, embora aja com perfeita necessidade, ainda assim, não nos indica que sua potência seja completamente compreensível somente porque desenvolvemos as ciências ou os conhecimentos específicos que alcançamos em acordo com a racionalidade própria da Natureza. A infinitude da ação de Deus, bem como os efeitos infinitos que dEle são produzidos, nos excedem em conhecimento, ainda que essencialmente tenhamos a mente de Deus por sermos parte do Seu intelecto infinito. Deus permanece infinito em sua atividade embora aja sempre de uma forma determinada, de acordo com a sua Natureza.

Tudo o que decorre da natureza de Deus é necessário e plenamente compreensível pela sua inteligibilidade no interior do funcionamento dos seus atributos.²⁰¹ Tal inteligibilidade

¹⁹⁹ E1p33s2

²⁰⁰ E2p23esc

²⁰¹ E1p16 e p17

se deve ao fato de que o próprio Deus é um ser pensante e um ser extenso, posto que é causa das ideias e dos corpos, que são as suas modificações e determinações no interior dos atributos.²⁰² Se Deus fosse um agente transitivo, jamais poderíamos dizer que haveria alguma inteligibilidade na realidade, porquanto a ação de Deus nos seria desconhecida em si mesma e não haveria nenhuma *essentia actuosa* que nos fosse disposta ao intelecto. Sendo Deus um agente imanente, podemos compreender perfeitamente que a realidade é plenamente inteligível e que a *causa sive ratio*,²⁰³ objeto da ciência, pode ser afirmada como princípio mesmo de toda a realidade e conhecimento possível. Deus é, portanto, causa de si da mesma forma que é causa de tudo o que existe, ou seja, a mesma inteligibilidade dada pela implicação entre essência e existência de Deus é aquela que também é causa da essência e da existência de tudo o que existe.²⁰⁴

Causa de si, por fim, implica que somente por intermédio de sua própria Natureza é que O podemos compreender; não há nada de exterior a Deus que o possa defini-lo e Ele mesmo não possui nenhuma relação com qualquer exterioridade que o constranja ou o faça agir de outra forma que não a forma pela qual Ele age atualmente e sempre agiu eternamente.²⁰⁵ Por isso que não podemos afirmar que Deus tenha propriamente vontade se não modificarmos completamente o sentido desse termo. Se a vontade indica uma ação sem causa, veremos que nada na Natureza se comporta de acordo com essa definição. A vontade de Deus é a mesma coisa que o seu intelecto e este não é posterior a sua atividade, como se Deus agisse em vista de algum fim ou de acordo com algo que lhe seja exterior. A ação de Deus é anterior e permanente – pela preservação – a tudo o que existe, de modo que não podemos identificar na Natureza nenhuma finalidade, nada que indique o “para quê” algo foi produzido.²⁰⁶ Sobre isso diz Espinosa:

Reconheço que essa opinião, que submete tudo a uma vontade divina indiferente e estabelece que tudo depende do seu bel prazer, desvia-se menos da verdade do que a outra opinião, que consistem em admitir que Deus age em tudo sob o aspecto do bem. Porque aqueles que a sustentam ,parecem pôr fora de Deus alguma coisa que não depende de Deus, e à qual Deus se refere, como a um modelo, nas suas operações, ou à qual tende como a um fim determinado. Isso é o mesmo que submeter Deus ao destino, e nada mais absurdo pode ser admitido a respeito de Deus, que mostramos ser a causa

²⁰² E1p15,E1d5 E1p25cor

²⁰³ É bastante comum traduzir-se *sive* por ‘ou’ no sentido de uma oposição ou disjunção. Decerto que tal forma de tradução não está errada, mas preferimos entender *sive* como ‘quer dizer’, no sentido de que ambos os termos tem o mesmo referente. Cf Meschonnic,2015

²⁰⁴ E1p25esc

²⁰⁵ E1p15,p14 e p6

²⁰⁶ E1p33 e 34

primeira e única causa livre, tanto da essência de todas as coisas como da sua existência. Não há, pois, razão para perder tempo em refutar esse absurdo.²⁰⁷

Destarte, na dialética interna da ontologia espinosana em que causa e unicidade de Deus se aliam a sua infinitude e perfeição, a noção de causalidade possui o papel central na compreensão da realidade como uma efetuação necessária dada a partir de Deus e, depois, por assumir que não existe nenhuma finalidade na Natureza entendida a essência de Deus. Tais considerações terão um impacto direto no agenciamento ético do sujeito que deseja viver uma vida feliz, isto é, ao tentar compreender porque é inteligente tornar-se bom.

3.1.3 Deus como *substância e atributos*: a unidade da atividade de Deus

Se a Ética iniciasse já na primeira definição pela ideia de Deus, tal como Espinosa a coloca somente na definição sete, somente teríamos Sua ideia como de um ser “sumamente perfeito” e não como causa eficiente, tal qual a ideia de Deus nos exige.²⁰⁸ A ideia de Deus, portanto, possui em si a necessidade da definição de causa de si como causa eficiente, isto é, Deus como causa eficiente tanto interna quanto externa, de modo que a causa eficiente interna determina a necessidade de sua concepção (ou ideia) – Deus não pode não existir já que a sua essência nos é dada pelo intelecto como objeto perfeito desejável – e a necessidade própria que decorre de sua existência, ou seja, como causa externa, não transitiva, mas imanente (pela indistinção entre a sua essência e a sua existência, ao se implicarem mutuamente) da qual decorre toda a existência. A partir da necessidade de sua própria existência, Deus produz tudo o que existe a partir da sua própria potência produtiva. Se as essências são dadas ao intelecto e a existência aos corpos, Deus como causa de si é a causa de ambas as formas pelas quais concebemos a realidade: tanto no plano do pensamento (*concipi*) como no plano das relações entre os corpos na extensão (*existens*). De certo modo, toda a ontologia espinosana está descrita nessa primeira definição, qual seja, *causa sui*.

Ainda se o propósito do método geométrico sintético é partir dos mais simples aos mais complexos, de modo que “de certas propriedades de uma coisa (qualquer que seja a ideia dada), umas coisas se podem deduzir mais facilmente e outras mais dificilmente (embora todas elas pertençam à natureza da mesma)”²⁰⁹, a ideia adequada da causa de si e de

²⁰⁷ E1p33s2

²⁰⁸ cf. Ep. 60

²⁰⁹ Ep. 50, p: 343

substância são aquelas a partir das quais podemos deduzir a existência de suas propriedades como modificações reais da sua existência.

Portanto, Deus como causa de si é também, para Espinosa, substância única, em sua acepção inequívoca e estrita²¹⁰. Diz ele: “Por substância entendo o que existe em si e por si é concebido, isto é, aquilo cujo o conceito não carece do conceito de outra coisa do qual deva ser formado”.²¹¹ A tradição não havia sido unanime a respeito da conceituação do que seria efetivamente a denominada substância, ora se referindo a substância como substrato e fundamento, ora se referindo àquilo que é individual e independente do que quer que seja para ser e existir. Não havia, portanto um sentido unívoco e não analógico do conceito de substância, da mesma forma que a ideia de substância poderia ser tanto aplicada a Deus, aos atributos de Deus – como em Descartes – assim também que a Sócrates enquanto sujeito de predicções – como se vê nas categorias de Aristóteles. Nesse caso, o conceito de substância surge na tradição a partir da tentativa de compreender o problema da mudança e da permanência, ou seja, envolve a questão de compreender o que permanece no devir. Tal problemática é representada principalmente pelo clássico debate Heráclito e Parmênides.

Da mesma forma, Espinosa se depara com a questão do transitório e do permanente desde o início de suas investigações, no Tratado da Emenda do intelecto quando diz:

Havendo-me a experiência ensinado que tudo quanto na vida corrente sucede é com frequência vão e fútil, e tendo eu observado que nada do que directa ou indirectamente me provocava temor era em si mesmo bom ou mau, a não ser enquanto afectava o espirito, decidi por fim inquirir se haveria algo que constituísse o verdadeiro bem, susceptível de se comunicar ,e pelo qual exclusivamente, rejeitado tudo o mais, o animo fosse afectado; mais ainda se haveria algo que, uma vez encontrado e adquirido, proporcionasse a fruição eterna da suprema e continua alegria.²¹²

Toda luta humana relaciona-se como a tristeza advinda do transitório e a conseqüente exigência racional por algo que seja permanente como fundamento dos afetos. Da mesma forma que a substância é o substrato de toda modificação a qual é identificada perfeitamente para Descartes com Deus, em Espinosa a substância é aquilo que não necessita de nada para

²¹⁰ Um ponto relevante a ser ressaltado é que as definições de causa de si, de substância, de atributos e modos, como sempre foram bastante problemáticas na história da filosofia, chegam em Espinosa e são utilizadas por ele sempre num sentido não equivoco, sempre buscando retirar dos termos suas aplicações num sentido analógico entre, por exemplo, Deus , o pensamento e a extensão, que são para Descartes todas substâncias ou mesmo o sentido de substância atribuído aos individuais que recebem predicados/atributos e Deus, como se vê na Metafísica e as Categorias de Aristóteles. Tudo isso passa pela exigência de uma teoria da definição rigorosa que fundamenta a Ética e é esboçada no Tratado da emenda.

²¹¹ E1d3

²¹² TIE§1

existir e ser concebido, isto é, é o objeto digno de ser contemplado em sua perfeição e eternidade.

Aristóteles desenvolveu nas categorias a teoria da substância por ele chamada primária que corresponde aos seres individuais que contrastavam com os seus predicados que lhes são atribuídos, quer dizer, com aquilo que ele denominava de substâncias secundárias. As substâncias primárias são aquelas que não são predicados ou afirmados de nada, são o sujeito das propriedades que lhes é atribuída, isto é, aquilo que na mudança ou nos acidentes permanece como sujeito. Assim, numa proposição como “Sócrates é branco”, Sócrates é a substância e branco seria o predicado, de maneira que Sócrates não é predicado de nada e é, também, o suporte de todas as predicções que lhes são possíveis, tais como branco, gordo, magro, etc.²¹³ A noção de substância primária determina que os objetos de predicção não são predicados de coisa alguma (a substância nem é dito de um sujeito nem em um sujeito, como diz o próprio Aristóteles). As substâncias são, também, sujeitos que recebem predicados contrários ao longo do tempo (Sócrates pode estar com calor agora e mais tarde com frio), de forma que não existindo uma substância primária que permaneça, seria impossível que houvesse qualquer categoria ou atributo a se referir à substância.

Também na *Metafísica* (Livro Z), Aristóteles classifica a substância como essência necessária, aquilo que o ser era e continua sendo no presente. A substância é, na *Metafísica*, aquilo que permanece e existe necessariamente, quer dizer, “o ser primeiro (...) não um ser particular, mas o ser por excelência”, sendo primeira aqui pela noção, pelo tempo e pelo conhecimento.²¹⁴ Só a substância pode ser separada das suas categorias para ser concebida por si mesma. Por isso é primeira, por anteceder suas predicções e seus acidentes. Depois, toda e qualquer categoria pressupõe a existência da substância como seu substrato pelo qual os atributos lhes são aplicados. Também, a substância é a própria essência no aspecto do conhecimento, ou seja, o conhecimento não das qualidades ou das atribuições, mas a definição mesma do ser que se refere, se deve ao caráter permanente da substância. A substância aristotélica é o fundamento das determinações ontológicas e constitui a estrutura necessária da realidade em suas relações causais. A inteligibilidade da realidade para Aristóteles depende intimamente da estrutura permanente da substância como essência necessária das coisas.²¹⁵

²¹³ Esse modelo implica consequências inclusive na teoria da definição clássica a qual Espinosa nega, qual seja, a definição por gênero e diferença específica.

²¹⁴ Aristóteles, 2002, p: 289

²¹⁵ Abbagnano, 2007, p: 925-926

Descartes, igualmente, afirmava que existiam três substâncias que mereciam de fato tal definição: o pensamento, a extensão e Deus²¹⁶. Entretanto, em seu sistema tais substâncias eram bastante distintas entre si, de forma, inclusive, irreconciliável numa unidade que desse o significado do termo de forma inequívoca. O ser humano, por exemplo, seria também uma substância composta de mente e corpo, em razão de suas naturezas diversas, da ordem da *res cogitans* e da ordem da *res extensa* serem inconciliáveis e inexplicáveis por intermédio dos conhecimentos dispostos pela ciência. Assim, Deus pode até ser pensamento – pois este é indivisível – mas não pode ser extensão em razão das naturezas substanciais diversas do pensamento e da extensão. Descartes define substância como aquilo que concebemos “de tal maneira que só tem necessidade de si própria para existir” e completa dizendo “só Deus é assim e não há nenhuma coisa criada que por um só momento possa existir sem ser apoiada e conservada pelo seu poder”²¹⁷ A questão que permanece, e que também estava presente em Aristóteles, é que do mesmo modo que concebemos Deus como substância ou a essência necessária, assim também o fazemos no que diz respeito aos indivíduos particulares aos quais também recebem o estatuto de substâncias, apenas que em sentido equivoco e analógico. Espinosa procura resolver o problema das substâncias pensante e extensa, deixado por Descartes e, assim, fundamentar um conceito inequívoco de substância que superasse as conotações analógicas possíveis aplicadas aos entes criados por Deus ou os substratos individuais de predicação.

Com efeito, para Espinosa a substância é toda a realidade existente que fundamenta o que dela decorre necessariamente, já que a sua ação é causada pela necessidade da concepção da sua existência, isto é, da mesma forma que concebemos a Deus ele necessariamente existe e tal existência implica no desdobramento de um sistema de causalidade infinito interno a própria substância. Diz Rizk: “a substância designa um domínio de realidade que se explica por ele mesmo, quer dizer, por seu conceito próprio”.²¹⁸ O conceito de substância de Espinosa em nada fica a dever com a concepção tradicional do termo. Todavia, ela é completamente modificada do objeto a qual era atribuída de forma indistinta – tão somente uma unidade independente -, de maneira que se ela era atribuída confusamente a qualquer sujeito de predicação, bem como de qualquer entidade permanente nas modificações que lhe ocorrem, em Espinosa ela terá esse mesmo sentido, somente que tal sentido só poderia ser exatamente atribuído a Deus e a mais nenhum ente comum os quais tornar-se-ão modificações da

²¹⁶ Apesar de em várias passagens utilizar o termo substância de forma indistinta, chamando inclusive de substância os seres individuais.

²¹⁷ Descartes, 1997, p: 45.

²¹⁸ Rizk, 2010, p: 28

causalidade interna e imanente de Deus. Em acréscimo a definição de substância e causa de si, Espinosa ainda nos oferece o conceito de Deus, como já vimos acima, de forma que a junção entre estes três conceitos nos dará a ideia de 1)um ser que não pode ser concebido senão como existente e sua existência implica a produção de efeitos infinitos²¹⁹, 2) tal ser é em si e concebido por si, portanto não necessita de nada para sua existência²²⁰ e ,consequentemente ,3)é absoluto e infinito, se expressando em seus atributos igualmente infinitos em seus respectivos gêneros.²²¹No Breve tratado Espinosa já mostrava as indicações do que se desenvolveria na Ética:

deve existir um ser infinito e perfeito, pelo qual não se pode entender outra coisa senão um ser tal que dele se deve afirmar absolutamente tudo...um ser que é infinito deve ter infinitos atributos. E isso é justamente o que chamamos um ser perfeito.²²²

O ser absolutamente infinito é perfeito e todas as perfeições concebíveis lhes são inerentes, de modo que nenhuma qualidade lhe pode ser negada e, por natureza, todas as realidades ou atributos possíveis se aplicam a ele pela sua infinita potência e realidade. Uma substância tem naturalmente as suas propriedades e atributos que são justamente o que lhe dá a substancialidade e independência, isto é, a substância é o suporte dos acidentes, como a tradição afirma, só que em outro sentido completamente diverso em Espinosa. Novamente Espinosa faz um giro completo e no lugar de considerarmos os atributos como características accidentais da substância, ele nos apresenta os atributos da substância como expressões da própria substância – são a forma pela qual compreendemos a substância -, de modo que eles são inseparáveis dela, senão enquanto uma perspectiva pela qual a substância é concebida, ora como pensamento ora como extensão. Ainda que não deixe de ser uma propriedade²²³ da substância, os atributos são ainda mais do que isso, a natureza própria da substância se realizando nos respectivos âmbitos do pensamento e da extensão como uma série de modificações infinitas. Como diz Espinosa, “Entendo por atributo aquilo que o entendimento percebe de uma substância como constituindo a sua essência”²²⁴ e acrescenta na explicação da definição de Deus quando diz

digo – que Deus é – “absolutamente infinito” e não “infinito” no seu gênero porque daquilo que é infinito somente em seu gênero nós podemos negar

²¹⁹ E1d1,ax1,2,3 e 4

²²⁰ E1d3

²²¹ E1d6

²²² KVI,2,17

²²³ No sentido de ser a sua própria natureza e essência, e não de característica.

²²⁴ E1d5

uma infinidade de atributos; mas, quanto ao que é absolutamente infinito, tudo aquilo que exprime uma essência e não envolve negação alguma pertence à sua essência.²²⁵

Os atributos não são a substância em si mesma, mas expressões da infinitude da substância - se formos conceber os atributos unicamente por eles mesmos, nos restringiremos a apenas um aspecto da realidade em detrimento do todo que é Deus. É claro que os atributos possuem uma natureza infinita em sua produtividade interna, mas esta infinitude não é absoluta, não abrange a totalidade da Natureza que não se restringe nem a extensão infinita, nem ao pensamento infinito, mas a totalidade infinita que é Deus. Isso é evidenciado quando compreendemos que os pensamentos e os corpos são modificações que se identificam em Deus, mas não podem se inter-relacionar de forma causal – como queria Descartes. Quer dizer, os atributos justificam a existência particular de um âmbito de coisas próprias aos próprios atributos – ideias e corpos, em cada atributo -, que são unificados através da ideia absoluta de Deus a qual reúne e precede os singulares individuais²²⁶. O que une um pensamento a um corpo é a própria unidade substancial de Deus, por meio do seu intelecto infinito que tudo unifica. Não é por uma relação causal como, por exemplo, pela suposta superioridade de uma ideia – ou uma vontade da mente - que condiciona uma ação de um corpo. Pelo contrário, é pelo próprio fato de Deus ser a Natureza mesma se expressando por via do pensamento e do extenso, de acordo com a sua própria essência e natureza, que podemos afirmar que tudo o que acontece num atributo igualmente se dará no outro numa perfeita correspondência.²²⁷

Por isso que Deus é tanto *res cogitans* quanto *res extensa*, de modo que a suposição de que haveriam duas substâncias distintas unificadas, ainda que os seus atributos não tivessem nada em comum, torna-se absurda na leitura de Espinosa.²²⁸ A substância de Espinosa não é a causa dos atributos, mas é os próprios atributos e, assim, garante que as ordens pensante e extensa se correspondam mutuamente de acordo com a sua própria essência e potência.²²⁹ Como os atributos resultam da potência eterna e infinita de Deus, eles podem ser

²²⁵ E1d6exp

²²⁶ E1p16. O monismo se caracteriza pela antecedência do todo com relação às partes. A filosofia de Espinosa é classificada de monista exatamente por fundamentar uma compreensão do mundo a partir do todo e não da dispersão plural dos singulares. Isso não significa que seja um simples acosmismo, como dizia Hegel, onde os indivíduos não existem ou não tem um estatuto ontológico relevante, sendo simples coadjuvantes da estrutura universal. Pelo contrário, o monismo de Espinosa é justamente o caminho da compreensão do todo como base para a autocompreensão no interior dessa totalidade. Qualquer entendimento do Espinosismo como anulação do sujeito não é mais do que uma valorização excessiva das estruturas em detrimento da dinâmica interna que é amplamente discutida por Espinosa em temas como servidão, liberdade, afetos, paixões, encontros, etc.

²²⁷ E2p7

²²⁸ Cf E1p2

²²⁹ E1p34

concebidos cada um por si mesmo sem a intermediação do outro.²³⁰ Isto é, temos a ordem das ideias e a ordem dos corpos e ambas as ordens não se explicam uma por causa da outra, mas se explicam pela sua própria conformidade interna.

Assim, se a substância antes poderia subsistir sem seus atributos, em Espinosa a substância, por ser única, é os seus próprios atributos na medida em que eles manifestam a sua própria potência expressiva. O resultado dessa compreensão é que toda a ordem da Natureza é Deus mesmo se manifestando, é a própria concatenação e nexos da ação de Deus como agente produtivo perfeitamente inteligível. De forma que ainda que os atributos sejam distintos, a ordem do pensamento e a ordem da extensão são uma e a mesma ordem, concebidas especificamente por cada um desses atributos, sendo Deus a causa de ambas as ordens tal como é causa de si mesmo.²³¹ O que nos impediria talvez de compreender esta ideia, como nos mostra Espinosa, seria o fato de separarmos a ação do pensamento, tal como em nós se dá, e a ação do pensamento tal como se dá em Deus. Nós somos seres pensantes, mas nem sempre o que concebemos na ordem das ideias pode ser objetivamente reproduzida na ordem real – a ideia do círculo e o próprio círculo, por exemplo, que nunca será perfeito formalmente como a sua ideia. Em Deus isso não ocorre: sua potência pensante corresponde perfeitamente a sua potência atuante, porquanto não existe nenhuma anterioridade de um pensar com relação a um agir em Deus. O que Ele pensa por meio do seu intelecto infinito é exatamente o que Ele produz, pois sua essência – ideia – é a sua existência - manifestação. Diz Espinosa:

Segue-se daí que a potência de pensar de Deus é igual à sua potência atual de agir, isto é, tudo o que se segue formalmente da natureza infinita de Deus se segue formalmente da natureza infinita de Deus se segue também em Deus, objetivamente, na mesma ordem e com a mesma conexão da ideia de Deus.²³²

O atributo é a própria inteligibilidade da substância, pois manifesta a sua essência ou natureza ao nosso intelecto, de modo que o próprio atributo é também a substância por ser concebido por si mesmo sem a necessidade de outro atributo. Não temos a experiência dos atributos como se eles fossem meros fenômenos, mas percebemos os atributos porque eles mesmos é que nos permite concebê-los, de modo que se não houvesse a expressão substancial da extensão jamais conceberíamos corpos, do mesmo modo, se não houvesse uma substância pensante não teríamos condições de conceber qualquer ideia.²³³

²³⁰ E1p10 e 19

²³¹ Cf. E2p7 e E1d1

²³² E1p7cor

²³³ E2p6cor

Isso ocorre porque o intelecto infinito de Deus, isto é, a ideia de Deus, é a causa de concebermos tudo o que existe e o que nos permite a concepção de ideias tal como a ideia de sermos um corpo que percebe a ordem necessária das coisas. Não que o intelecto de Deus seja uma potencialidade – como se nele existissem ideias virtuais esperando para tornarem-se realidades -, mas o intelecto de Deus é efetivamente uma potência produtiva que gera todas as ideias particulares²³⁴ ou seja, tanto Deus enquanto é afetado pelos corpos e relações intercorporais, até a ideia que unifica todas as ideias no intelecto infinito de Deus.²³⁵ Portanto, Deus percebe tanto as relações entre os corpos e mentes, quanto a totalidade dos corpos e mentes que constituem o mundo, ou a totalidade do universo.

Por isso que os atributos não podem ser entendidos como divisões internas a Deus. Pelo contrário, esta suposta divisão indica muito mais a sua potência infinita de se expressar independentemente dos limites que cada atributo tem para com outro do que propriamente um limite interno a Deus. Os atributos são a própria realidade de Deus se dando a conhecer por diferentes formas, de maneira infinita e eterna. Diz Marilena Chaui:

A identidade substância-atributo visa assegurar que o atributo não é uma propriedade nem um nome de Deus, mas uma realidade (“coisas”, escreve Espinosa) que constitui a essência do ser divino, a afirmação de que o atributo é perfeito e infinito em seu gênero indicando a diversidade dos atributos e a distinção real entre eles. Por seu turno, a identidade atributo-substância visa assegurar que a diversidade atributiva não acarreta pluralidade de substâncias que seriam vários seres, e sim que as substâncias são um ser existente por si mesmo, que por isso se faz conhecer e demonstrar por si mesmo.²³⁶

A substância espinosana só se relaciona consigo mesma, pois é causa de si e não há nada que lhe seja substancialmente exterior. Contudo, essa autorrelação não significa ausência de produção ou de desdobramento efetivo, pelo contrário a autorrelação da substância de Espinosa determina que ela é plenamente inteligível e que a sua ação obedece a uma ordem que é a mesma que a sua própria essência.

Estamos diante de uma atividade em que a causa não tem o poder para produzir o efeito, mas é esse poder absolutamente atual - *nisi existens* – e por isso existente em si e concebido por si. *Existere, existens* significa que uma natureza causa de si é uma espontaneidade afirmada de si mesma; *involvit* e *concipi* afirmam a necessidade imanente como ação originária ou a ação absoluta da origem e sua inteligibilidade inquestionável (*non potest concipi nisi*).²³⁷

234 E2p5

235 E2p4

²³⁶ Chaui, 1999, p: 798

²³⁷ Chaui, 1999, p: 787

Essa mesma substância que se produz a si mesma é a própria causalidade imanente, a própria dinâmica que gera toda a realidade, que são suas modificações. A potência de Deus é a sua necessidade imanente de gerar, quer dizer, de autogerar-se infinitamente, sendo ele mesmo a própria potência inerente aos seres que Ele gera. Por isso que não podemos deixar de afirmar que Deus é a Natureza, porque não podemos conceber nenhuma substância além de Deus, não podemos enunciar nenhuma causa primeira e eficiente que não seja o próprio Deus e não podemos negar que tudo o que existe somente existe na dependência de Deus, na medida mesma em que a força de existir que se expressa nos seres é a própria potência de Deus se constituindo ao infinito. Novamente Chaui:

Natura é o que tem em si mesmo o princípio de suas ações e operações, imanência ativa daquilo que é auto-suficiente e auto-regulado em si mesmo, não carecendo de causa externa para ser e agir; em suma, a causa eficiente interna. Por conseguinte, é causa de si o que é causa eficiente interna de sua própria existência, causa radical ou principal porque não causa ações e operações de um existente, mas é ação de existir.²³⁸

É por intermédio dos atributos de Deus que podemos conhecer as coisas tal como são em si mesmas, porque “Deus não se exprime, não se explica sem se compreender”. Quer dizer, à medida que se exprime, Deus se compreende a si mesmo em sua expressão ²³⁹. Também Deus como causa livre é aquele que age unicamente de acordo com a sua natureza²⁴⁰ portanto de acordo com a sua plena inteligibilidade, própria expressão da sua essência. Eis porque Deus não pode enganar, sua Natureza é plena transparência, em nada Deus se oculta, tal como poderíamos até mesmo dizer que Deus se manifesta ocultando-se na Natureza. De modo algum, sendo a Natureza Deus mesmo agindo, o nosso conhecimento das relações necessárias e das essências dos seres singulares em Deus nos permite a plena inteligibilidade do real. Nesse sentido, a ontologia de Espinosa é ao mesmo tempo uma epistemologia. Quer dizer, na própria expressão da substância em seus atributos, encontramos o seu conhecimento.

Quando o atributo exprime a essência que ele mesmo constitui, o efeito da ação de exprimir é a inteligibilidade dessa essência, isto é, o atributo produz um efeito de conhecimento. Quando o atributo se exprime, sua ação produz realidades, isto é, os modos infinitos e as coisas particulares.²⁴¹

Do mesmo modo, é pelo intelecto infinito de Deus que ocorre o conhecimento adequado em nós das relações entre os corpos e mentes no interior dos seus respectivos

²³⁸ Idem

²³⁹ Deleuze, p: 168

²⁴⁰ E1p17

²⁴¹ Chaui, 1999, p:814

atributos.²⁴² O resultado é que, embora possamos conceber Deus como uma substância que se expressa pelos seus infinitos atributos, a sua ideia em nós é sempre una e infinita.²⁴³ Podemos também afirmar, por esse motivo, que o conhecimento dos atributos não é um conhecimento subjetivo de Deus, mas um conhecimento de Deus mesmo em sua infinita produtividade por meio dos seus infinitos atributos. Se os atributos fossem verdadeiramente substâncias – tal como vemos em Descartes – de fato que não poderíamos compreender nenhuma relação que integrasse o âmbito do pensamento e o âmbito da extensão. Mas sendo Deus uma unidade que envolve todas as suas expressões, torna-se possível compreendermos melhor a natureza de cada atributo, não por intermédio do outro, mas por si mesmo, como uma natureza substancial própria, eterna e infinita²⁴⁴.

Portanto, o âmbito de realidade que se desdobra na produção de corpos e mentes não são mais dois atributos absolutamente diversos, mas uma realidade única, concebida por meio da substância, ora pelo pensamento ora pela extensão²⁴⁵. Marilena Chaui sublinha²⁴⁶ a necessidade de se compreender a relação entre os atributos não como uma relação de heterogêneos, como na expressão leibziniana, ou mesmo de correspondência, mas uma relação entre homogêneos. O que ocorre na produção dos modos no interior dos atributos é uma expressão de diferenciação no interior da própria substância. Por isso que não cabe falar de um paralelismo entre mente e corpo, por exemplo, pois este supunha quase que uma relação de espelhamento ou de representação entre o que ocorre num atributo e no outro. Cada atributo é concebido por si mesmo segundo Espinosa, e isso significa que a única causa que determina que a ordem do que sucede no pensamento seja a mesma da ordem das coisas extensas é a própria substância.

Também a extensão deixa de ser uma natureza menor, ou de ter um aspecto ontológico inferior para Espinosa, para tornar-se digna da substancialidade divina. Se para Descartes a extensão era divisível e, por isso, indigna da natureza absoluta e indivisível de Deus, em Espinosa a substância extensa passa a ser um atributo infinito, não divisível, mas que se reproduz infinitamente em corpos dos mais diversos. Espinosa não confunde o extenso com a matéria divisível, mas com o contínuo da extensão infinita onde os corpos habitam. Se a extensão não fosse um aspecto da substância divina, o que seria da imanência de Deus? Seria por acaso outra substância enquanto tal, isto é, outro Deus? Sendo Deus a própria

²⁴² E1p16 e E2p3

²⁴³ E2p4

²⁴⁴ E1p10, p19 e p21

²⁴⁵ Cf. E2p44dem, E1p30 e E1p24dem

²⁴⁶ Chaui, 2016, p: 120-121

perfeição, nada poderia ser considerado indigno de sua natureza, que realiza em si mesmo a unidade da diversidade das substâncias, isto é, dos atributos e suas afecções. Como diz Espinosa:

Eu, pelo menos, demonstrei claramente, tanto quanto posso julgar (corolário da Proposição VI e escolio II da proposição VIII) que nenhuma substância pode ser produzida ou criada por outro ser. Além disso, mostramos (pela proposição XIV) que, fora de Deus, nenhuma substância pode existir nem ser concebida; concluímos daí que a substância extensa é um dos atributos infinitos de Deus²⁴⁷.

Para compreendermos devidamente a substância extensa devemos perceber que a extensão em si mesma, enquanto substância, não é divisível, tampouco passiva – tal como nos deparamos com a divisão numérica dos seres, produto unicamente da nossa imaginação, assim como vemos corpos como objetos de ação advinda do exterior. Somente o intelecto concebe corretamente a natureza do extenso, o qual não a concebe jamais como divisões internas da substância em outras substâncias – o que é absurdo para Espinosa, porque a substância não produz substância – mas como diferenças entre modificações da substância (afecções da substância). A única distinção que podemos fazer na Natureza é a que existe entre atributos diversos de uma substância, ou entre as afecções e modificações nos atributos da substância²⁴⁸. Sendo a substância única, não se dá nenhuma distinção real senão naquilo que ela produz sendo causa eficiente imanente, daí a razão de não ser possível haver “duas ou mais substâncias com a mesma propriedade ou atributo”²⁴⁹. Por isso que tudo o que manifesta a substância são os seus atributos – os quais dão a conhecer a sua essência – e as modificações, que são Deus mesmo se desdobrando em sua atividade produtiva. Perguntamos, porém, qual é o lugar do homem nessa realidade?

3.2 DEUS COMO *NATURA NATURATA*

O desdobramento da realidade de Deus promove uma infinidade de modificações finitas entre ideias e corpos que, se vistos pela causalidade divina – sob o aspecto da eternidade -, não podem ser concebidos senão como necessários em sua realidade presente. Todavia, como somente Deus é causa de si e substância, tais modos poderiam existir

247 E1p15esc

248 E1p4

249 E1p5

ou não, a depender da ordenação própria dos atributos divinos ao produzi-los, isto é, suas essências não envolvem a existência necessária. Portanto, Deus como *natura naturata* não é mais do

tudo que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou, em outras palavras, da de cada um de seus atributos, ou ainda de todos os modos dos atributos de Deus, à medida que são considerados como coisas que existem em Deus e não podem existir nem ser concebidas sem Deus ²⁵⁰.

Dentre os infinitos modos finitos divinos encontramos o ser humano.

3.2.1 Ontologia do modo humano

As definições da primeira parte da *Ética*, em razão mesmo dos axiomas que regulam a forma como às coisas se relacionam no plano imanente, manifestam o ser do homem como um ente finito – determinado –, portanto uma modificação de Deus, produzido necessariamente por Deus de acordo com a sua essência própria. Como diz Nadler: “Ontologicamente falando não há nada, seja o que for, que distingue um ser humano de outro qualquer modo particular e determinado na natureza. Ele é somente um das infinitas coisas finitas que decorrem dos atributos e modos infinitos”.²⁵¹

Nesse caso, o homem existe em Deus, porquanto somente Deus é substância que é causa de si da mesma forma que causa tudo o que existe²⁵², e a sua existência finita se segue da própria existência de Deus. Portanto, se Deus não existisse – o que é inconcebível – nada mais existiria, porquanto nada pode ser produzido do nada e nada pode causar a si mesmo, senão o próprio Deus²⁵³. Como Deus é infinito não poderia deixar de se expressar infinitamente em tudo o que Ele mesmo produz. Daí a razão de existirem infinitos modos que manifestam justamente a produtividade causal de Deus se desdobrando numa infinidade de seres distintos²⁵⁴. Da mesma forma que Deus é causa do homem, como modo finito, é também

250 E1p29esc

²⁵¹ Tradução minha de “Ontologically speaking, there is nothing whatsoever that distinguishes a human being from any other particular and determinate mode in nature. It is just one of the infinitely many finite things that follow from the attributes and infinite modes”(Nadler,2006,p:122).

²⁵² E1p15,16 e p25

²⁵³ E1p16

²⁵⁴ E1p23

causa de tudo o mais que existe²⁵⁵, de maneira que tudo é, e foi, desde sempre determinado pela ordem e decreto de Deus para que fosse tal como é no presente, em suas maneiras específicas de ser e agir enquanto afecções da substância²⁵⁶. Nesse caso, a ação humana resulta de sua própria necessidade interna e essencial determinada por Deus. O homem, nesse caso, não pode deixar de agir da forma pela qual age, porquanto tal forma, que é a sua essência mesma, é determinada pela vontade – i.e pelo decreto - de Deus. Por conseguinte, o homem não pode indeterminar-se, tornando-se algo que age no interior da Natureza como que sem causa, mas está sempre determinado por uma sucessão de causas que determinam a sua forma de vida no presente²⁵⁷, seja como um ser passional –efeito da sucessão de causas – ou ativo - como ser que compreende a realidade e pelo conhecimento age de acordo com a natureza.

Embora seja apenas uma modificação de Deus, o homem, por este mesmo fato, tem uma relação íntima com a própria natureza de Deus, pela relação comum que com Ele tem, pois Deus como causa imanente envolve o homem enquanto seu efeito. Por conseguinte, o homem concebe exatamente as coisas tais como elas são, isto é, o mundo como constituído de atributos e modificações²⁵⁸ do mesmo modo que Deus se concebe em seu intelecto infinito, ou ao contrário, o homem é intelecto ou pensa a Natureza porque, o próprio Deus como ser pensante a pensa de modo totalizante em seus infinitos atributos e modos deles resultantes.²⁵⁹ A diferença consistindo no fato de que Deus concebe a totalidade da natureza, enquanto o homem a concebe enquanto parte desse intelecto divino que compreende o todo da Natureza. Como diz Espinosa,

Segue-se daí que a alma humana é parte do entendimento infinito de Deus; conseqüentemente, quando dizemos que a alma humana percebe tal ou qual coisa, não dizemos senão que Deus, não à medida que é infinito, mas à medida que ele se explica pela natureza da alma humana, ou constitui a essência da alma humana, tem tal ou qual ideia, não somente enquanto constitui a natureza da alma humana, mas enquanto ele tem simultaneamente com a alma humana a ideia de uma outra coisa; dizemos então que a alma humana percebe uma coisa parcial ou inadequadamente.²⁶⁰

Conseqüentemente, se o homem busca compreender as coisas pelas suas relações necessárias e causais – tal como demanda o segundo e terceiro gênero de conhecimento –

²⁵⁵ E1p25

²⁵⁶ E1p26

²⁵⁷ E1p26 e p27

²⁵⁸ E1p30

²⁵⁹ E1p31

²⁶⁰ E2p11cor

inevitavelmente ele irá compreender tudo o que existe sob o aspecto da eternidade, o aspecto ao qual o próprio intelecto de Deus concebe tudo o que existe. Igualmente por ser produto da ação causal de Deus e devido ao fato de que nada na natureza não produz efeitos, o homem partilha com Deus a capacidade de ser igualmente um produtor de efeitos.²⁶¹ Por isso que o homem pode a partir de si próprio, quer dizer, de sua própria potência produzir efeitos decorrentes da sua essência desde que ele seja de fato um agente – por via do conhecimento – e não somente um ser passivo, ou passional, a mercê do influxo da multiplicidade de corpos que sobre ele agem. Veremos mais sobre isso mais adiante quando falarmos sobre causa adequada e causa inadequada.

O resultado dessa constituição advinda do poder de Deus de agir e gerar tudo o que existe, faz com que o homem seja um ser que se expressa nos atributos de Deus, ou seja, ele é corpo e ideia.²⁶² Quer dizer, o homem partilha com Deus a natureza extensiva e a natureza pensante a qual o próprio Deus se encontra presente em sua essência e se exprime em sua potência infinita e necessária. O homem é o que é porque Deus determina a sua essência, que é justamente aquilo que nos permite conceber toda e qualquer pessoa não apenas com corpo, mas como parte da ideia infinita de Deus, ou seja, como alma.²⁶³ Nesse caso, uma ideia é justamente o conceito que a alma forma por ter uma natureza pensante, quer dizer, por ser parte do intelecto infinito de Deus, o homem é também um produtor-engendrador de ideias, e é capaz de formular e desdobrar as ideias a partir do seu próprio esforço de pensar. Do mesmo modo, a alma forma a ideia do corpo sendo este a ideia, ou seja, o objeto ao qual a alma se dirige ao pensar atual e imediatamente.²⁶⁴ A alma está em permanente atividade não apenas devido ao seu objeto, o corpo, mas também porque é por seu intermédio que ela compreende a natureza e desenvolve – como vimos no *Emendatione* – ferramentas para pensar a realidade. Se porventura a alma desenvolve conceitos que considerados em si mesmos possuem as propriedades de uma ideia verdadeira, ela produz ideias adequadas, isto é, ideias que possuem seu índice de verdade a partir de sua própria natureza interna enquanto ideia.²⁶⁵ Essa realização não pode advir do exterior, por que a experiência que temos do que sucede ao corpo é uma experiência absolutamente aleatória e incoerente, daí a razão de a alma ter de formular por si mesma, através de sua própria potência pensante, os conceitos que podem

²⁶¹ E1p36 e p28

²⁶² E2def1 e ax2

²⁶³ E1def2

²⁶⁴ E2p11, p12 e p13

²⁶⁵ E2def4

explicar tais experiências, formando as denominadas noções comuns (2º gênero de conhecimento, isto é, daquilo que é comum entre parte-todo) ou mesmo conhecendo as coisas pelas suas essências tal como elas são dadas em Deus (3º gênero de conhecimento). Como vimos no primeiro capítulo, uma ideia nunca é um produto passivo, como se fosse apenas uma representação da realidade ou uma cópia do que se vivencia, mas é, ela mesma, uma afirmação ou uma negação na sua própria expressão. Diz Espinosa

Porque ninguém que tenha uma ideia verdadeira ignora que essa ideia envolve a mais alta certeza; ter uma ideia verdadeira, com efeito, nada significa senão conhecer uma coisa perfeitamente ou da melhor maneira possível; e certamente ninguém pode dela duvidar, a menos que se creia que a ideia seja algo de mudo como uma pintura sobre uma tela, e não um modo de pensar, a saber o ato mesmo de conhecer.²⁶⁶

O corpo humano é o resultado de um aglomerado de outros corpos, de forma que o conhecimento de si mesmo torna-se extremamente problemático por sermos um corpo que é composto de uma infinidade de outras partes que possuem também sua natureza própria. Na filosofia de Espinosa o homem não constitui uma unidade, mas a ideia que ele tem de si mesmo é composta de pequenas ideias particulares dos indivíduos – partes – que constituem o seu ser. O que constitui a forma do indivíduo é justamente o conjunto das relações de movimento e repouso que a mente capta como uma ideia em ato.²⁶⁷ Portanto, um ser singular não é mais do que um indivíduo finito e determinado, ou mesmo um conjunto de indivíduos, que operam como causador de efeitos para uma mesma finalidade, isto é, visam o útil para si próprio.²⁶⁸ Se porventura um indivíduo modifica-se ao substituir partes do seu corpo por outras novas partes que se regeneram a sua individualidade enquanto ideia continuará a existir, desde que continue a existir a mesma natureza formal desse indivíduo e as respectivas relações de movimento e repouso.²⁶⁹ Os corpos funcionam estritamente de acordo com as leis do movimento e do repouso, da velocidade e da lentidão e cada indivíduo se diferencia do outro, do ponto de vista físico e da figura, exatamente em razão da diferença entre esses elementos múltiplos que constituem os corpos e a velocidade ou lentidão que os constituem.²⁷⁰ O indivíduo para Espinosa não pode se isolar dos demais, ele demanda uma contínua regeneração que não provém dele mesmo, mas que depende da substituição das

²⁶⁶ E2p43s

²⁶⁷ E2p11

²⁶⁸ E2d7, E2ax2def e E2post1

²⁶⁹ E2ax3 e Lema4

²⁷⁰ E2ax1 e 2

partes que o compõe numa continua mudança interna afirmada pela busca da própria conservação.

Esse corpo, que é a expressão mesma de Deus como substância extensa, é continuamente afetado pela exterioridade numa relação permanente com a infinidade de corpos que se espalham pelo mundo, de modo que com alguns corpos pode dar-se alguma conveniência enquanto com outros pode-se ter maus encontros, afetando-o de maneira positiva ou negativa respectivamente, aumentando ou diminuindo a sua potência interna de agir.²⁷¹ Isso porque nem sempre as partes de um corpo convém com outras e ainda pode ocorrer de certas partes convirem com certos corpos, enquanto que outras partes – do mesmo indivíduo – não convirem. O indivíduo é, nesse caso, um complexo de volições e um aglomerado de ideias sob a ideia da totalidade que é a ideia do corpo.

Por causa deste contato permanente com a exterioridade, a nossa ideia de nós mesmos é sempre uma ideia complexa e composta, formada por uma grande quantidade de afecções proveniente dos outros corpos que nunca chega a ser uma ideia plenamente adequada senão quando a concebemos como ideia em Deus. Uma afecção do corpo é a ideia que a alma forma devido à experiência do próprio corpo em contato com algum corpo exterior e é justamente por causa das afecções que produzimos ideias da realidade exterior mediada pelo nosso corpo. Desse modo, os corpos exteriores nos afetam permanentemente de maneira a justificar, de certa forma, aquilo que acontece com o homem tal como o apresentamos no primeiro capítulo, isto é, o homem passivo, sujeito as paixões e aos movimentos exteriores que incidem sobre ele de forma permanente, traduzindo esse modo de vida como uma existência mergulhada na simples ignorância. Isso não ocorre por causa do corpo em si mesmo – como se o corpo fosse algo negativo em si mesmo -, mas pelo fato de a alma se ater apenas aos estímulos externos e dificilmente buscar compreender as relações que existem entre os corpos na natureza pela razão e pelo intelecto, a partir desses estímulos, ficando tão-somente restrita a representação e afecções, ou melhor, restrita as imagens que tais corpos deixam como afecções corporais. Por isso afirma Espinosa que “a alma não cai em erro porque imagina; mas que está em erro à medida que é considerada como privada de uma ideia que exclui a existência dessas coisas que ela imagina como lhe estando presentes”.²⁷² O que poderia excluir a imagem individual de uma experiência corporal imaginativa poderia ser tanto uma outra experiência que substitua a primeira obtida, quanto uma ideia que pusesse a

²⁷¹ E2Iema2

272 E2p17s

primeira ideia num todo que a esclarecesse e que a compreendesse como parte dessa totalidade.

Por isso que, novamente, não se pode afirmar que o corpo seja algo menor ou que tão somente seja um sujeito passivo, onde as afecções incidem sem que ele não tenha nada a fazer com relação a elas. Pelo contrário, é exatamente pelo contato permanente do corpo com o mundo que o mesmo corpo desenvolve – pela inteligência a ele aliada - habilidades cada vez maiores de lidar com a exterioridade, de forma que nos é impossível de imediato saber o que pode um corpo, já que as suas capacidades nos são desconhecidas plenamente, a menos que nos utilizemos dele para realizar atividades que possibilitem seu pleno desenvolvimento. Se alma é a ideia do corpo, existe aqui uma forte necessidade de compreendermos a natureza do corpo para que possamos formar ideias adequadas de toda a natureza, como afirma Espinosa “para determinar em que aspecto a alma humana difere das outras e é mais excelente, é-nos necessário conhecer a natureza do seu objeto, tal como dissemos, isto é, o corpo humano”.²⁷³ Como veremos adiante, o corpo, por ser o meio pelo qual somos afetados pela exterioridade, possui um papel fundamental no desenvolvimento de uma compreensão racional da vida afetiva e que, por consequência dessa mesma compreensão, nos encaminha em direção a uma vida fundada na virtude e felicidade onde a racionalidade torna-se a parte eterna da alma.

Espinosa também nos mostra que quanto mais apto é o corpo para perceber e agir no mundo mais a alma conhece e acrescenta em conhecimento da exterioridade em sua experiência das relações e propriedades comuns entre os corpos.²⁷⁴ Por isso que o desenvolvimento das habilidades do corpo reflete-se nas habilidades compreensivas da alma, porquanto o habilita a ser mais útil a si mesmo do mesmo modo que o torna cada vez mais capaz de mover os corpos exteriores com o conhecimento que deles adquire enquanto conhecimento das relações comuns do segundo gênero.²⁷⁵

O problema epistemológico da relação mente-corpo é o da parcialidade resultante do conhecimento advindo unicamente do ângulo de percepção a partir do corpo-próprio. Isso significa que qualquer conhecimento unicamente intermediado pelas afecções da exterioridade é bastante limitado naquilo que nos fornece do verdadeiro entendimento do mundo. A questão é que quanto mais afecções recebemos da exterioridade e não refletimos sobre elas, tendemos a criar ficções para facilitar a sua apreensão em nossa imaginação. Além

²⁷³ E2p13s

²⁷⁴ E2p14

²⁷⁵ E2post6

disso, o afeto do corpo indica muito mais as condições do nosso próprio corpo do que dos corpos exteriores, de modo que nunca temos uma experiência, por intermédio das afecções, das coisas como elas são em si mesmas, mas somente em relação ao estado do nosso corpo.²⁷⁶

Os mecanismos da experiência são dissecados de forma rigorosa por Espinosa na terceira parte da *Ética*. A alma afetada pela ideia de um corpo presente somente excluirá a presença desse corpo à medida que é afetada por outro corpo que exclua essa presença.²⁷⁷ Da mesma forma, quanto temos dois afetos simultâneos tenderemos a associa-los e recordaremos de um quando estamos na presença do outro gerando, portanto, um mecanismo associativo bastante imperfeito se não julgado pelo intelecto.²⁷⁸

Por isso que em razão da complexidade inerente ao corpo e as múltiplas ideias dele presente na alma torna frequentemente o seu conhecimento inadequado.²⁷⁹ Isso porque não temos um conhecimento adequado dos corpos exteriores, porque somente os experienciamos por intermédio do nosso corpo e não como eles são em si mesmos.²⁸⁰ Essas mesmas afecções também não nos dão qualquer conhecimento adequado acerca do nosso próprio corpo, pois não envolvem ideias claras e distintas, mas confusas e aleatórias.²⁸¹ Ainda que reflitamos sobre tais ideias presentes em nosso corpo – isto é – produzamos ideias das ideias do nosso corpo, seu conhecimento não será adequado, nem acerca do nosso corpo nem da nossa alma.²⁸²

Igualmente, com relação ao modo de pensar que é o tempo – que por si só já é uma ideia inadequada segundo Espinosa – não temos um conhecimento adequado da duração do nosso corpo, assim como das coisas exteriores.²⁸³ O tempo é um mero ente de razão, utilizado para medir, para quantificar a realidade, de modo que o tempo serve apenas para dividirmos a experiência no interior de uma realidade maior e mais abrangente que é o verdadeiro objeto de conhecimento do pensamento de Espinosa. Por isso que a fragmentação que realizamos do tempo para medir o contínuo da duração, não é mais do que um conhecimento inadequado, isto é, um conhecimento parcial e mutilado da estrutura real do universo que é o todo e é eterno.²⁸⁴

²⁷⁶ E2p16cor2 e E2p19

²⁷⁷ E2p17

²⁷⁸ E2p18

²⁷⁹ E2p24

²⁸⁰ E2p25 e p26

²⁸¹ E2p27 e p28

²⁸² E2p29

²⁸³ E2p30 e 31

²⁸⁴ Samuel Alexander diz sobre esse assunto: “Não há extensão e figura separadas, mas somente o espaço enquanto tal, o qual é Deus sob um certo atributo e é indivisível na extensão (length). Mas Espinosa não contrasta durações com duração enquanto tal, mas contrasta com a eternidade e eternidade não é tempo mas

Em suma, as ideias inadequadas resultam da parcialidade do nosso conhecimento, ainda que possamos delas realizar algumas deduções – já que o procedimento de pensar é-nos essencial, enquanto parte do atributo pensamento – das relações que estabelecemos com os corpos exteriores, mas que redundarão sempre em novas ideias inadequadas. Nunca poderemos adquirir um conhecimento verdadeiro das experiências aleatórias, porquanto jamais poderemos deduzir ideias adequadas de ideias inadequadas, ou seja, nunca poderemos desenvolver um conhecimento verdadeiro que seja resultante da aleatoriedade da vida sob o primeiro gênero de conhecimento.²⁸⁵ A falsidade de um conhecimento, nesse caso, não constitui nem produz nenhuma positividade, ela está para a verdade tal como o ser está para o não-ser. Quer dizer, a falsidade é tão-somente a privação de um conhecimento adequado e se deve ao fato de sermos apenas parte do intelecto infinito de Deus. Como diz o próprio Espinosa:

Realmente, seria impossível para a fraqueza humana alcançar a série das coisas singulares e mutáveis, tanto devido à sua quantidade, que ultrapassa todo número, como devido às infinitas circunstâncias numa e mesma coisa, das quais cada um pode ser a causa de que a coisa exista ou não exista, já que a existência delas não tem nenhuma conexão com sua essência, ou (como já dissemos) não é uma verdade eterna.²⁸⁶

O conhecimento que temos dos limites do nosso conhecimento, devido à consciência do falso enquanto ausência de conhecimento, nos é útil para ao menos levar-nos a conhecer esta mesma parcialidade e buscarmos superá-la, quer dizer, é um conhecimento útil na medida que nos afasta da parcialidade das ideias confusas e nos leva a nos esforçarmos em busca de um conhecimento mais rigoroso da realidade.²⁸⁷ Diz Marcos Gleizer sobre isso

O fato da mente humana ser apenas uma parte do intelecto infinito de Deus não implica que todas as suas ideias estejam fadadas a ser parciais, e o grande objetivo da teoria do conhecimento de Espinosa – do qual depende a realização do seu projeto ético – consiste precisamente em explicar como a mente humana, isto é, uma parte da Natureza, pode ultrapassar sua perspectiva parcial e alcançar a perspectiva adequada do todo no qual ela se insere.²⁸⁸

O desenvolvimento de ideias adequadas se torna possível quando concebemos tais ideias sempre na sua relação com Deus, porquanto contemplamos o mundo racionalmente, em

intemporal(timeless)”(1921;p:22)

²⁸⁵ cf.E2p36

²⁸⁶ TIE§100

²⁸⁷ cf.E2p35 e p17

²⁸⁸ Gleizer, 2013, p: 73

suas causas e estruturas necessárias, tal como Deus as produz.²⁸⁹A partir dessa outra perspectiva de conhecimento, percebemos que o corpo, por ser parte da extensão, é uma expressão de Deus na medida em que envolve a essência eterna e infinita de Deus em ato na extensão, sendo, portanto, uma ideia adequada, desde que concebida em Deus.²⁹⁰Produzimos ideias adequadas ao compreendermos as relações entre parte-todo que constituem as relações mesmas entre os corpos, isto é, conhecemos adequadamente aquilo que é comum ao nosso corpo bem como aos corpos exteriores, de acordo com as regras físicas e fisiológicas que fundamentam as relações entre eles²⁹¹.Esse conhecimento é adequado porque é por seu intermédio que conhecemos o que Espinosa denomina de noções comuns, isto é, as relações apropriadas entre os corpos e aquilo que convém ou não a cada corpo em relação com os demais. Esse conhecimento é adequado na medida em que implica a compreensão do funcionamento das estruturas do mundo, ou melhor, as estruturas dos atributos de Deus. É um conhecimento adequado na medida em que compreendemos a Natureza de Deus e a forma própria pela qual Deus mesmo age e produz as coisas existentes em suas relações mais gerais.²⁹²Por intermédio das noções comuns nos é possível compreender os afetos e as relações entre as ideias e os afetos que elas implicam em nós, de forma a permitir a Espinosa o desenvolvimento de um modelo de vida ético baseado unicamente nas noções comuns, tal como veremos no próximo capítulo.

Da mesma forma que não podemos atribuir a Deus uma suposta vontade por intermédio da qual Ele agiria de acordo com o seu bel prazer, assim também não se pode constatar que o homem possua algo que possamos denominar de uma vontade, isto é, uma faculdade absoluta de querer ou não querer, como se existisse alguma afirmação ou negação que não estivesse contida na própria ideia enquanto tal, porque, como diz Espinosa, “uma ideia, à medida que é ideia, envolve uma afirmação ou uma negação”.²⁹³ Dessa forma, se entende que a vontade é uma faculdade que se estende indefinidamente de maneira que ela mesma se estende, também, além da própria faculdade de conhecer, o que constitui um absurdo. Diz Espinosa:

A vontade é um ser geral, em outras palavras, uma ideia pela qual explicamos todas as volições singulares, isto é, o que é comum a todas. Uma vez, pois, que se joga que essa ideia comum ou geral de todas as volições é

²⁸⁹ E2p32 ep44

²⁹⁰ E2p45 ep46

²⁹¹ E2p38 ep39

²⁹² E2p46 ep47

293 E2p49s

uma faculdade, não há razão alguma para admirar-se que se diga que essa faculdade se estende ao infinito, além dos limites do entendimento. O universal, com efeito, se diz de um ou de vários indivíduos e de uma infinidade.²⁹⁴

Ainda que o homem seja uma modificação divina, seu estatuto ontológico não é de um simples epifenômeno de Deus. O homem é uma realidade que unicamente é possível porque Deus é o fundamento de sua ideia verdadeira (isto é, de sua essência), assim como das relações necessárias que o constitui interna e externamente e que somente podem ser plenamente compreendidas tomando por parâmetro a ideia absoluta de Deus. A potência do homem não é mais do que a sua inteligência, que é justamente a sua capacidade de compreender-se não como algo em si mesmo - como uma subjetividade atomizada - mas como uma parte da totalidade que é Deus mesmo se realizando no mundo e no próprio indivíduo. Essa concepção do homem será fundamental para o desenvolvimento da teoria ética de Espinosa e justificará a busca e o encontro com a felicidade. Em outras palavras, justificará a questão: por que é inteligente ser bom?

3.3 DAS PAIXÕES À RAZÃO, DA SERVIDÃO À LIBERDADE

Essencialmente e atualmente, o homem é *conatus*, isto é, o esforço próprio de perseverar em seu ser.²⁹⁵ O *conatus* explicita dois movimentos, um interno de manutenção e continuidade do próprio ser e outro externo, de sujeito de mudanças permanentes advindas do mundo sem que se deixe de continuar sendo o que é, isto é, uma identidade. O que se segue desse esforço é a própria potência de agir de acordo com a sua natureza de modo a se opor veementemente a qualquer afeto que se coloque como sua negação ou lhe impeça de auto afirmar-se. O *conatus* é a positividade de uma essência individual se tornando existência como diz Gleizer, “este esforço para perseverar no ser não é um mero princípio de autoconservação, mas envolve também um impulso de auto-afirmação no sentido de produzir todas as consequências que a essência singular da coisa contém”.²⁹⁶ Assim, na definição do homem não está implícita a sua destruição, quer dizer, sua morte, mas tão-somente a

²⁹⁴ E2p49s

²⁹⁵ E3p6 e p7

²⁹⁶ Gleizer, 2013, p:89

continuidade indefinida no existir que é pura afirmação enquanto essência que vem a existência por meio da ação de Deus.

Nada no próprio homem – seja em sua essência ou existência - determina sua própria destruição e finalização. Isso se comprova no próprio universo da vida afetiva. Tudo o que diminui a potência e o esforço humano de perseverança do ponto de vista dos afetos também provém não da própria essência do homem, mas das forças exteriores que se impõem sobre ele de modo a, inclusive, tirar-lhe a própria existência.²⁹⁷ Por isso que esse esforço nunca se encerra e não está subordinado a qualquer temporalidade assim como não depende das ideias que se tem, de maneira que buscamos sempre ter ideias adequadas a nós mesmos – ainda que elas não sejam adequadas em si mesmas – para que o nosso ser continue a perseverar e existir afirmativamente.²⁹⁸

O nosso esforço é de tal sorte que não desejamos algo porque esse objeto seja bom em si mesmo, mas tal desejo passa a ser bom porque nós o consideramos bom, quer dizer, pelo fato de acentuar o nosso *conatus*, de aumentar a nossa potência de agir. Esse esforço pelas coisas exteriores a nós se refere unicamente à alma chama-se vontade, se é relativo ao corpo e a alma conjuntamente chama-se apetite, e quando temos consciência dele, chama-se desejo.²⁹⁹

Quanto mais a potência do nosso corpo aumenta igualmente aumenta a nossa potência de pensar, de forma a produzir em nós os afetos de alegria e tristeza que, em conjunto com o desejo, constituem os afetos fundamentais que darão origem a todos os demais afetos³⁰⁰. Destarte, todo o esforço da alma é de pensar no que aumenta a sua potência de pensar ainda mais, quer dizer, de pensar de forma a fazer também com que o corpo torne-se potência ativa de agir em conjunto com a mente³⁰¹. Por isso que o amor é “uma alegria concomitante à ideia de uma causa exterior e o ódio não é mais do que uma tristeza concomitante à ideia de uma causa exterior” e, assim, desejamos manter aquilo que amamos e destruir aquilo que odiamos em razão direta do afeto que o objeto produz em nós³⁰². Também devido o corpo ser uma multiplicidade de outros pequenos corpos temos por resultado em nós afetos tantas vezes contrários, presentes numa mesma experiência que é o que Espinosa

²⁹⁷ E3p4 e
p10 ²⁹⁸ E3p8
e p9 ²⁹⁹

E3p9esc

³⁰⁰ E3p11esc

³⁰¹ E3p12 e p13

³⁰² E3p13esc

chama de “flutuação da alma”, quando , simultaneamente, temos afetos de alegria e tristeza, ou amor e ódio, por um mesmo objeto³⁰³ .

Uma série de afetos surge em razão dos três afetos fundamentais os quais se tornam plenamente inteligíveis em suas causas e suas formas específicas de nos afetar. Por isso que Espinosa nos oferece uma compreensão verdadeiramente racional da vida afetiva, baseada nas noções comuns, para que possamos, por meio dessa compreensão, desenvolver uma concepção ética do ser humano³⁰⁴, baseados exclusivamente nas relações entre os afetos enquanto causas e efeitos, num campo de compreensão fundado na própria natureza humana. O fundamento da análise dos afetos em Espinosa é justificada pelo que ele afirma:

Nada acontece na Natureza que possa ser atribuído a um vício nela existente; ela é sempre a mesma, com efeito; sua virtude e poder de agir são os mesmos em toda parte, isto é, as leis e regras da Natureza, conforme as quais tudo acontece e passa de uma forma a outra, são em toda parte e sempre as mesmas. Por conseguinte, o caminho reto para conhecer a Natureza das coisas, sejam elas quais forem, deve ser também um único e mesmo: isto é, sempre por meio de leis e regras universais da Natureza³⁰⁵ .

Através de afetos tais como a comiseração, favor e benevolência com relação aos outros e o autocontentamento e a glória quando referidos a nós mesmos, podemos desvendar toda uma cadeia de relações afetivas que nos alegram espontaneamente a partir das semelhanças e diferenças que temos com os outros³⁰⁶. Por conseguinte, temos afetos positivos por todas as pessoas pelo simples fato de partilharmos de uma realidade comum, isto é, por termos uma relação comum entre os nossos corpos e mentes, quer dizer, amamos uma pessoa boa e que faz o bem aos outros por semelhança a nós enquanto seres humanos, da mesma forma que odiamos uma pessoa maldosa pela tristeza que ela trás a todos os que são igualmente semelhantes a nós³⁰⁷. Isto é, implícito aos afetos já se encontra uma ética natural, por semelhança entre os homens, ou seja, por sermos seres que possuem caracteres em comum que temos, de antemão, afetos comuns uns para com os outros.

Além do mais, jamais teremos ódio por uma pessoa a qual temos comiseração, de forma que sempre estamos dispostos a ajudar a qualquer semelhante a nós que esteja passando

³⁰³ E3p15 e p17

³⁰⁴ Thomas Cook nos mostra que o sentido específico do termo Ética em Espinosa remete a toda à tradição filosófica advinda de Aristóteles, passando pelos Estoicos e Epicureus, para os quais o tema da ética diz respeito à investigação e descoberta do melhor tipo de vida para o ser humano e de como é possível viver esse tipo de vida na prática (2007, Cook, p: 15).

³⁰⁵ E3pref

³⁰⁶ E3p21, p22, p27s p30

³⁰⁷ E3p27

por dificuldades, o que Espinosa chama de benevolência³⁰⁸. Nossa intenção maior na convivência com os homens é a de promovermos a alegria e abolirmos a tristeza com relação a todas as pessoas, de forma que elas possam nos considerar sempre com alegria, ou seja, desejamos nos tornarmos um afeto positivo para a imaginação alheia³⁰⁹. Portanto, sempre nos entristecemos ao pensarmos que somos causa de tristeza para alguém e o nosso esforço é de ser sempre causa de alegria para todos os homens, não só por razões relativas a um suposto e exclusivo cuidado com o outro, mas, também, por que queremos sempre ser tidos em boa conta por todos.

O modelo ético baseado nas noções comuns faz uso intensivo da compreensão das regras que regem os corpos em suas relações de conveniência e de inconveniência entre si e os afetos deles resultantes, sempre baseados no segundo gênero de conhecimento. Quer dizer, a ética do segundo gênero de conhecimento, baseada nas relações comuns, parte do próprio *conatus* como esforço em busca dos seus interesses próprios e os valores aos quais ele adere são os mesmos pelos quais o ambiente em que ele se insere dele demanda. Por isso que normalmente os homens vivem unicamente baseados nas relações comuns com os outros homens, buscando sempre agradar a maioria por meio de afetos até mesmo negativos como o ódio para com quem faz o mal, desde que, por meio destes afetos, se mantenham numa estreita relação de similitude entre eles e os demais.³¹⁰ A prova disso é que a misericórdia que sentimos por alguém é inversamente proporcional à inveja que podemos igualmente por ela sentir. Quer dizer, a mesma lógica que preside os nossos afetos de misericórdia é também a que determina os nossos afetos de inveja para com outrem.³¹¹ Em suma, de modo geral queremos ser amados, isto é, sermos causa de alegria para todos aqueles que amamos, senão ao menos para a maior quantidade possível de pessoas, de forma que sejamos sempre causa de alegria.³¹²

Por sermos seres passionais estamos à mercê das forças da alegria e da tristeza, assim como estamos também sujeitos aos objetos que amamos e odiamos e que causam em nós outros afetos que nos deixam sem o controle do nosso próprio ser. Esse é o estado de vulnerabilidade de toda e qualquer pessoa sujeita as paixões e que vive de acordo com a aleatoriedade dos encontros e desencontros entre o seu corpo e os corpos exteriores. Daí

³⁰⁸ E3p27cor2 e cor3

³⁰⁹ E3p28 e 29

³¹⁰ E3p27

³¹¹ E3p32

³¹² E3p33

advém o indivíduo servo, aquele que não consegue refrear as suas paixões e perde a sua capacidade de autogovernar-se por estar submetido ao que ele desconhece.³¹³ Por isso a necessidade de uma ética baseada no segundo gênero de conhecimento como o esforço permanente por conhecer a natureza das paixões em sua enorme complexidade dos encontros e buscar, a partir desses conhecimentos, desenvolver afetos saudáveis para a própria vida afetiva e intelectual, no sentido de sempre buscar superar a servidão pelo entendimento das paixões.

O intelecto não pensa adequadamente senão quando se encontra numa condição de tranquilidade e satisfação. As paixões, pelo contrário, impedem que pensemos de maneira adequada o que nos sucede e terminam sempre por nos perturbar o intelecto, de forma a nos tornar servos de um mundo imaginário e não servos da nossa própria potência intelectual enquanto parte de Deus. Por isso que os nossos afetos dirigidos a coisas contingentes sempre serão meios pelos quais a tristeza possa se apossar de nós. As coisas singulares se vistas pelo primeiro gênero de conhecimento parecem ser produto do mero acaso, são simples acidentes sem causas. O nosso apreço por tais coisas, se baseadas exclusivamente no conhecimento parcial e imaginativo, nos leva sempre a tristeza, porquanto são objetos os quais não sabemos com segurança sua natureza e, assim que eles se desfazem, por não compreendermos sua necessidade, nos desfazemos em tristeza em conjunto. Nesse caso, numa ética que se desenvolve a partir da compreensão puramente imaginativa, na tentativa de estabelecer as regras seguras para o conhecimento dos afetos, demanda de nós que concebamos o que nos é “útil”, pois este é justamente o “bom” que procuramos como finalidade, isto é, aquilo que nos aumenta a potência de agir e nos alegra e aumenta o nosso próprio apetite.³¹⁴

O conhecimento do que é transitório é produto, portanto, da nossa ignorância, e é por este tipo de conhecimento limitado que quaisquer que sejam as coisas ou eventos que consideremos como contingentes, não são mais do que o resultado dos limites de conhecimento e dos limites do nosso próprio ser como parte do todo, expressos fundamentalmente pelo primeiro gênero de conhecimento. A consideração acerca da noção metafísica de possível e do singular, considerados como separados da totalidade a qual são parte, resultam tão-somente do desconhecimento das causas que os produzem e da ignorância de se sua existência se põe ou não na realidade enquanto totalidade.³¹⁵ O possível, segundo Espinosa, não é mais do que aquilo que já está determinado no interior da totalidade da

³¹³ E4pref

³¹⁴ Cf.E4def1,def2 e def7

³¹⁵ E4def3 e def4

natureza, da mesma forma que qualquer indivíduo singular é parte de um todo substancial que o explica e o envolve sendo ele, como vimos, uma modificação finita da substancia da realidade. O possível resulta do fato de considerarmos um evento à parte do todo ao qual ele pertence.

O conhecimento de uma ética pelas noções comuns implica em saber e conhecer qual é o nosso apetite ou desejo, isto é, o que nos é útil, e buscá-lo através do conhecimento do que nos alegra e de evitar, igualmente, os encontros com o que nos entristece. De forma que a nossa virtude, para Espinosa, será justamente a nossa potência, isto é, a ação de acordo com a nossa essência, de acordo com o que nos anima e em oposição ao que nos desanima afetivamente.³¹⁶Diz Espinosa:

Devemos trabalhar sobretudo para isso, para conhecer, tanto quanto possível cada paixão clara e distintamente, de modo que a alma seja determinada por cada paixão a pensar o que percebe clara e distintamente, no que ela encontra pleno contentamento e ,por conseguinte, a separar a afecção do pensamento da causa exterior e a associá-la a pensamentos verdadeiros.³¹⁷

Portanto, jamais poderemos combater uma paixão através unicamente de um conhecimento que não se torne efetivamente em nós afeto.³¹⁸ A razão e o intelecto só produzem efeitos éticos se se tornam afeto e sentimento, quer dizer, se a nossa compreensão de mundo se torna um afeto mais potente que os demais e que exclua a consideração pelo fortuito e pelo acaso e os afetos deles resultantes.³¹⁹ Diz Gleizer, “não há para Espinosa, oposição geral entre intelecto e afetividade, pois o intelecto é dotado de uma afetividade peculiar que se manifesta em desejos e alegrias ativos”.³²⁰

Por isso que uma ordem moral que determine o sujeito advinda de fora de sua essência ou potência só será legítima enquanto for uma força afetiva maior e que se sobreponha a potência dos afetos que dominam esse indivíduo singular. Uma ordenação moral não tem efeitos práticos no sujeito, mas só tem efeito real se se torna um afeto de alegria, um afeto que aumente a potência humana de pensar e de agir. É evidente que há no pensamento de Espinosa uma força ética que tem um efeito prático equivalente ao que é esperado por uma concepção moral de mundo. Esta força advém única e exclusivamente do conhecimento de Deus enquanto causa eficiente de tudo o que existe, na medida em que este conhecimento produz em nós alegria, ou seja, produz em nós um afeto que aumenta a nossa potência de agir

³¹⁶ E4def8

³¹⁷ E5p4cor

³¹⁸ E4p6

³¹⁹ E4p14

³²⁰ Gleizer, 2013, p: 92

e de pensar. Fora disso temos apenas ordenações e mandamentos que são uteis, como Espinosa nos mostra no Tratado teológico-político, mas que são compreendidos, na maioria das vezes, como simples determinações exteriores sem nenhuma confirmação com a nossa potência singular de agir. Nenhum vício é suprimido pelo mero conhecimento de sua existência, mas sim, é suprimido por um afeto que o exclua e o supere em termos de potência.³²¹

Espinosa também nos mostra que “não existe, na Natureza, nenhuma coisa singular tal que não exista uma outra mais poderosa e mais forte que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais poderosa pela qual a primeira pode ser destruída.³²² O mundo que vivemos, sendo nós modos da substância, é regulado pelo movimento e repouso entre os corpos e pelas relações que tais corpos, dos mais diversos, mantem uns com os outros. Os nossos limites são constatados pela potência dos outros corpos, na medida em que existem forças na natureza que são maiores do que as nossas e contra as quais podemos muito pouco ou quase nada.³²³ O universo das causas e efeitos é, para Espinosa, o universo das forças que agem sobre nós ou por meio de nós, de modo que os afetos e todo o universo da moralidade só é plenamente compreendida se levar-se em conta essas relações intercorporais e os efeitos em termos de afetos que implicam ao ser humano. É por isso que a descrição de uma moral sem a devida compreensão de uma teoria dos afetos é inócua como formadora de princípios.

A sabedoria resultante da busca pela alegria e pela felicidade consiste em nunca visar o imediato. Isto por que se nos basearmos naquilo que nos sucede apenas no momento presente, viveremos sob, unicamente a influência dos afetos contingentes ou mesmo do medo do que nos advirá no futuro e os seus efeitos consequentes sobre a nossa mente e corpo.³²⁴ É necessário, nesse caso, uma perspectiva mais ampla da realidade, somente proporcionada pela razão, para que possamos alcançar os nossos objetivos éticos fundamentados nos princípios das noções comuns ou na compreensão dos singulares na sua estreita relação com Deus. A alegria é o afeto que promove a conservação do nosso ser e que aumenta a nossa potência de agir e pensar, assim como nos faz termos ímpeto para nos aperfeiçoarmos cada vez mais por via do conhecimento.³²⁵

³²¹ Cf. E5p1 e p15

³²² E3ax

³²³ Basta-nos lembrar das doenças infecciosas, dos desastres causados por agentes naturais, tais como vulcões, tornados, desabamentos, os quais, ainda que tenhamos muito conhecimento sobre eles, não podemos efetivamente nada contra eles.

³²⁴ E4p16 e p17

³²⁵ E4p18

É por isso que o desejo que mais pode alegrar a nossa alma é o desejo pelo conhecimento de Deus e de sua potência de produzir tudo o que existe, incluindo nós mesmos.³²⁶ Esse desejo nos é inerente no sentido de que a potência maior da alma não consiste em nada mais senão em conhecer.³²⁷ O conhecimento de Deus é o próprio conhecimento da realidade e do nosso ser inserido nesse todo do qual somos parte. Esse conhecimento nos é suficiente porquanto por intermédio dele compreendemos que Deus é causa de tudo o que sucede no todo da Natureza e que tudo o que sucede ocorre de acordo com a necessidade imanente da própria essência de Deus, isto é, não poderia ser senão tal como é.

A virtude para Espinosa é a nossa própria potência de agir em busca de nossa utilidade e conservação e, por consequência, este torna-se o primeiro princípio de toda e qualquer moral possível, qual seja: buscar o próprio bem por meio da Razão. Devemos buscar aprimorar e desenvolver o nosso ser compreensivamente para nos tornarmos verdadeiras potências de ação intelectual e não meros sujeitos passivos aos afetos que incidem sobre nós de acordo com a ordem aleatória que se nos apresenta. O princípio da busca pelo útil próprio é a regra ética fundamental que antecede qualquer regra ou princípio moral. É nesse sentido que Espinosa vai ressaltar que “agir por virtude absolutamente não é, em nós, outra coisa que agir, viver e conservar o seu ser (essas três coisas significam o mesmo) guiadas pela razão, segundo o princípio da utilidade própria”.³²⁸

Torna-se a ideia de virtude aos olhos de Espinosa a própria perfeição do indivíduo tal como ele é, quer dizer, a própria realidade do ser que ele é. Se o indivíduo não se considera apto a agir, ele não pode ser um agente ético porquanto está dominado pela tristeza, dominado pela ideia inadequada de sua impotência. Ninguém na ordem ontológica das potências singulares pode se considerar inapto a ser um agente de virtude. Na medida em que existe é, por si só, um certo grau de potência. Na medida em que se encontra sob o efeito da ilusão da própria impotência, como mero produto do acaso, torna-se impossível a qualquer sujeito se colocar como capaz de gerar qualquer efeito que possa ser considerado como proveniente dele mesmo como causa adequada. Na vida imaginativa não é possível uma vida efetivamente ética; ali o indivíduo é mero joguete do acaso, ele é efeito de tudo o que lhe sucede e nunca sabe o que está de fato acontecendo, porque a miríade de situações aleatórias que lhe sobrevém não pode ser compreendida como totalidade no interior de um sistema de causas e efeitos ordenado, mas simplesmente como contingências e possibilidades desconexas. Por

³²⁶ E4p28

³²⁷ E4p26

³²⁸ E4p15

isso que sem conhecimento da natureza da realidade e das relações que a constitui não se pode pensar adequadamente numa ética.

O que para a moral tradicional é escusado – a autoconsideração e autovalorização³²⁹ -, para Espinosa é a própria condição da felicidade e da vida virtuosa. De fato, quem pode ser bom e desenvolver sua aptidão, por exemplo, para a generosidade sem que antes tenha se aprimorado para tanto, ou seja, sem que tenha se esforçado pela conservação do seu ser?³³⁰ Por isso que é fundamental para Espinosa o auto-aperfeiçoamento realizado e intermediado pelo conhecimento do *conatus* que exige que o cuidado consigo mesmo seja anterior a qualquer cuidado, quer dizer, a partir da constatação de que a busca pelo conhecimento e a busca pela própria preservação é o fundamento da ética. A própria busca por conhecer é já, por si mesma, uma busca interessada e direcionada pela autoconservação e preservação do próprio ser. O indivíduo só pode ser efetivamente ético na medida em que é de fato um indivíduo que atua, ou seja, na medida em que ele é causa adequada e tem ideias adequadas das coisas.

A vida antecede a qualquer ordenamento moral, ela é o valor dos valores. Uma regra que estabeleça a perda do próprio ser em função de outro em nada auxilia no desenvolvimento da comunidade das pessoas que vivem na busca do bem e da felicidade comum. Se perdemos a nossa vida por uma suposta virtude, onde se encontrará a virtude, por acaso no além mundo?³³¹ Por isso que toda e qualquer virtude³³² se estabelece em função, acima de tudo, do próprio ser virtuoso; o próprio ato de ser é o primeiro passo para a virtude, isto é, ser é já uma virtude porque é potência de existir. Não havendo ser não há virtude e perfeição.³³³

Essa virtude, porém, só pode advir do conhecimento de Deus, porque nenhuma ideia inadequada, que produz como consequências as paixões, pode nos habilitar a qualquer concordância com qualquer alteridade. Isto é, os homens que vivem na ignorância nunca

³²⁹ As correntes de filosofia moral denegam que uma pessoa se coloque a si mesma como prioridade em qualquer circunstância, baseados na ideia de imparcialidade e desinteresse de qualquer agente moral (Fullat, 1984, p: 21 e Rachels, 2006, p: 25). O outro tem sempre a prioridade e é sempre o objeto do que nós chamamos de altruísmo. ³³⁰ E4p21, p22 e p24

³³¹ Antonio Negri em um texto em que ele promove um interessante comparativo entre Espinosa e Heidegger no qual ressalta justamente esse aspecto comum aos dois pensadores, qual seja o aspecto de uma filosofia da imanência, guardadas, naturalmente, suas devidas distâncias temporais e modelos de pensamento. Diz ele: “Heidegger e Espinosa fornece-nos o retorno a terra: tal retorno é para ser compreendido como uma saída de qualquer ilusão transcendente ou transcendental; é para ser compreendido como o reconhecimento do fato de que o Ser somos nós, de que somos nós que o constituímos e que este mundo é uma fábrica de relações humanas” (Negri in Vardoulakis, 2011, p: 317).

³³² Virtude – *virtus* - tem o sentido radical de força, ou seja, de potência imanente de agir, sua capacidade própria de agir (E3praef).

³³³ E4p25

concordam entre si, estão sempre disputando os objetos e as verdades que sustentam a sua própria ignorância, de modo que a vida se torna insuportável para quem vive em seu meio a comunidade dos ignorantes.³³⁴ A consciência da nossa própria potência e a contemplação de nós mesmos como causa adequada das nossas ações nos dá a força para continuarmos a agir bem e fazermos boas obras para aqueles que de nós necessitam.³³⁵ O ato bondoso, nessa circunstância, possui um fim em si mesmo, ele nem resulta de uma ordenança nem visa a uma premiação pela sua realização, ele é a própria condição de convivência e de instauração de uma vida comum baseada na confiança mútua, sempre fundados e guiados pelas ordenanças da razão. Diz Espinosa na *Ética*:

Quem, ao contrário, se esforça por conduzir os outros segundo a Razão, age não por impulso, mas com humanidade e doçura, e fica plenamente de acordo interiormente consigo mesmo. Continuando, refiro à religião todos os deveres e as ações de que somos causa enquanto temos a ideia de Deus ou enquanto conhecemos Deus. Chamo “moralidade” ao desejo de fazer o bem que tira sua origem do fato de que vivemos dirigidos pela Razão.³³⁶

O ignorante é incapaz de fazer isso, porque só é capaz de agir em função do seu caráter apaixonado e parcial e nunca pelo ordenamento necessário do mundo que nos indica antes de tudo que as coisas só podem se tornar melhores se o próprio indivíduo se melhorar pelo esforço da Razão.

O que nos convém, nesse sentido, é sempre bom e não há nada mais conveniente a tudo o que existe do que o conhecimento de Deus. Sendo a substância mesma a própria ordem imanente da Natureza e a causa de todas as relações comuns, que são a sua própria Natureza em seu desdobrar-se, assim como a causa e potência de cada ente singular em seu esforço de perseverança em seu ser, deve-se cada vez mais compreender a forma pela qual Deus age, isto é, a sua essência e, assim, nos tornar cada vez mais aptos a compreendermos a natureza dos homens à medida que buscamos concordar com eles por meio da Razão.³³⁷ Deixaremos de ser indiferentes e entristecidos por causa do que ocorre na Natureza como se ela agisse por acaso ou por simples contingência. Deixaremos de lado a melancolia e nos tornaremos alegres por sermos convenientes aos outros homens e servirmos a eles para alcançarmos os nossos propósitos comuns fundados nos que há de comum entre nós e eles. Sem o auxílio da razão nada disso é possível.³³⁸

³³⁴ E4p23, p32 e p33

³³⁵ E3p30

³³⁶ E4p37s1

³³⁷ E4p28 e p31

³³⁸ E4p35

Sendo a potência da Natureza infinitamente superior à potência humana, chegamos à conclusão de que não há como escapar do que sucede no mundo, jamais poderemos dizer que não mais seremos determinados pelos eventos aos nossos olhos aleatórios, do mundo exterior.³³⁹ Somente compreendendo a Natureza e agindo de acordo com as normas definidas pelas nossas relações com os corpos exteriores é que podemos obter alguma liberdade da infinita potência da exterioridade da Natureza que nos afeta continuamente.³⁴⁰ Por isso que a paixão do necessário, isto é, o amor à infinitude da Natureza em sua complexidade, regida pela mais absoluta necessidade, é que poderá nos fornecer o afeto-conhecimento necessário, com a intensidade necessária, para combatermos os afetos provenientes da nossa ignorância e vivermos não em tristeza mas na alegria do conhecimento, isto é, na alegria baseada na potência da alma que é o conhecimento.³⁴¹ Diz Espinosa:

Esse ser eterno e infinito a que chamamos “Deus” ou “Natureza” age com a mesma necessidade que existe. Pois a mesma necessidade da Natureza pela qual ele existe é também, como fizemos ver (Proposição 16, parte I), a necessidade pela qual ele age; portanto, a razão ou coisa por que Deus ou a Natureza age ou existe é uma e sempre a mesma. Não existindo para nenhum fim, ele não age, pois, também por nenhum; e como sua existência, sua ação também não tem princípio nem fim.³⁴²

O conhecimento preenche a alma de satisfação, porque é a própria contemplação da necessidade inerente aos eventos do mundo tal como ele é. Este conhecimento igualmente nos torna virtuosos na medida em que nos capacita a compreender o que nos é útil e conveniente e nos permite realizar as distinções necessárias para alcançar a nossa felicidade.³⁴³

³³⁹ E4p2

³⁴⁰ E4p4

³⁴¹ cf.E4p10,p11 e p13

³⁴² E4pref

³⁴³ cf.E4p28,p23 e p27

4 O PROBLEMA DO TERCEIRO GÊNERO DE CONHECIMENTO E A BUSCA PELA BEATITUDE

E qui si conviene sapere che li occhi de la sapienza sono le sue dimostrazioni, con le quali si vede la veritate certissimamente... (Dante, Convivio, III, 15)

Chegamos então enfim ao que interessa a nossa investigação, qual seja, o de compreender o papel que o terceiro gênero de conhecimento tem com relação à denominada salvação, liberdade ou beatitude da alma³⁴⁴. Nosso objetivo nesse capítulo inicia-se por uma redescrição dos gêneros de conhecimento à luz do terceiro gênero, apontando os seus limites tanto quanto suas contribuições para o alcance da *scientia intuitiva*. Depois, tendo por base esta descrição, passaremos a discussão acerca da relação de dependência do terceiro gênero de conhecimento para com o segundo, na medida em que para se chegar ao terceiro gênero temos necessariamente de passarmos pelo segundo. E por fim, apresentaremos a função especificamente ética do terceiro gênero, isto é, o seu papel fundamentalmente dirigido para a superação de uma vida passiva e que objetiva alcançar a beatitude ou liberdade da mente e as suas consequências em termos de compreensão da própria natureza do indivíduo no interior da natureza tais como o *Amor Dei intellectualis*, a imortalidade da alma em Deus e a relação temporal entre felicidade e virtude.

4.1 A *SCIENTIA INTUITIVA* ENTRE OS OUTROS GÊNEROS DE CONHECIMENTO³⁴⁵

Em todas suas três obras especialmente dedicadas a temas éticos e metafísicos – Ética, Tratado da Emenda e Breve Tratado – Espinosa expõe a sua tese a respeito dos três gêneros de conhecimento (no TEI e no BT são quatro), sempre se referindo a um terceiro modo de compreensão da realidade que difere dos demais no sentido de captar a própria essência singular da coisa conhecida e pelo qual “em virtude de conhecer alguma coisa, sei o que seja conhecer algo”³⁴⁶. Esse conhecimento exige um sentir e um ver imediato que nos

³⁴⁴ Cf. E5p36s e E5p42s

³⁴⁵ Nessa seção novamente comentaremos a teoria dos gêneros de conhecimento para destacarmos o papel central do terceiro gênero de conhecimento da Ética para o desenvolvimento da beatitude. As repetições com relação àquilo que discutimos no primeiro capítulo, quando descrevíamos o desenvolvimento do método, se deve a necessidade de ressaltar o diferencial fundamentalmente ético do terceiro gênero com relação aos outros gêneros de conhecimento.

³⁴⁶ TIE§22

fornece a compreensão da natureza essencial da coisa compreendida, isto é, a sua essência objetiva dada ao intelecto, e que difere da opinião, da crença e do raciocínio em termos de operação e procedimento de conhecimento, sendo um conhecimento ao mesmo tempo verdadeiro e claro. Sobre isso ele diz no Breve tratado, “denominamos conhecimento claro àquele que não é por convencimento da razão, mas sim por um sentir e um gozar a própria coisa; esse conhecimento vai muito além dos demais”³⁴⁷. Além disso, esse conhecimento é realizado num ato intuitivo pelo qual é possível ver de imediato “a proporcionalidade de todos os cálculos”³⁴⁸.

Como Espinosa mostra no Tratado da Emenda do intelecto - em quatro modos de conhecimento ao invés de três - esse conhecimento difere da percepção pelo ouvir dizer e pelos sinais arbitrariamente designados, porquanto estes são mais produtos da experiência coletiva e dos costumes de pensamento passados de uma pessoa a outra, do que um conhecimento fundamentado na compreensão obtida pelo intelecto. Também esse gênero de conhecimento difere de uma certa experiência empírica apartada do intelecto, porque todos os dados dos sentidos nos aparecem de maneira aleatória e não oferecem nenhuma relação causal necessária entre si pela qual possamos ordená-los, sendo tão somente fatos brutos dos quais não podemos obter algum conhecimento adequado da ordem que opera neles. Da mesma forma, este modo de conhecimento difere de um terceiro modo de percepção por ser uma inferência realizada a partir de um efeito para a sua causa ou de um universal o qual compreendemos as suas propriedades. O quarto modo, porém, é obtido quando percebemos a coisa pela sua essência ou pela sua causa próxima, isto é, quando compreendemos o ente singular a partir das relações que o constitui, seja no âmbito do pensamento ou da extensão, que são suas causas próximas, enquanto produtoras de modificações singulares³⁴⁹.

Elimina-se para Espinosa para os fins designados por ele, em primeiro lugar, todo e qualquer conhecimento por ouvir dizer, porquanto dele não podemos ter uma experiência direta da singularidade que apreende, embora não possamos duvidar de sua veracidade enquanto não temos um outro conhecimento que exclua o que ele nos apresenta. Um exemplo de conhecimento por ouvir dizer para Espinosa é do dia do nosso nascimento, que não conhecemos diretamente senão por intermédio do que nos disseram. Diz Ele:

E como a existência singular de qualquer coisa não é conhecida sem o conhecimento da sua essência (...), claramente daí se conclui que toda certeza obtida por ouvir-dizer se deve excluir das ciências. Com efeito, onde não

³⁴⁷ KVII, 2,2

³⁴⁸ KVII, 1,3

³⁴⁹ TIE§19

houver uma antecipação do próprio intelecto pelo mero ouvir-dizer, jamais alguém poderá ser afectado³⁵⁰.

Também não podemos duvidar de uma série de conhecimentos que nos são úteis para o cotidiano, – tais como saber que o óleo é alimento para a chama e a água apaga o fogo – que são conhecimentos obtidos por simples experiência vaga, porque não sabemos o que causa as respectivas relações entre causa e efeito manifestas por estes conhecimentos específicos. Os limites desse modo de percepção se encontram no fato de que por seu intermédio “nada se perceberá a não ser acidentes nas coisas da natureza, e estas não são claramente inteligíveis senão pelo pré-conhecimento das essências”³⁵¹.

Por inferir uma coisa de outra sabemos que a alma está unida ao corpo, porque sentimos o nosso próprio corpo, mas não sabemos o que causa essa sensação, ou seja, temos apenas o conhecimento do efeito do que nos acontece enquanto sentimento do corpo. Também pela natureza da visão inferimos, pelo terceiro modo de conhecimento do Tratado da emenda, que o sol é maior do que parece, dada a sua grande distância com relação a nós, ainda que não tenhamos um conhecimento do que de fato seja o sol enquanto corpo celeste ou astronômico, a partir dessa simples inferência. Temos tão somente a experiência do sol como um corpo que nos aquece e que parece ter uma certa distância de nós. Aqui temos um conhecimento conclusivo, mas a segurança dele obtida não implica na garantia contra o erro e não nos encaminha naquilo que visa Espinosa com a sua teoria dos gêneros/modos de conhecimento, que é especificamente levar o indivíduo a adquirir a perfeição³⁵².

Pelo quarto modo de percepção do TIE, nos diz Espinosa, compreendemos, por exemplo, que a alma está unida ao corpo e que é de sua natureza ser parte dessa unidade, ou seja, adquirimos o conhecimento da essência da alma – de ela ser unida ao corpo e inseparável dele enquanto tal – de forma imediata, sem nenhum processo de raciocínio, tão somente pelo intuir³⁵³. Obtemos por esse modo de percepção o conhecimento direto do que seja a coisa conhecida, apreendemos a sua essência sem a mediação do que quer que seja, senão da evidência imediata de sua presença ao nosso intelecto³⁵⁴. Numa tentativa de aclarar essa explicação Espinosa apresenta o exemplo do quarto proporcional.

Que sejam dados três números e se procure um quarto que esteja para o terceiro como o segundo para o primeiro. Os comerciantes dirão que sabem

350 TIE§2

6

351 TIE§2

7

352 TIE§2

8

³⁵³ TIE§20-

22

³⁵⁴ TIE§29

o que é preciso fazer para encontrar o quarto número, pois não esqueceram a operação que aprenderam com seus mestres, sem demonstração. Outros fazem experiências de casos simples um Axioma universal. Acontece do quarto número ser conhecido na proporção 2, 4, 3,6 e a experiência mostra que, dividindo-se pelo primeiro o produto do segundo pelo terceiro, tem-se como quociente 6; obtém-se, por essa operação, o mesmo número que eles já sabiam ser o quarto proporcional e, assim, concluem que essa operação sempre permite encontrar o quarto proporcional. Os matemáticos, conforme as demonstrações da Proposição 19 do livro 7 dos Elementos de Euclides, sabem que números são proporcionais entre si; e eles o concluem da natureza da proporcionalidade e desta propriedade que lhe pertence, a de que o produto do primeiro e do quarto termos iguala o produto do segundo pelo terceiro. Mas não vêm adequadamente a proporcionalidade dos números dados e, se a veem, não o fazem pela Proposição de Euclides, mas intuitivamente, sem proceder a uma operação ³⁵⁵.

Ora, se o projeto ético de Espinosa é de alcançar o conhecimento das essências das coisas, em conjunto com o conhecimento da unidade da mente com a natureza, o único modo de percepção que se ajustará a essa compreensão é aquele que apreende os singulares em si mesmos, de forma intuitiva, sem a mediação de um conhecimento por convenção (primeiro modo de percepção), de um conhecimento produzido pela universalização da experiência (segundo modo de percepção), tampouco pela compreensão da natureza genérica da proporcionalidade (terceiro modo de percepção). Esse conhecimento apreende o singular a partir da sua relação de proporcionalidade imediata com a totalidade a qual ele pertence. O singular é, então, apreendido diretamente e em si mesmo pelo quarto modo de percepção, isto é, ele é apreendido em sua natureza própria tanto como parte da totalidade da natureza, enquanto causa próxima, quanto como entidade singular apreendida em sua própria essência. Diz Lívio Teixeira acerca disso:

Compreender a essência adequada de uma coisa significa compreender cada coisa em relação ao todo. Em suma, o estudo dos modos de percepção já nos leva a compreender que não há conhecimento verdadeiro senão do Todo e que apartarmo-nos do Todo concreto é cair em abstração³⁵⁶.

Pelo exemplo do quarto proporcional temos um mesmo conhecimento realizado por maneiras diferentes. Enquanto os comerciantes se limitam a pôr em prática uma operação aprendida em razão do exercício de sua profissão e outros aplicam a regra a qual divide-se o produto do segundo pelo terceiro número com o primeiro, e os matemáticos aplicam a regra da proposição 19 do livro 7 dos Elementos que demonstra a natureza mesma da proporcionalidade – de acordo com o encadeamento racional que os leva até essa

³⁵⁵ TIE§23-24

³⁵⁶ Teixeira, 2001, p: 38

compreensão -, o filósofo espinosano, ao contrário, alcança essa ideia adequada única e exclusivamente pelo esforço em “ver” o resultado sem nenhuma operação, por meio do próprio índice de veracidade dado pela ideia verdadeira resultante desse cálculo intuitivo. No Tratado da emenda essa intuição da ideia verdadeira é o único parâmetro da verdade que é garantido unicamente pela ideia verdadeira como índice de si mesma³⁵⁷ e em razão do pertencimento do intelecto a uma ordem maior de ideias, que na *Ética* será denominada de intelecto infinito de Deus ou ciência de Deus, cujo qual nosso intelecto é apenas uma parte. O quarto modo de percepção, nesse caso, visa compreender não o ente singular isolado de sua realidade natural, numa simples apreensão casual e aleatória, mas o compreende a partir da ordem das ideias contidas no intelecto divino, que constitui a totalidade da realidade, concebendo-o a partir da própria atividade divina que o causa.

Na *Ética* Espinosa nos apresenta três gêneros de conhecimento que são explicados pelo mesmo exemplo do quarto proporcional, fazendo, antes de expô-los, uma forte crítica aos termos transcendentais – as abstrações - os quais nos impede de compreendermos as coisas em suas singularidades, quando costumamos unicamente nos basear em termos gerais tais como ente, coisa e algo, como se tais termos possuíssem algum sentido real quando são essencialmente entes de razão³⁵⁸. Devido a mente não conseguir lidar com uma quantidade muito grande de impressões e experiências corporais, ela termina por misturar tais impressões e delas obtém um termo geral que os unifica e simplifica para melhor compreendê-los.

Ora, no momento em que as imagens se confundem inteiramente no corpo, a mente imaginará todos os corpos também confusamente e sem qualquer distinção, agrupando-os, como se de um único atributo se tratasse, a saber, o atributo de ente, coisa, etc³⁵⁹.

Esse tipo de conhecimento dos transcendentais além de ser inadequado, por não levar em consideração as diferenças e oposições que compõem os singulares, também é de uma extrema subjetividade, porquanto cada indivíduo forma a sua imagem genérica do que percebe a partir daquilo que considera mais importante no objeto de conhecimento. Daí advém a experiência errática (*experientia vaga*) que juntamente com o conhecimento a partir de signos (*ex signis*) resultam de um ouvir falar, ou mesmo ler algo, que produz em nós uma

³⁵⁷ Espinosa, como vimos no primeiro capítulo, não considera o verdadeiro como um termo transcendental. O verdadeiro é intrínseco a ideia verdadeira. “Se se perguntar, então, o que é a verdade fora da ideia verdadeira, que se pergunte o que é a brancura fora da coisa branca, pois a relação é do mesmo gênero nos dois casos” (PM,6).

³⁵⁸ E2p40s1

³⁵⁹ idem

impressão que torna-se memória, a partir da qual formamos imagens que resultarão no denominado primeiro gênero de conhecimento, ou também opinião ou imaginação.

O conhecimento de segundo gênero ou razão, que é resultado da nossa compreensão das noções comuns, tem por origem as ideias adequadas das propriedades das coisas a partir de suas conveniências umas com as outras e do que é comum entre elas³⁶⁰. Esse conhecimento é adequado na medida em que por seu intermédio compreendemos a ordem da natureza como verdadeiramente uma ordem de correlações entre os seres que obedecem necessariamente as leis naturais que os governa, seja no âmbito do pensamento – enquanto ideias sob a ordem da lógica – seja sob a ordem dos corpos na extensão em seus múltiplos aspectos. O segundo gênero possui uma função extremamente importante para se chegar ao terceiro, pois é dele que deduzimos a ordem da natureza como um sistema imanente de relações entre os corpos e ideias que possuem propriedades gerais, mas que também possui grandes diferenças entre si. É por meio do segundo gênero também que compreendemos as propriedades da alma e sua relação com o corpo, assim como entendemos as causas das afecções de alegria e tristeza que vão fundar toda a discussão que Espinosa desenvolve acerca dos afetos nas partes três e quatro da *Ética*. É possível identificar, inclusive, um modo de vida ético fundado apenas nas noções comuns, baseado na generosidade e na firmeza da alma que é independente do conhecimento da *scientia intuitiva* e da eternidade da alma³⁶¹.

O terceiro gênero é para Espinosa aquele que “parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas”³⁶². Dele obtemos um conhecimento adequado na medida em que relacionamos as essências formais do pensamento e extensão – a causa próxima - à essência dos seres singulares como resultados da própria atividade dos atributos, isto é, como resultado da atividade de Deus. O terceiro gênero difere do primeiro por conceber os seres singulares não sob um instante temporal ou duracional, ou sob uma experiência eventual levada em conta como conhecimento verdadeiro, mas compreende o singular sob a sua verdadeira ordem, que é a ordem essencial e eterna das relações de movimento e repouso e das ideias enquanto modificações do intelecto infinito Deus. O terceiro gênero de conhecimento difere do segundo – embora dependa dele em grande medida - no sentido de apreender não as noções gerais que regulam os corpos e ideias, mas a individualidade corporal e das ideias em sua essência

³⁶⁰ Cf.E2p38 e 38s

³⁶¹ cf.E5p42

³⁶² E2p40s2

singular, ainda que considerada como uma singularidade produzida pela potência infinita de Deus em seus atributos.

Com relação ao exemplo do quarto proporcional também apresentado na *Ética*, Espinosa mostrará que por via do terceiro gênero existe uma percepção “de um só golpe de vista” (em Latim, *uno intuitu videmus*) em que relacionamos o primeiro com o segundo número (1 e 2) e logo, do terceiro, (3) o quarto número (6)³⁶³. O conhecimento do terceiro gênero, nesse sentido, nos levaria a identificar no singular, que apreendemos imediatamente (assim como no primeiro gênero de conhecimento), a necessidade própria dos atributos pensamento e extensão em sua potência de produzir aquele ser singular, enquanto atributos de Deus (que são, evidentemente, Deus mesmo).

É interessante, todavia, notar que no Tratado da emenda Espinosa afirma que “as coisas que em virtude de tal conhecimento pude entender foram bem poucas até ao momento”³⁶⁴, mas quando chega a *Ética* essa compreensão aparentemente tão parca se inverte, pois lá ele afirma do terceiro gênero de conhecimento como aquele “cujo fundamento é o próprio conhecimento de Deus”³⁶⁵. Parece-nos que entre a produção do Tratado da emenda e a da *Ética* Espinosa deu-se conta da necessidade do desenvolvimento do método geométrico, não mais encetando a sua pesquisa a partir do sujeito, mesmo de sua experiência e de suas ideias, mas a partir da verdadeira ideia absoluta que é a ideia de Deus e, dessa ideia, deduzir todos os singulares. O indivíduo que busca aquele amor do eterno e infinito do Tratado da emenda permanece na *Ética* na medida em que o seu objeto de desejo absoluto identificado com Deus é a fonte dos seus bons afetos e do conhecimento verdadeiro tal como ele mostrará na última parte da *Ética*. Todavia, ao invés de ir buscá-lo no fim de uma jornada intelectual por entre a ordem e encadeamento das ideias verdadeiras até a suma ideia, como foi o seu percurso no Tratado da emenda inacabado, na *Ética*, ao contrário, parte dela na medida em que é a partir dessa ideia que se compreende perfeitamente os entes singulares como manifestações da própria potência divina.

Por isso que o terceiro gênero nos parece indicar a presença da ação da eternidade se singularizando nas simples modificações finitas, pois é tão somente na *Ética*³⁶⁶ que a

³⁶³ *idem*

³⁶⁴ TIE §22

³⁶⁵ E5p20s. O significado de dizer que o conhecimento do terceiro gênero tem por fundamento o próprio Deus é amplamente reconhecido tal como descrevemos no segundo capítulo, compreendendo que com isso Espinosa quer dizer que é a compreensão da própria natureza.

³⁶⁶ Também no Breve tratado, evidentemente.

causalidade imanente³⁶⁷ se estabelece radicalmente como regra de entendimento de toda realidade em suas leis e em seus resultados individuados. É o que também mostra Yovel a esse respeito:

Essa mudança de perspectiva – proporcionada pelo 3º gênero -, sem adição ou subtração, faculta-nos uma intelecção mais profunda da mesma coisa através de um novo processamento, ou síntese, dos mesmos ingredientes informativos. Antes dela, existiam apenas causas externas e leis universais para compreender a coisa singular, ou melhor, o modo como essa coisa materializa um conjunto de propriedades comuns abstractas. Agora, no entanto, toda a informação anterior se aglutina para produzir uma entidade singular, a essência particular dessa coisa tal como ela decorre imanentemente de um dos atributos de Deus, segundo um princípio lógico de particularização³⁶⁸.

42 A CONSTITUIÇÃO DA VIDA SOB O SEGUNDO GÊNERO DE CONHECIMENTO

Naturalmente o homem não encontra qualquer conhecimento seguro sobre os seus afetos e sobre a sua potência em compreendê-los e agir contra o que lhe é prejudicial se se encontra tão somente sob o primeiro gênero de conhecimento. Não é possível uma verdadeira ética no primeiro gênero, porquanto não há uma lógica coerente que presida as experiências obtidas aleatoriamente. Somente a partir do segundo gênero de conhecimento é que se assegura as condições para a compreensão da ordem imanente entre os corpos e as diversas formas pelas quais os indivíduos se afetam e são afetados. A lógica do segundo gênero de conhecimento se fundamenta no *conatus* como potência afirmativa de ser e, por este motivo, torna-se necessário uma outra imagem e uma outra consideração sobre o indivíduo em função não da instauração de um ideal normativo – este se resume apenas na potência da alma para conhecer – e de uma outra forma de abordar o problema da vida virtuosa.

Esse outro ideal só pode iniciar-se por uma reavaliação dos conceitos que normalmente atribuímos aos atos humanos, reconsiderando-os sob o conceito de *conatus*. Quer dizer, os conceitos valorativos tradicionalmente postos nunca expressam qualquer

³⁶⁷ Ressalte-se que em nenhum momento no Tratado da emenda Espinosa refere-se à causalidade imanente. Daí, talvez, a dificuldade existente de se compreender o problema da ideia verdadeira com a ideia de Deus e suas relações recíprocas. O método tanto se desenvolve a partir de uma ideia verdadeira dada quanto tem de antemão a ideia de Deus como unidade de toda a realidade. Em todo o percurso do TIE essas duas ideias não se conjugam parecendo ser duas vias possíveis para se compreender a ordem da natureza.

³⁶⁸ Yovel, 1993, p: 162

consideração pela potência interna do homem - seu poder natural e espontâneo de conhecer e agir baseado nesse conhecimento – e o valor já inerente ao indivíduo enquanto tal. O sentido de bem e mal, perfeito e imperfeito, são sempre derivados de uma abstração, de uma universalização da experiência aleatória e imaginativa que se torna regra geral aplicada a todos os casos. Por isso que Espinosa dirá – em contraposição a toda moralidade tradicional – que a virtude é a própria potência humana, quer dizer, é o próprio poder que temos de realizar certas coisas que são compreendidas somente pelas leis de nossa natureza³⁶⁹. Da mesma forma, bom é somente aquilo que sabemos ser-nos útil e mal aquilo que nos impede de possuir o bem³⁷⁰.

Não há na filosofia espinosana nenhum juízo valorativo no que diz respeito às formas de vida que se vive espontaneamente, isto é, não é necessário que haja uma modificação profunda no indivíduo para que ele se torne, daí, digno de uma vida beata. Pelo contrário, em sua essência já se encontra a sua capacidade de melhorar-se e tornar-se virtuoso, pois ele, por si só, é um grau de potência que, ao compreender sua natureza e essência, pode tornar-se causa adequada de suas ações. Para Espinosa a nossa tendência para o que julgamos bom é-nos natural, e a busca pelo que nos é útil³⁷¹ é o equivalente a virtude³⁷². Se assim não o fosse, como seria possível qualquer orientação ética para o indivíduo, dado que nele mesmo não haveria qualquer possibilidade de ser virtuoso? Por isso que “ninguém pode desejar ter beatitude, agir bem e viver bem sem ter, ao mesmo tempo, o desejo de ser, de agir e de viver, isto é, de existir em ato”³⁷³ E, mais ainda, “não se pode conceber nenhuma virtude anterior a esta (isto é, o esforço por se conservar)”³⁷⁴.

Esse esforço, porém, é insuficiente se só se tem ideias inadequadas, ou seja, se temos ideias confusas das coisas, enquanto conclusões sem premissas. Desejamos e nos esforçamos por conhecer, mas nem sempre o nosso conhecimento é adequado. Esse esforço por conhecer pode tantas vezes ser mal direcionado e tornar-se refém de imagens que não correspondem ao conceito real das coisas. É fato que faz parte da nossa existência termos

³⁶⁹ E4d8 e E3p7. Diz Don Garret, “Virtude é o que alguém pode, é a sua própria potência”.

³⁷⁰ E4d1 e 2

³⁷¹ A utilidade em favor próprio é o fundamento da moralidade espinosana segundo Victor Delbos. Como ele mesmo diz “A procura do útil é a origem da moralidade, e não, que quer se pretenda, da imoralidade; da mesma forma que a redução da virtude ao esforço para perseverar no ser torna a virtude desejável em si e não por outra coisa”(Delbos,2002,p:144).

³⁷² E4p19 e 20

³⁷³ E4p21

³⁷⁴ E4p22

ideias inadequadas: somos parte de um ser pensante e não podemos ter a ideia do todo senão com um grande esforço pelo conhecimento adequado e perfeito³⁷⁵. A ordem comum da natureza, aquela em que vivemos a maior parte do nosso tempo, não nos permite, de imediato, termos um conhecimento adequado nem de nós mesmos, nem do nosso corpo e nem dos corpos exteriores, mas sempre conhecimentos mutilados e confusos³⁷⁶. A única via de salvação se dá a partir da alma e daquilo que constitui a sua essência, qual seja, conhecer a causa de todas as coisas, isto é, conhecer a Deus³⁷⁷, e se autoconhecer como uma ente natural cuja forma de ser não é em nada estranha a ordem própria das coisas. O esforço por compreender é um esforço ético por perseverar em seu próprio ser, é um esforço, igualmente, em busca do que é bom, porquanto só o conhecimento adequado nos permite enxergar o que é, de fato, bom e útil para nós³⁷⁸.

Pela razão – segundo gênero de conhecimento – captamos as diferenças e semelhanças entre nós e os outros corpos. Este tipo de conhecimento é adequado na medida em que apreende o que é comum a todas as coisas e se encontra tanto na parte como no todo, embora não apreenda aquilo que constitui a essência dos seres singulares³⁷⁹. Pela simples compreensão das diferenças e semelhanças, conseguimos, de antemão, compreender a ordem que governa os corpos e as mentes. Vemos pela atividade interna aos atributos de Deus a configuração racional do universo, da mesma forma que vemos Deus mesmo agir, na medida em que os atributos são expressões da própria atividade divina enquanto pensamento e extensão.

A nossa relação com o mundo, a partir da compreensão das noções comuns, torna-se mais clara na medida em que temos uma maior consciência das relações de conveniência e discordância das coisas com o nosso ser ou dos outros indivíduos conosco. Compreendemos, portanto, o nosso lugar no interior de uma dinâmica maior do que nós, mas que nem por isso é menos compreensível a nós já que obedece a ordem racional própria da natureza da Deus. Como o próprio Espinosa diz “À medida que uma coisa convém a nossa natureza, ela é necessariamente boa”, pois “nada (...) pode ser bom senão enquanto está de acordo com a nossa natureza, e, por conseguinte, quanto mais uma coisa está de acordo com a nossa natureza, tanto mais útil ela é, inversamente”³⁸⁰. Nesse sentido, o entendimento das noções

375 TIE§73

376 E2p29cor

³⁷⁷ E2p40s2 e E4p28

³⁷⁸ E4p26

³⁷⁹ E2p38 e p37

³⁸⁰ E4p31

comuns nos permite compreendermos a nós e aquilo que aumenta a nossa potência de agir e, também, aquilo que diminui esta potência de ação: temos, portanto, um autoconhecimento baseado na norma ordenada que governa os corpos.

A liberdade, para Espinosa, é a consequência mais imediata da obtenção de um conhecimento adequado tanto sobre a Natureza quanto sobre a nossa própria condição enquanto parte da Natureza. O segundo gênero de conhecimento nos faz compreender que a ordem que governa o mundo é necessária, na medida em que todas as coisas que decorrem de Deus decorrem de modo necessário³⁸¹, assim como expressam a essência de Deus, de modo que se as coisas não fossem tal como são a própria natureza de Deus seria outra, o que constituiria uma contradição³⁸².

Com efeito, se Deus tivesse decretado sobre a Natureza e sua ordem outra coisa que não aquela que decretou, isto é, se tivesse, a respeito da Natureza, querido e concebido outra coisa, teria tido necessariamente um entendimento diverso do atual e uma vontade diversa da que tem atualmente³⁸³

O denominado livre-arbítrio é completamente excluído da vida ética em razão de sua ineficácia tanto em termos compreensivos quanto em termos práticos. Não sabemos o que seria o livre-arbítrio, porque não sabemos de que maneira a mente agiria por sobre o corpo de modo a fazê-lo agir de acordo com a sua vontade. Como Espinosa mostra no prefácio da quinta parte da *Ética*, os estóicos acreditavam que com exercícios seria possível domesticar o corpo a obedecer aos ditames da razão. Do mesmo modo, Descartes argumentara n'As paixões da alma que a mente poderia ter domínio por sobre o corpo, porquanto ambos estavam ligados por meio da glândula pineal, que transformaria a vontade da alma em uma ação do corpo. Para Espinosa nada disso comprovaria nenhum poder da mente por sobre o corpo, porque da mesma forma que temos a experiência de agirmos de acordo com a nossa vontade, em outras tantas situações agimos de forma completamente oposta ao que desejamos. Tudo isso se funda na diferença entre mente e corpo, de modo que “não havendo nenhuma medida comum entre a vontade e o movimento, não há comparação nenhuma entre a potência – ou as forças – da alma e do corpo; por conseguinte, as forças desse último não podem ser dirigidas pelas da primeira”³⁸⁴.

A necessidade da essência e a necessidade causal são os fundamentos que regem a ordem da Natureza. Deus determina a ordem da Natureza desde sempre, fazendo com que

³⁸¹ E1p29

³⁸² E1p33s2

³⁸³ Idem

³⁸⁴ E5pref

aquilo que denominamos vontade seja não “causa livre”, mas “causa necessária” por carregar em si uma infinidade de volições internas ao corpo, em conjunto com as determinações exteriores que agem sobre o indivíduo ³⁸⁵. O segundo gênero de conhecimento nos faz enxergar que aquilo que imaginamos como ato voluntário não é mais do que uma ação necessária, baseada em nossa essência e nas múltiplas causas que nos determina. Uma outra perspectiva a respeito da nossa realidade e da realidade dos outros surge aos nossos olhos à medida em que passamos a compreender os outros não como agentes livres, que agem imaginariamente como que sem causa, mas como determinados a agir segundo a determinação própria do seu ser e de suas condições externas. Como Espinosa diz “uma coisa que é determinada a produzir algum efeito foi necessariamente determinada a isso por Deus; e aquela que não foi determinada por Deus não se pode pôde determinar por si mesma a produzir um efeito” ³⁸⁶, da mesma forma que “uma coisa que é determinada por Deus a produzir algum efeito não se pode tornar indeterminada por si própria” ³⁸⁷ e que por fim,

Qualquer coisa singular, ou melhor, qualquer coisa que seja finita e tenha existência determinada, não pode existir, nem ser determinada a produzir efeito algum, se não é determinada a existir e a produzir esse efeito por outra causa, que é ela mesma finita e tem uma existência determinada; e, por sua vez, essa coisa não pode tão pouco existir e ser determinada a produzir algum efeito, se não é determinada a existir e a produzir esse efeito por outra, que é também finita e tem uma existência determinada, e assim ao infinito³⁸⁸.

O conhecimento de segundo gênero, por isso, nos permite ver a realidade compreensivamente como um sistema de relações causais determinadas pelos atributos de Deus. Como o mundo é composto por uma infinidade de potências muitas vezes mais poderosas que nós, compreendemos de imediato que somos seres em grande parte passivos, porquanto não somos toda a realidade senão só parte ínfima dela em relação com as demais³⁸⁹. Nossa função no interior desse sistema causal, por via do conhecimento de segundo gênero, é compreendermos as causas das paixões, sua potência por sobre nós e o que nós podemos fazer ao compreendê-las no interior do sistema a qual elas se encontram. A nossa força, nesse caso, consiste em nada mais do que desenvolvermos desejos que surjam dos afetos alegres, pois é pela alegria que a nossa capacidade compreender é acentuada e temos mais condições de

³⁸⁵ cf.E1p32

³⁸⁶ E2p26

³⁸⁷ E2p27

³⁸⁸ E2p28

³⁸⁹ E4p2 e p4

buscarmos de forma inteligente a nossa própria utilidade³⁹⁰. Toda a tristeza pode ser amplamente superada pelo desejo alegre, porquanto a tristeza não é mais do que a ignorância da nossa potência, da nossa inteligência e das relações adequadas, passíveis de serem compreendidas por nós, que constituem o mundo.

Somos afetados de tristeza na medida em que não compreendemos o que nos ocorre e essa ignorância pode não ter fim, dado que as ideias inadequadas obedecem a sua própria lógica interna e se seguem umas das outras com a mesma necessidade que as ideias adequadas³⁹¹. A tristeza produzida pelas ideias confusas consiste em nos deslocar da totalidade, em nos colocar como que isolados do todo que constitui a realidade e nos faz pensar que a nossa condição se deve unicamente ao nosso livre-arbítrio, quer dizer, a nossa própria culpa³⁹². Portanto, nos enganamos ao imaginarmos podermos mais do que podemos, quando, com isso, perdemos a direção daquilo que constitui o nosso *conatus*, isto é, o nosso desejo³⁹³.

Por isso que o conhecimento racional nos mostra que não é possível haver nada contingente na realidade, como se as coisas fossem por si mesmas substâncias apartadas do todo ao qual pertencem, ou mesmo quantidades discretas distintas da ordem da natureza³⁹⁴. Esse mesmo conhecimento nos permite entender sobretudo os nossos limites, entender o fato de sermos uma parte da natureza que tende – por ser parte – a ignorar o todo e tantas vezes considerar-se como um todo por si mesmo. Nada pode ser considerado como a totalidade senão Deus, isto é, só a substância existe pela necessidade da sua essência e só ela é aquela que pode ser concebido por si e é em si, não dependendo de nada para existir e ser concebido, senão de si mesmo. Como resultado da ideia de Deus concebida como natureza absoluta, todas as coisas serão compreendidas como modificações de Deus, não porque possuam uma existência menor ou epifenomenica, mas porque não podem ser senão pela ação de Deus ao produzi-las, da mesma forma em que ele mesmo é *causa sui*.

³⁹⁰ E4p18

³⁹¹ E2p36

³⁹² Espinosa não fala de culpa, mas de arrependimento. O arrependimento é uma tristeza acompanhada de ideia de si mesmo como causa, porquanto imaginamos que fizemos aquilo por livre decisão da alma (E3p30s, E3p51, E3def af27). Esse afeto não pode nascer da razão, porque é produto da imaginação de que aquilo que já fizemos poderia ter sido feito de outra maneira e nos faz passar a imagem de virtude, quer dizer, fiz aquilo por acaso mas não sou daqueles que costumam fazer aquilo que fiz. A virtude advinda da alegria acompanhada da ideia de si mesmo é o que Espinosa chama de repouso íntimo, onde sabemos que somos virtuosos na medida em que sabemos o que podemos e não cedemos aos desejos depravados. O homem quando se arrepende é duas vezes miserável, pois cede ao desejo - não tem fortaleza para suportá-lo - e depois se entristece pelo que deixou de fazer (E4p54).

³⁹³ E3p9s

³⁹⁴ E2p10

Conhecer as coisas em sua necessidade tanto essencial em Deus quanto causal na ordem de causas da natureza não é senão ter um conhecimento adequado. Por isso que Espinosa dirá que

a nossa alma, à medida que percebe verdadeiramente as coisas, é uma parte do entendimento infinito de Deus; por conseguinte, é tão necessário que as ideias claras e distintas da alma sejam verdadeiras quanto isso é necessário para as ideias de Deus³⁹⁵

Não é que quando conhecemos pela imaginação nos apartemos de ser parte do intelecto infinito de Deus, pois Deus, ainda que estejamos sob a imaginação, conhece as ideias que ocorrem em nós na medida em que ele tem a nossa ideia em seu intelecto³⁹⁶. A questão é que o inverso é o que não ocorre com relação a nós. Quando estamos sob a imaginação não conhecemos as coisas adequadamente, muito menos temos a ideia adequada de Deus. O vislumbre de uma ideia adequada de Deus somente surgirá em nós quando passamos a compreender a natureza como uma ordem adequada, isto é, conhecer as coisas como necessárias³⁹⁷ e sob certo aspecto de eternidade³⁹⁸, onde compreendemos “essa necessidade das coisas” como “a necessidade mesma da natureza de Deus”³⁹⁹.

Desse conhecimento passamos a ver que na natureza tudo é feito em conformidade com a essência eterna e infinita de Deus e, conseqüentemente, passamos a obter um conhecimento adequado de qualquer corpo singular em ato, considerando-o como produto da essência – potência – infinita de Deus⁴⁰⁰. A nossa experiência em nada muda. Continuamos a viver sob a ordem comum da natureza, sob os encontros permanentes do nosso corpo com os outros corpos. O que muda é que não mais conhecemos essas relações pela imaginação, ou seja, não mais conhecemos essas relações tais como elas se apresentam a nós, pelos próprios dados que elas nos oferecem enquanto experiências abstraídas do todo concreto a qual elas pertencem de fato. Compreendemos as coisas a partir de Deus, ou seja, compreendemos as coisas como elas de fato são, produzidas por Deus e dependentes de Deus para serem e existirem. A transformação aqui é no nível da compreensão: deixamos de ver o mundo à nossa maneira para compreendê-lo como um conjunto de relações necessárias fundadas em leis eternas as quais nos produz tanto quanto produz todo o resto do universo. A partir daí pode-se afirmar que “a alma humana tem o conhecimento adequado da essência eterna e

395 E2p43s

396 E2p9cor

³⁹⁷ E2p44

³⁹⁸ E2p44cor2

³⁹⁹ Idem

⁴⁰⁰ E2p45

infinita de Deus”⁴⁰¹, pois a própria alma reconhece na exterioridade da natureza a ação necessária e eterna de Deus.

A alma então deixa de ser passiva e sujeita a aleatoriedade das paixões e passa a ser ativa, ou seja, passa a compreender aquilo que lhe sucede não como mero acaso, mas como produto de leis certas e determinadas. A liberdade da alma agora não consiste mais em imaginar-se capaz de realizar qualquer movimento deliberado como que causado por si mesma. Ela descobre que o que se chama de vontade não condiz necessariamente com aquilo que ela pode realizar diante do que ela compreende. A alma somente se concebe como agente efetivo na medida em que tem ideias adequadas⁴⁰² e ao compreender que a razão do seu agir se localiza nela mesma somente à medida que ela é expressão da potência divina em seu *conatus*⁴⁰³. Sobre isto diz Garrett, “Os seres humanos podem ter graus de liberdade, correspondentes aos graus em que são causas adequadas de suas próprias ações” (p.349). O aspecto deliberativo do ser humano, portanto, deixa de ser fundado numa ação sem causa, tal como considerada no livre-arbítrio, e passa a se basear no próprio esforço do sujeito em buscar a conservação do seu ser, que constitui a sua própria essência atual⁴⁰⁴. Ainda mais, por compreendermos as determinações que agem sobre nós, podemos mensurar a nossa liberdade diante daquilo que nos condiciona, quer dizer, podemos mensurar o nosso grau de potência em oposição aos afetos que podem diminuir a nossa potência de agir.

Por entender que a sua natureza como *conatus* é fundada na potência da alegria, na impotência da tristeza e no desejo, a alma deixa de ser mero joguete das paixões e passa a ter ideias adequadas e, portanto, passa a conhecer mais sobre sua própria forma de ser. O conhecimento de si mesmo enquanto parte da totalidade implica diretamente em saber-se passional, mas também revela também a possibilidade de compreender essa condição de passionalidade e torná-la favorável a si mesmo por intermédio do conhecimento adequado. Isso significa que compreender as noções comuns e as propriedades gerais das coisas, entre parte e todo, permite ao indivíduo agir, na medida do que lhe cabe, a partir de ideias adequadas, que são justamente as ideias que o farão ser causa adequada, ou seja, ser efetivamente um agente a partir de sua própria essência e potência. Desse modo, procurará aquilo que lhe aumente a potência de agir⁴⁰⁵, compreenderá o funcionamento da própria imaginação quando afetada, por exemplo, temporalmente por duas paixões e a consequente

⁴⁰¹ E2p47

⁴⁰² E13p3

⁴⁰³ E3p6

⁴⁰⁴ E3p7

⁴⁰⁵ E3p12 e p13

associação entre ambas num acontecimento semelhante em outras circunstâncias através da memória⁴⁰⁶. Entenderá a própria aleatoriedade dos encontros, na medida em que tantas vezes pode ser simpático ou antipático por algo ou alguém, amiúde em função de alguma semelhança com aquilo que se ama ou se odeia⁴⁰⁷. Compreenderá as causas dos sentimentos ambíguos, na medida em que a mesma coisa pode, muitas vezes, suscitar em nós sentimentos opostos de amor e ódio simultaneamente⁴⁰⁸. Deixará de viver, igualmente, sob os sentimentos de esperança e medo, porquanto tais sentimentos se fundam justamente na dúvida e incerteza do desconhecimento do que pode nos acontecer⁴⁰⁹. Entenderá, enfim, o funcionamento do amor e do ódio, na medida que tais sentimentos existem em função do objeto que amamos ou odiamos, isto é, na relação que tais objetos da nossa paixão estabelecem conosco ao nos alegrar ou nos entristecer⁴¹⁰.

Daí o porquê da existência de uma ética no interior do segundo gênero. Pelas próprias regras de reciprocidade entre os homens, certos valores surgirão com seu resultado. Afetos positivos e afetos negativos surgem em nós pela mesma regra e pela mesma ordem que rege a natureza e não são mais vistos, no segundo gênero, como experiências casuais e aleatórias, desprovidas de sentido ou razão. A nossa comiseração, por exemplo, com o semelhante produzirá a ação de benevolência; também a nossa ambição nos fará agir sempre de acordo com o agrado do vulgo, por produzir em nós aquilo que chamamos de civilidade.

Baseados nos afetos de tristeza e de alegria, buscaremos viver em comum, buscando sempre ser agradável aos outros de modo a alegrá-los, porquanto a reação de alegria deles para conosco produz em nós, igualmente, o afeto de alegria concomitante a nossa própria ideia como causa desse afeto⁴¹¹. Afetos tão importantes do ponto de vista civilizatório tais como arrependimento e a vergonha, oriundos de imaginarmos a censura alheia, são o resultado justamente das relações sociais estabelecidas entre os homens. Por isso que sempre buscaremos obter um certo “contentamento consigo mesmo” na medida em que esse afeto suscita alegria em nós por imaginarmos que os outros nos considera também com alegria⁴¹².

A ação convencionalmente correta resulta, assim, da própria realidade relacional existente entre os homens, uma realidade que se baseia em alguma medida em regras, não advindas de princípios morais exteriores, mas da própria utilidade que cada um se atribui com

⁴⁰⁶ E3p14

⁴⁰⁷ E3p15s

⁴⁰⁸ E3p17

⁴⁰⁹ E3p18s2

⁴¹⁰ E3p19-p26

⁴¹¹ E3p30

⁴¹² E3p30s

relação aos outros. Por isso também que “cada um se esforça por imaginar, quanto a si mesmo, tudo o que imagina afetá-lo de alegria”⁴¹³, pois é por esse afeto de sociabilidade e de convivência é que nos tornamos bons para com os outros porquanto esperamos que eles nos vejam como causa de bons afetos para eles. Em suma, causar bons afetos é também gerar em si bons afetos e nisso constitui uma ética fundada nas relações comuns.

Pode-se ver também que é o sentimento de ambição que nos leva a querer que os outros vivam em conformidade com o que desejamos e, como consequência, o amor pelo que desejamos só tende a aumentar quanto mais pessoas também o desejam⁴¹⁴. Os afetos em si mesmos não indicam valores morais a serem julgados a partir de um âmbito de valores universais, ainda que pela sua ação passional positiva ou negativa nos indique aquilo que é ou não conveniente para a saúde dos nossos pensamentos e emoções. Um mesmo afeto – como a própria ambição, por exemplo – pode levar-nos a prática de atos egoístas, como também de atos de amor por querermos que todos partilhem conosco um mesmo objetivo. Por isso que os afetos guiados pela razão – naturalmente mais justos e equânimes – promovem maior concordância entre as pessoas e faz com que se perceba que os homens são o que há de mais importante para os próprios homens em razão de sua utilidade mutua e cooperação sob a razão. Diz Espinosa:

os homens não podem aspirar nada que seja mais vantajoso para conservar o seu ser do que estarem, todos, em concordância em tudo, de maneira que as mentes e os corpos de todos componham como que uma só mente e um só corpo, e que todos, em conjunto, se esforcem, tanto quanto possam, por conservar o seu ser, e que busquem, juntos, o que é de utilidade comum para todos. Disso se segue que os homens que se regem pela razão, isto é, os homens que buscam, sob a condução da razão, o que lhes é útil, nada apetezem para si que não desejem também para os outros e são, por isso, justos, confiáveis e leais⁴¹⁵

Assim, o conhecimento do segundo gênero é condição fundamental para o terceiro na medida em que nos permite conhecer a ordem da natureza não como desígnio ou finalidade de Deus, mas como o conjunto das conexões causais entre os seus elementos e as regras que tais conexões obedecem. Esse conhecimento ao mesmo tempo nos revela a ação necessária de Deus e nos mostra que agimos de acordo com a forma que afetamos e somos afetados, e que estes afetos/afecções nos surgem de acordo com regras bastante claras e objetivas que são os

⁴¹³ idem

⁴¹⁴ E3p31s

⁴¹⁵ E4p18s

fundamentos da vida afetiva. Sem conhecer tal ordem que constitui a realidade, jamais poderíamos conhecer a atividade da substância divina agindo em seus infinitos atributos e as infinitas afecções desses atributos, as suas modificações.

O segundo gênero, assim, é o ponto de partida para a beatitude e para a verdadeira liberdade, porque fornece à mente aquilo que é de sua propriedade essencial: o desejo e o esforço pelo conhecimento adequado. No segundo gênero temos um conhecimento efetivo, temos a compreensão da ordem da natureza em sua dinâmica interna e sabemos que tal ordem e dinâmica não é nada mais do que a atividade divina, única, agindo na multiplicidade e suas relações recíprocas. André Scala ressalta que “É pelas noções comuns que se operará o conhecimento da união da mente com o todo da natureza” e, nesse caso, “não se pode formar noções comuns sem que se seja afetado pelo que há de comum entre o próprio corpo e um outro. Ser afetado é não ser impassível”⁴¹⁶.

Os limites, porém, desse conhecimento são claros. É um conhecimento que se limita as regras gerais, isto é, aquilo que se encontra na parte e no todo e nas suas propriedades, deixando de lado o conhecimento dos particulares, das coisas singulares. Conhecer os termos gerais da dinâmica da nossa vida afetiva e da forma pelo qual somos afetados pelos corpos não nos garante a vitória contra a imaginação acerca do que pode nos acontecer sob uma sucessão de causas que nos parecem contingentes⁴¹⁷. As contingências imediatas sempre são mais poderosas do que as ideias que temos sobre aquilo que nos convém ou não, e é por isso que, por mais princípios que tenhamos, terminamos quase sempre por ceder quando a situação se nos apresenta. Quer dizer, saber o que nos convém ou não é apenas um saber – algo exclusivo do nosso aspecto mental - e não um saber que torna-se afeto – algo que nos atinja tanto como mente quanto como corpo.

Nesse sentido, uma verdadeira ética não pode ser apenas um conjunto de regras gerais que não leve em conta o agente singular e as razões pelas quais ele vive e age⁴¹⁸. Uma ética verdadeira se fundamenta nas motivações que mobilizam o indivíduo em direção a sua felicidade e tais motivações só podem ser encontradas naquilo que unifica o indivíduo com a realidade que o cerca, que o faça reconhecer seu pertencimento ao todo do qual é parte e que

⁴¹⁶ Scala, 2003, p: 89

⁴¹⁷ E4p14-p17

⁴¹⁸ Vale a pena ressaltar que a ideia de ética vem do termo grego *ethos* que significa, segundo Chauí, “aquilo que se é por natureza” (Chauí in Novaes, 1987, p:43). Talvez daí advenha a necessidade na Ética de Espinosa de partir do indivíduo enquanto tal, isto é, considerando a sua essência como virtude e a sua realidade dada como perfeição, para daí se constituir os instrumentos para a lida contra o *pathos*.

seja um amor dirigido a um objeto realmente digno de ser amado. Esta é a tarefa da *scientia intuitiva*.

43 A CONSTITUIÇÃO DA VIDA SOB A *SCIENTIA INTUITIVA*

Conhecer pelo terceiro gênero é compreender que a partir da essência formal dos atributos de Deus decorre necessariamente as essências das coisas individuais. O conhecimento por via da *scientia intuitiva* se dá no nível das essências. Isso não significa que uma essência para Espinosa seja algo anterior à existência da coisa conhecida, sendo as afecções do existente apenas acidentes não contidos no conceito da essência do singular. Pelo contrário, o que pertence à essência de uma coisa é aquilo que dado é suficiente para que a coisa seja posta e se retirado basta, também, para que ela seja suprimida. Além disso, a essência é sem o que a coisa não pode existir nem ser concebida e, inversamente, o que não pode existir e ser concebido sem a coisa⁴¹⁹. A essência é aquilo que constitui e determina tanto a existência quanto o conceito da coisa singular. Todavia isso também não significa que a essência da coisa seja independente da própria coisa, como uma ideia genérica de um conjunto de coisas existentes ou como um conceito a parte da realidade efetiva. A essência, para Espinosa, não se distingue da existência da coisa senão na medida em que a essência se constitui nos atributos de Deus – corpos e mentes – enquanto que a existência real depende da ordem causal da natureza que possibilita tal existência nos atributos divinos.

Por outro lado, a essência de Deus é amplamente reconhecida em razão de sua própria operação no interior da dinâmica da natureza. Quer dizer, podemos conhecer a atividade divina na medida em que conhecemos adequadamente a ordem dos pensamentos e ideias, tanto quanto a ordem das relações entre os corpos em sua totalidade e em suas partes singulares⁴²⁰. A essência de Deus é o seu existir e o seu operar, de maneira que ao conhecermos a forma pela qual a natureza opera, estamos conhecendo igualmente a própria natureza de Deus. Diferente de Deus, cujo qual sua essência envolve a existência, os modos são aquilo que dependem de Deus para existir, isto é, suas essências só são concebidas por

⁴¹⁹ E2d2

⁴²⁰ E2p46

intermédio da essência de Deus e as suas existências dependem de Deus – seus atributos – para virem à existência⁴²¹.

Também Deus possui em si a ideia de sua própria essência – i.e, sua potência – e de tudo o que decorre de sua ideia, de forma necessária⁴²². A atividade de Deus é a sua própria essência se manifestando infinitamente, de modo que é-nos impossível conceber que Deus não aja tanto quanto nos é impossível que ele não exista, porquanto a sua existência se comprova pela sua atividade e a sua atividade comprova a sua existência⁴²³. Isso significa que a ordem da natureza na produção de todos os seres singulares são a própria manifestação de Deus de forma imanente aos efeitos que dEle decorrem.

O terceiro gênero de conhecimento, nesse sentido, compreende a atuação de Deus enquanto causa imanente na medida em que identifica, a partir dos seus atributos não a produção de leis gerais ou de axiomas universais em si mesmos, mas a produção de cada entidade singular em sua forma própria de existir. Pelo simples conhecimento do que é comum a parte e ao todo e das propriedades gerais das coisas, não poderíamos obter o conhecimento de uma atividade tão específica quanto aquela que compreende os singulares como produtos da ação do próprio Deus. O segundo gênero nos mostra a atividade geral de Deus enquanto ele opera nas relações entre os corpos e as mentes; o terceiro gênero nos mostra a atividade específica de Deus ao produzir os seres singulares que resultam da sua atividade geral.

Antes de entrarmos definitivamente na discussão sobre o que é a vida sob a *scientia intuitiva*, faz-se necessário uma breve discussão a respeito do poder da alma com relação aos afetos, isto é, a terapia da alma proposta por Espinosa que é um auxiliar da alma para o alcance da vida beata. Essa discussão nos interessa na medida em que explica como podemos chegar a compreender todas as coisas sob o terceiro gênero de conhecimento – ou seja, conhecer em referência a Deus -, que se torna possível tão somente se entendermos a força da razão em sua própria capacidade em compreender e, mesmo, a sua atuação sobre as paixões no sentido de torná-las afetos ativos, ou seja, afetos inteligentes. A terapia da alma fornece também as condições da obtenção do terceiro gênero na medida em que permite que a razão tenha o poder modificar as referências de suas ideias de coisas transitórias e casuais e de, no

⁴²¹ Espinosa nos fala em E2p8 de modos não existentes que são aqueles os quais sua essência é concebida mas o desdobramento da realidade causal não as trouxeram à existência. Esse é um tema bastante espinhoso do pensamento espinosano cujo qual não nos deteremos em razão dos limites do nosso trabalho.

⁴²² E2p3

⁴²³ E2p3s

lugar de admitir os afetos/ideias como coisas em si mesmas ou como realidades dadas por si mesmas, direcioná-las para fonte verdadeira de sua origem e realidade.

Como já reiteramos, a potência da alma não consiste senão no conhecimento. Por isso que a alma deve buscar separar a paixão da sua causa exterior e a relacionar a outros pensamentos⁴²⁴. Com isso a alma pode fazer com que aquele afeto - ou ideia - se relacione não mais com o que a afligia, mas com pensamentos que aumentem sua potência de agir. A alma nesse caso tem o poder tanto de fazer um conceito das afecções do corpo quanto de refletir sobre os afetos, de forma a torná-los em ideias claras e distintas e, assim, neutralizar a força dos afetos negativos que sobre ela atuam⁴²⁵. O simples ato de conhecer e identificar o afeto pelo conhecimento, para Espinosa, já constitui por si mesmo uma elevação da nossa própria potência de agir, porquanto o próprio conhecimento enquanto natureza e esforço promove alegria e contentamento por permitir que a nossa alma veja-se a si mesma como causa adequada de suas próprias ideias, ou seja, que ela considere-se capaz de compreender. Afirma Espinosa:

Segue-se que cada um tem o poder, se não absoluto, ao menos parcial, de compreender a si mesmo e de compreender os seus afetos, clara e distintamente e, conseqüentemente, de fazer com que padeça menos por sua causa. Devemos, pois, nos dedicar sobretudo, à tarefa de conhecer tanto quanto possível, clara e distintamente, cada afeto para que a mente seja, assim, determinada, em virtude do afeto, a pensar aquelas coisas que percebe clara e distintamente e nas quais encontra a máxima satisfação. E para que, enfim, o próprio afeto se desvincule do pensamento da causa exterior e se vincule a pensamentos verdadeiros⁴²⁶

Ainda mais, a alma tem o poder de compreender as coisas não mais como contingentes e aleatórias, ou seja, livres, mas de acordo com a ação necessária da natureza que determina todas as coisas. Essa determinação própria de todas as coisas não é mais do que a sua própria essência em Deus, em conjunto com a totalidade das causas que as produzem. Não podemos ver aqui um determinismo que produza simples impotência, ou seja, um determinismo cujo qual o homem é mero produto das condições que lhes é dada sem que sobre elas tenha qualquer poder. Pelo contrário, ainda que seja determinado – todos nós somos tanto em nosso ser quanto nas condições que o nosso ser existe – o homem pode, por meio do conhecimento, entender a sua verdadeira essência – isto é, o seu desejo enquanto esforço (*conatus*) e grau de potência – e aquilo que ele pode efetuar diante de tudo o que o

⁴²⁴ E5p2

⁴²⁵ E5p3 e p4

⁴²⁶ E5p4s

influencia e determina. A libertação da servidão da vida passional, para Espinosa, não é mais do que o uso da potência do conhecimento como meio de se produzir uma vida baseada em ideias adequadas, ou seja, nas ideias acerca daquilo que nos é verdadeiramente útil e bom, de acordo com a nossa essência.

Além do mais, a ideia fundada na imagem do livre-arbítrio, de que temos domínio absoluto sobre nós e sobre o que nos diz respeito, é superada pela compreensão racional de que somos seres finitos e limitados no interior do todo da natureza. Quer dizer, descobrimos com a compreensão da necessidade inerente a ordem natural, que nós não somos plenamente detentores de nós mesmos, mas que somos parte de uma realidade muito maior da qual dependemos para ser e existir e que determina radicalmente a nossa atividade.

Quanto mais esse conhecimento, quer dizer, de que as coisas são necessárias, diz respeito a coisas singulares que imaginamos mais distinta e vividamente, tanto maior é esse poder da mente sobre os afetos, como mostra, aliás, a própria experiência. Com efeito, vemos que a tristeza advinda da perda de um bem diminui assim que o homem que o perdeu dá-se conta de que não havia nenhum meio de poder conservá-lo⁴²⁷.

Nesse sentido, o poder da alma contra as afecções cresce na medida em que ela passa a compreender as coisas como necessárias e não mais como contingentes, livres ou possíveis, que são exatamente as causas de afetos que atuam poderosamente sobre nós, tantas vezes produzindo tristeza⁴²⁸. A própria razão – segundo gênero – demonstra, pelo conhecimento claro e distinto, que nada na natureza pode ser compreendido como contingente ou indeterminado mas que tudo obedece a ordem comum divina que determina todas as coisas a serem e a operarem de acordo com a sua natureza e com suas causas⁴²⁹.

Nesse caso, o simples fato de compreendermos as propriedades comuns das coisas e suas relações recíprocas, nos fornece afetos poderosos de alegria, pelo conhecimento, contra os afetos entristecedores resultantes das vicissitudes das experiências aleatórias e imaginativas. Don Garrett afirma sobre isso que “o necessitarismo não só é verdadeiro, como também tem valor psicológico positivo”⁴³⁰. Quer dizer, conhecer as coisas como necessárias nos permite ter maior controle sobre a nossa vida afetiva e, portanto, nos permite vivermos de forma mais sábia. Por isso que o conhecimento das noções comuns produz em nós alegria e, como consequência, aumenta a nossa potência de pensar e de atuar na realidade não mais

⁴²⁷ E5p6esc

⁴²⁸ E5p6

⁴²⁹ E5p7

⁴³⁰ Don Garrett, 2011, p: 352

sob a passividade de um conhecimento parcial, mas como causa adequada das nossas ideias e da nossa existência em Deus. Diz Espinosa,

Porque a força de qualquer afecção se define pela potência da causa exterior comparada a nossa. Ora, a potência da alma define-se unicamente pelo conhecimento e sua impotência, ou seja, a paixão é avaliada só pela privação do conhecimento, isto é, por aquilo em virtude do qual as ideias se dizem inadequadas⁴³¹.

Da mesma forma, o poder da alma se acentua também em tempos de bonança e tranquilidade. Na medida em que não somos afetados pelas paixões que nos impedem de pensar, temos um maior domínio sobre nós mesmos e, conseqüentemente, podemos compreender melhor as nossas ideias/afetos. Nesse sentido podemos produzir encadeamentos de ideias adequadas a respeito daquilo que pode nos acontecer e das possíveis relações e situações que podemos nos deparar eventualmente no decorrer da nossa existência.

Portanto, durante o tempo em que não estamos tomados por afetos que são contrários à nossa natureza, a potência da mente, pela qual ela se esforça por compreender as coisas, não está impedida. E, por isso, durante esse tempo, ela tem o poder de formar ideias claras e distintas e de deduzir umas das outras. Conseqüentemente, durante esse tempo, nós temos o poder de ordenar e de concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto⁴³².

Esse simples ato de encadear a ideias, fundados na necessidade inerente ao que é racional, produz uma espécie de fortaleza intelectual contra as intempéries da vida cotidiana. Meditando sobre o que pode nos advir, podemos desenvolver meios de enfrentar as dificuldades e nos tornarmos menos sujeitos ao acaso, de forma a, também, encontrarmos o que há de bom naquilo que nos acontece⁴³³.

Assim sendo, por intermédio de um conhecimento fundado na razão, as imagens das coisas que se sucedem podem ser referidas aquilo que já conhecemos⁴³⁴. Podemos juntar àquilo que conhecemos pelas noções comuns as imagens das coisas que nos parecem aleatórias à princípio, de modo a torná-las parte de um amplo conhecimento racional do mundo. Disso resulta que está no poder da alma fazer com que as múltiplas imagens que experimentamos se refiram à ideia de Deus, de forma que a ideia de Deus se torna mais viva à medida que referimos tudo o que nos acontece à Sua ideia⁴³⁵. Essas imagens, depuradas pela

⁴³¹ E5p20s

⁴³² E5p10s

⁴³³ Idem. Cf E3p59 e E4p63cor

⁴³⁴ E5p12

⁴³⁵ E5p13 e 14

atividade racional e inserida no sistema de causalidade próprio das coisas extensas e pensantes, nos leva a compreendê-las sob a ordem do decreto divino que é a causa de tudo o que existe.

Daí que o conhecimento de nós mesmos e das próprias paixões que ocorrem em nós se aperfeiçoa através da nossa potência de pensar, porquanto sempre nos alegamos em conhecer e essa alegria advinda do ato de conhecer é concomitante a ideia de Deus como causa do nosso conhecimento e de nossa própria alegria⁴³⁶. Desse modo, o nosso autoconhecimento, isto é, o conhecimento que adquirimos dos nossos afetos e da nossa potência de pensar, assim como da nossa natureza desejante fundada no esforço por perseverar na existência, faz com que desenvolvamos o afeto-conhecimento mais forte possível que é exatamente o amor a Deus. Esse amor é pleno na medida em que é por meio do próprio conhecimento de Deus que compreendemos a ordem da natureza em suas relações recíprocas comuns – pelo segundo gênero de conhecimento - e compreendemos a nossa potência de pensar que tem somente Deus por causa, na medida em que nossos pensamentos são modificações finitas do atributo pensamento da substância. Afasta-se, portanto, toda tristeza através do conhecimento de Deus e de nossa natureza identificada com a própria natureza de Deus, enquanto Deus mesmo se expressa em seus modos finitos e, também, em razão da identidade existente entre as ideias verdadeiras que temos e estas mesmas ideias enquanto são ideias contidas no intelecto infinito de Deus que tudo compreende de acordo com a sua própria potência produtiva. Ora, se compreendemos a Deus e a sua atividade imanente compreendemos as causas da tristeza e nos alegamos em nossa capacidade de compreender em Deus. Por isso diz Espinosa, “à medida que conhecemos as causas da tristeza, esta cessa de ser uma afecção, isto é, deixa de ser uma tristeza; e, assim, à medida que conhecemos que Deus é causa da tristeza, alegamo-nos”⁴³⁷.

Esse afeto-conhecimento é o denominado *Amor Dei intellectualis* que se constitui como um afeto resultante unicamente do nosso conhecimento da essência de Deus e da nossa existência no interior da existência de Deus. Esse amor não se assemelha aos outros amores da vida sob a imaginação, pois “esse amor por Deus é a mais constante das paixões, o que, enquanto se refere ao corpo, não pode ser destruído senão com o próprio corpo”⁴³⁸.

Não se pode esperar, entretanto, que esse amor por Deus tenha um afeto de Deus em contrapartida. Deus não é sujeito às paixões, pois não é afetado negativamente, não pode ser

⁴³⁶ E5p15cor

⁴³⁷ E5p18s

⁴³⁸ E5p20s

objeto de decréscimo de sua potência puramente afirmativa. A infinita potência de Deus é absolutamente positiva e, nesse sentido, a ação mesma de Deus é constante e contrária a toda impotência e limitação, dado que não existe nada que lhe seja exterior. Se esperássemos algum afeto divino em contrapartida ao nosso, voltaríamos à compreensão antropomórfica de Deus, na qual teríamos um Deus que se modifica e que realiza a sua potência não de acordo com a sua essência, mas de acordo com qualquer outro parâmetro de ação que lhe seja exterior, o que para Espinosa constitui absurdo.

4.4 A SCIENTIA INTUITIVA E O AMOR DEI INTELECTUALIS

O conhecimento que Deus tem daquilo que ele produz se dá desde a eternidade. Por isso que Deus conhece a essência do corpo humano *sub specie aeternitatis*, isso significa que Deus tem o conhecimento de cada indivíduo singular em qualquer de suas expressões tanto no pensamento quanto na extensão. A alma, contrariamente ao corpo que perece no interior da duração em razão das causas externas, possui uma natureza eterna na medida em que é capaz de conhecer a ordem eterna que consiste a essência de Deus. Pela própria essência atual das coisas singulares, como já vimos, nada pode ser dado que a destrua, ou seja, todas as coisas singulares existentes possuem em si tão somente a sua potência afirmativa de perseverar na existência e nada mais do que isso⁴³⁹. O conhecimento que adquirimos da natureza de Deus não tem igualmente nenhuma relação com a duração e as transformações produzidas pelos vestígios dos corpos e a memória desses vestígios⁴⁴⁰. O que a alma sente ao conhecer as coisas *sub specie aeternitatis* se dá exclusivamente no âmbito do intelecto e também produz, como consequência real, reflexos no âmbito dos afetos. Por isso que Espinosa afirma que “sentimos (...) e o sabemos por experiência, que somos eternos”⁴⁴¹. Somente pelo olho da alma (*oculi mentis*) é que compreendemos as demonstrações em sua devida ordem e concatenação, em sua relação íntima com a ordem da natureza e, por essa via desse conhecimento, chegamos a verdadeiramente gozar e experimentar a natureza de Deus por meio da nossa própria natureza capaz de conhecer a Deus.

⁴³⁹ E3p7 e p8

⁴⁴⁰ E5p23s

⁴⁴¹ Idem

Com relação às formas pelas quais conhecemos as coisas, Espinosa aponta que as coisas conhecidas se nos apresentam atualmente (*actuales*) ou em relação a um tempo e local (*tempus et locum existere*) determinado, uma circunstância temporal que nos fornece os dados do conhecimento, ou, por outro lado, à medida em que conhecemos as coisas pela “necessidade da natureza divina” (*naturae divinae necessitate*), ou seja, quando conhecemos na eternidade⁴⁴². Quando conhecemos as coisas em Deus, *sub specie aeternitatis*, conhecemos a essência do corpo não pelas sua forma temporal, mas em sua forma eterna dada em Deus. Ora, o que é eterno é necessário, de forma que ao concebermos as coisas sob certo aspecto da eternidade torna-se possível compreender a natureza do corpo não como algo sujeito as paixões e mudanças próprias da uma realidade contingente, mas em sua necessidade essencial e eterna enquanto essência contida no intelecto infinito de Deus.

Nesse sentido, somente quando nos encontramos a perceber as coisas no limiar do segundo para o terceiro gênero é que passamos a identificar a realidade contingente não mais como uma sucessão de encontros ao acaso, mas como a própria atividade de Deus se expressando na natureza. Digo aqui limiar porquanto o segundo gênero de conhecimento apenas nos permite conhecer a ordem eterna da essência divina e a necessidade que lhe é inerente e, por isso, o segundo gênero é tão somente um vislumbre do conhecimento das essências singulares mas não o real conhecimento das essências singulares atuais. Por isso que somente quando alcançamos o terceiro gênero de conhecimento passamos a conceber os diversos seres singulares em Deus, e aí é que podemos afirmar que a alma conhece não os termos gerais dos processos, mas a realidade mesma que eles realizam, porquanto não conhecemos mais pelo que é comum entre as partes e o todo, mas pelo que é próprio de cada coisa singular. Compreendemos assim porque Deus é tanto causa de si quanto causa de todas as coisas⁴⁴³, isto é, identificamos em cada parte da natureza divina a própria presença de Deus enquanto potência de agir, ou seja, enquanto *conatus*.

A experiência produzida pelos gêneros de conhecimento não pode ser em nenhuma hipótese, universalizada, porque o esforço mesmo de conhecer as coisas pelo segundo e terceiro gênero não envolve uma natureza essencial e universal que fundamente os existentes individuais, mas se desenrola por intermédio do próprio esforço intelectual singular de cada essência/existência atual. Daí não haver uma regra comum, mas a própria atividade

⁴⁴² E5p29s

⁴⁴³ E1p24s

compreensiva da inteligência como parâmetro da vida que se deve viver de acordo com a potência/impotência de cada um.

A expressão determinada de Deus em cada afecção e modificação, compreendida pelo terceiro gênero de conhecimento, não tem um caráter abstrato, mas se fundamenta na concretude de cada singularidade como resultado de todo o processo constitutivo que tem Deus por causa não só eficiente, mas imanente de tudo o que existe⁴⁴⁴. Por isso que Espinosa diz que “quanto mais conhecemos as coisas singulares, tanto mais conhecemos a Deus⁴⁴⁵. Esse conhecimento torna-se também afeto, pois nos fornece não só a compreensão da eternidade, mas, igualmente, o sentimento de que somos eternos em nossa alma enquanto somos conhecedores da natureza divina.⁴⁴⁶ Esse sentimento, todavia, não provém de uma simples experiência imaginativa da memória, como de uma experiência de alguma vida passada. Trata-se, por assim dizer, de uma espécie “memória intelectual” que temos de que somos eternos por sabemos que o conceito do nosso corpo é um modo de pensar em Deus, e tal conceito pertence à essência da nossa alma na medida ela é ideia do corpo⁴⁴⁷. Espinosa afirma

Não é possível, entretanto, que nos recordemos de ter existido antes do corpo, uma vez que não pode haver, nele, nenhum vestígio dessa existência, e que a eternidade não pode ser definida pelo tempo, nem ter, com este, qualquer relação. Apesar disso, sentimos e experimentamos que somos eternos. Com efeito, a mente não sente menos aquelas coisas que ela concebe pela compreensão do que as que ela tem na memória. Pois, os olhos da mente, com os quais ela vê e observa as coisas, são as próprias demonstrações.⁴⁴⁸

Nesse caso, para se alcançar esse sentimento de eternidade em sua verdade e não somente na imaginação, não seria possível que ele ocorresse senão através do entendimento e da compreensão no lugar da memória, da atividade do intelecto no lugar da imaginação e da própria experiência da eternidade que o conhecimento de Deus nos fornece, no lugar da experiência temporal do nosso conhecimento dissociado da totalidade a qual ele pertence. O conceito que formamos da unidade de Deus com a natureza são, assim, as próprias demonstrações captadas pelos olhos da nossa mente. Nesse caso, só o afeto (*sentimus*) nos permite entender essa unidade no lugar de somente compreendê-la pelas vias demonstrativas racionais, ainda que não abra mão delas para vislumbrar esse entendimento. Sobre isso diz

⁴⁴⁴ E1p25cor

⁴⁴⁵ E5p24

⁴⁴⁶ E5p23

⁴⁴⁷ E5p22 e E2p13

⁴⁴⁸ E5p23s

Chauí, “não se trata, portanto, de um percurso ontológico no qual a mente se tornaria eterna e sim de um processo cognitivo e afetivo no qual ela apreende a eternidade de sua essência. *A mente não se torna eterna ela passa a conhecer que é eterna*”⁴⁴⁹.

Lívio Teixeira (2001) nos mostra amplamente em seu livro sobre os modos de percepção em Espinosa que o conhecimento do singular é o conhecimento do concreto. Não estamos mais na abstração dos universais, nem na aleatoriedade de uma experiência desprovida de ordenação intelectual quando conhecemos pelo terceiro gênero de conhecimento. O projeto de Espinosa através da *scientia intuitiva* é promover o conhecimento da realidade concreta dos seres singulares e, nesse sentido, ele mesmo afirma que “quanto mais apta a alma é para conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento, tanto mais deseja conhecer as coisas por esse gênero de conhecimento”⁴⁵⁰. O desejo pelo conhecimento só se amplia e se acentua à medida em que conhecemos, pois o conhecimento é a própria expressão da potência e da essência da alma. Ora, a ordem indicada pelo segundo gênero descreve tão somente as regras e determinações que regem as relações entre os corpos e as mentes, isto é, descrevem, do ponto de vista do método, tão somente as passagens de uma demonstração a outra em seu encadeamento sintético-racional. O conhecimento intuitivo, porém, ao apreender as coisas em suas essências singulares numa unidade perfeita em Deus, se depara com uma infinidade de realidades possíveis de se conhecer em cada experiência singular e, por isso, produz um desejo permanente de compreensão de todo universo em todas as suas facetas e expressões por tornar-se capaz de compreender cada vez mais a própria natureza de Deus⁴⁵¹. Não estamos aqui mais diante de um determinismo restrito e empobrecedor do ponto de vista ontológico, como tantos atribuem ao pensamento de Espinosa, mas da plena liberdade divina em sua atividade infinita e eterna, assim como da maior liberdade e espontaneidade humana ao se reconhecer parte da ordem da natureza enquanto singular que compreende o seu grau de potência, isto é, como parte da própria liberdade divina.

A compreensão da totalidade em sua dinâmica infinita de produção de coisas singulares não nos permite mais ver o mundo somente como um encadeamento de leis da natureza, mas o vemos, por meio dessas mesmas leis da natureza, a produção de cada singularidade determinada. O próprio sentido de determinado e necessário, sob o terceiro

⁴⁴⁹ Chauí, 2016, p: 585

⁴⁵⁰ E5p26

⁴⁵¹ Idem

gênero, nos parece indicar que toda a amplitude da natureza em suas leis age e se desdobra em função de produzir cada singular. Não se trata aqui de desígnio ou teleologia, mas da atuação real da dinâmica da natureza em realizar-se em seus entes singulares. Ou seja, se há uma finalidade desdobrada em toda a potência necessária da natureza divina esta se encontra, de maneira evidente, em produzir os seres singulares como resultados da ação infinita de Deus em seus atributos e modos infinitos, porquanto toda a ação de Deus é puramente imanente e, nesse sentido, toda a potência divina se expressa na realidade que ele mesmo produz ⁴⁵².

Somente a alma pode produzir o terceiro gênero de conhecimento, porque só ela é causa formal das ideias relativas à eternidade, pois enquanto conhecemos as coisas pelos limites da duração e do corpo, não identificamos senão experiências aleatórias e leis gerais. Esse conhecimento do eterno, ainda que na limitação e finitude do presente, nos permite alcançarmos a alegria e o contentamento (*acquiescentia*) advindas da ideia de Deus como causa de todo o universo e suas singularidades⁴⁵³. Essa alegria e contentamento produz em nós o denominado *Amor Dei intellectualis* na medida em que “Deus, que é causa primeira, que nos faz existir pelo seu poder, torna-se assim o fim, o objeto supremo do nosso amor” (Moreau, 1971, p: 75). Esse amor pela realidade imanente produz a única alegria perene, isto é, a própria beatitude ou felicidade duradoura, pois “se a alegria consiste na transição para uma maior perfeição, certamente a felicidade deve consistir em que a própria alma seja dotada da mesma perfeição” ⁴⁵⁴.

Por isso que o *Amor Dei intellectualis* não pode ser senão intelectual, isto é, resultado da atividade e do esforço do intelecto, porquanto não se encontra sujeito a nenhuma paixão e

⁴⁵² Talvez pareça ousada essa afirmativa dado que os comentaristas não usam estes termos para tratar desse tema, ainda que a sua conclusão se siga do que o próprio Espinosa diz na quinta parte e mesmo na segunda quando estrutura a mente e o corpo humano a partir dos atributos e modificações infinitas de Deus. O que fica claro é que somente a atividade infinita por si só não teria nenhum sentido se não produzisse os modos finitos como os seus resultados mais imediatos a nós ainda, que mais distantes causalmente de Deus. A pergunta que se faz é, o que seria da natureza do pensamento e das ideias, ou mesmo do movimento e do repouso, se não houvesse mentes e corpos singulares que representassem perfeitamente a sua atividade? Isso se confirma na própria *Ética* primeiro porque “da necessidade da Natureza deve seguir-se, em uma infinidade de modos, uma infinidade de coisas, isto é, tudo o que pode cair sob um entendimento infinito” (E1p16), quer dizer: dado o entendimento infinito em sua potência infinita, não é possível senão que ele compreenda uma infinidade de modos singulares que resultam dele pela sua própria natureza e potência infinita. E, em segundo lugar, que “uma coisa que é determinada a produzir algum efeito foi necessariamente determinada a isso por Deus; e aquela que não foi determinada por Deus não se pôde determinar por si mesma a produzir um efeito” (E1p26), isto é, a determinação dos singulares resulta de Deus e de sua ação necessária, de forma que tais determinações são essencialmente como que o produto da própria atividade divina que produz necessariamente essas determinações como resultados.

⁴⁵³ E5p27 e p32

⁴⁵⁴ E5p33s

ignorância provenientes de qualquer conhecimento parcial acerca da natureza de Deus⁴⁵⁵, além de que todo o conhecimento adquirido por via desse conhecimento se dá unicamente no âmbito da eternidade ou das essências⁴⁵⁶. Por meio desse amor-conhecimento superamos as paixões, não somos mais sujeitos a vida irrefletida de quem desconhece a essência divina e podemos verdadeiramente usufruir e gozar daquele objeto de amor eterno desejado por Espinosa desde o início Tratado da Emenda.

Esse amor, por produzir grande alegria e contentamento, faz com que possamos vemo-nos como capazes de conhecer a Deus por nós mesmos, isto é, pela própria potência de pensar (*summus mentis conatus*⁴⁵⁷) que é, ela mesma, divina, na medida em que somos modificação de Deus. Daí que há uma espécie de reflexividade amorosa entre nós e Deus onde “Deus ama a si mesmo com um amor intelectual infinito”⁴⁵⁸, de forma que todas as coisas existentes passam a serem referidas à ideia de Deus e Deus, por consequência, goza e se alegra (*gaudet*) das existências singulares causadas pela sua atividade, na medida em que todas estas realidades singulares dependem dele para existirem e operam segundo a determinação da Sua essência⁴⁵⁹. Mais especificamente diz Chaui:

Deus frui o supremo contentamento de Si como a ideia de Sua absoluta realidade ou perfeição. Essa fruição evidencia que esse amor a si mesmo não pode ser uma paixão, pois Deus ama aquilo que Ele necessariamente é. À expressão *causa sui* corresponde, agora, o *se ipsum* do amor divino: não sendo paixão, o amor a si não possui causa externa, mas tem a si mesmo como causa, ou melhor, uma ação que concebe a si mesma simultaneamente como causa e efeito, ou melhor, como unidade intrínseca da causa e do efeito, atividade do ser absolutamente infinito.⁴⁶⁰

Assim, a mesma alegria que sentimos ao ver todas as coisas singulares expressando a potência divina é também aquela pela qual Deus tem a ideia de si como causa de tudo o que ele mesmo realiza. Ainda que Deus não seja passível de ser afetado tal como nós, sua potência afirmativa é de tal natureza que pode ser considerada como uma atividade de plenitude alegre fundada no amor que é amplamente partilhado conosco na medida em que nos alegramos em conhecer aquilo que em nós ocorre ao mesmo tempo em que conhecemos Deus como causa imanente de tudo o que existe. Diz novamente Don Garrett,

⁴⁵⁵ E5p34

⁴⁵⁶ E5p33

⁴⁵⁷ E5p25

⁴⁵⁸ E5p35

⁴⁵⁹ E5p11

⁴⁶⁰ Chaui, 2016,p: 588

Na medida em que uma pessoa obtém o conhecimento do terceiro (e supremo) gênero – que envolve o entendimento das essências das coisas singulares pelos atributos de Deus, os efeitos por suas causas (E2p40s2) -, ela possui o conhecimento de maneira um tanto parecida com a maneira como o próprio Deus conhece (...). De maneira parecida, o conhecimento do terceiro gênero envolve ter afetos um pouco como esses afetos estão em Deus, e, portanto, torna uma pessoa capaz de participar mais completamente daquilo que poderia ser chamado de vida afetiva de Deus ⁴⁶¹.

Ora, a alegria em nós se encontra no fato mesmo de conhecermos e acentuarmos a nossa perfeição pelo conhecimento de Deus, e que em Deus este conhecimento representa o seu estado puro, sua própria natureza como absoluta perfeição. Enquanto nós somos tão somente um certo grau (*gradus*) de perfeição, passível de ser aumentada e diminuída devido a nossa condição finita e corporal sob a duração, em Deus a alegria, enquanto completude da sua perfeição, é o seu estado permanente, pois Deus é, ele mesmo, eterna afirmação absoluta. Daí a razão de esse amor intelectual ser o próprio Deus amando-se a si mesmo enquanto se explica pela essência da mente humana ao conceber a eternidade divina e a sua própria alma enquanto eterna⁴⁶². Esse amor é, tal como em Deus, o próprio gozo da potência do intelecto finito ao se deparar com a sua capacidade de compreender a natureza de Deus, ao mesmo tempo em que, e inversamente, é o próprio Deus compreendendo-se por meio da potência do seu intelecto infinito singularizado e individualizado naquele que contempla a natureza como essencialmente divina⁴⁶³.

O resultado desse amor é que não há como ele não ser amplamente compartilhado por todos os homens, pois todos, na medida em que são o próprio esforço afirmativo para existir (*conatus*), ou mesmo na medida em são um certo grau de potência afirmativa, são objetos desse amor divino, porquanto revelam eles mesmos a própria *essentia actuosa* divina se manifestando em todo o universo. Por isso Espinosa afirma que “Deus, à medida que ama a si mesmo, ama os homens e, conseqüentemente, que o amor de Deus para com os homens e o amor intelectual da mente para com Deus são uma só e mesma coisa” ⁴⁶⁴. É nesse sentido, também, que ninguém pode se opor ao amor intelectual de Deus, pois este expressa a própria natureza da verdade na medida em que a mente humana é uma verdade eterna em Deus e, portanto, se opor a esse amor seria o equivalente de negar a verdade da própria existência de Deus enquanto causa de todas as mentes.

⁴⁶¹ Don Garrett, 2011, p: 355

⁴⁶² E5p36

⁴⁶³ E5p36cor

⁴⁶⁴ Idem

O objetivo de todo conhecimento humano não é mais do que esse, conhecer toda a natureza em sua diversidade, isto é, conhecer a Deus, mas não mais sob os conceitos universais ou gerais, mas sim pelos seres singulares que expressam efetivamente a essência de Deus. A diferença é radical entre as formas de conhecer e os seus efeitos na vida dos indivíduos que assim compreendem. O conhecimento da ordem racional do mundo em seus termos gerais não tem o mesmo efeito prático que saber que cada singular manifesta a própria potência divina. Victor Delbos afirma, por exemplo, que “Essa consciência direta de nossa relação com Deus tem uma certeza mais imediata e nos toca incomparavelmente mais que a demonstração geral da dependência de todas as coisas relativamente ao Ser infinito”⁴⁶⁵. A forma, portanto, pela qual se vive e se convive não pode ser a mesma se se compreende as coisas pelo terceiro gênero, cujo o qual se funda numa expansão continua do nosso conhecimento⁴⁶⁶, além de produzir em nós os afetos de alegria e felicidade mais constantes possíveis por se fundamentarem no conhecimento mais seguro possível que é o conhecimento de Deus.

Com o conhecimento do terceiro gênero chegamos a conhecer as coisas como são em si mesmas e temos, portanto, uma experiência intuitiva de Deus fundada na intimidade própria de quem é o resultado de Sua infinita modificação. Espinosa diz no Breve tratado que “o amor é uma união com o objeto julgado magnífico e bom por nosso intelecto; queremos dizer uma união pelo qual o amante e o amado se convertem em uma mesma coisa e formam um todo”⁴⁶⁷. A *scientia intuitiva*, de fato, provém do segundo gênero, mas, ao mesmo tempo, mostra a insuficiência ética desse gênero de conhecimento, pois deixamos de compreender a natureza de Deus e das coisas apenas pelo convencimento da razão e passamos a conhecer as próprias coisas em suas essências singulares através da essência dos atributos de Deus. Nesse sentido, as definições que dão início a Ética e que visam demonstrar pelo rigor do intelecto em sua forma geométrica que só há uma substância existente em si e que se concebe por si mesma por meio dos seus atributos e modos, quando vistas sob a ótica do terceiro gênero demonstram aquilo que não pode ser senão o sentimento de alegria e amor mais potente possível em razão do objeto ao qual é dirigido. Descobrimos, então, pelo terceiro gênero de conhecimento que Deus

⁴⁶⁵ Victor Delbos, 2002, p163

⁴⁶⁶ E5p32

⁴⁶⁷ BT5, 6

é causa de todo o conhecimento, que somente é conhecido por si mesmo e não por nenhuma outra coisa, de onde também segue que nós estamos por natureza unidos a ele de tal maneira que sem ele não podemos existir nem ser entendidos. E, posto que entre Deus e nós há uma união tão estreita, é evidente que não podemos entendê-lo senão imediatamente⁴⁶⁸

Da mesma forma, a tese de que “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus nada pode existir nem ser concebido”⁴⁶⁹ deixa de ser apenas uma ideia ou conceito da razão torna-se afeto de amor. Compreendemos concretamente que somos em Deus e Deus é em nós, e nisso é que consiste rigorosamente a *scientia intuitiva*, isto é, um conhecimento de Deus em sua eternidade presente em nós enquanto somos parte do seu intelecto infinito.

Na vida prática efetiva, o conhecimento do terceiro gênero é aquele que promove um grande aumento nas aptidões do corpo. Sendo a mente a ideia do corpo, não seria possível compreender tal eternidade no presente se não fosse por aquilo do qual ela é objeto, isto é, o corpo. A mente conhecendo os afetos do corpo e referindo-os a ideia de Deus como causa, passa a conhecer cada vez melhor aquilo que o corpo pode devido ao seu próprio aumento de compreensão.

Disso resulta que “é eterna a maior parte da alma de quem tenha o corpo possuidor de grande numero de aptidões”⁴⁷⁰. Não poderia ser diferente dado que quanto maior é aptidão do corpo maior também é a capacidade de pensar da alma. É justamente a aptidão do corpo ao múltiplo simultâneo, que ele mesmo é e que ele experimenta da realidade, que faz com que a eternidade da mente se manifeste com mais clareza. Quanto mais o nosso corpo é apto em sua unidade e identidade, mais ele compreende a ordem dos corpos, ou seja, mais ele compreende a natureza extensa de Deus. O objetivo de quem vive sob o terceiro gênero de conhecimento é alcançar a maior potência do corpo para compreender a sua dinâmica interna e a natureza exterior dos corpos extensos que expressam a própria natureza eterna de Deus. Essa compreensão nos permite desenvolver-nos em direção a uma condição de cada vez maior aptidão e, nesse caso, buscamos superar um corpo limitado sob as paixões e a imaginação para alcançar um corpo que possui uma alma com alto grau de consciência de si mesmo. Diz Espinosa:

E, de fato, aquele que, tal como um bebê ou uma criança, tem um corpo capaz de pouquíssimas coisas e é extremamente dependente das causas exteriores, tem uma mente que, considerada em si mesma, quase não possui consciência de si, nem de Deus, nem das coisas. Em troca, aquele que tem

⁴⁶⁸ BT,II,21,3

⁴⁶⁹ E1p15

⁴⁷⁰ E5p39

um corpo capaz de muitas coisas, tem uma mente que, considerada em si mesma, possui uma grande consciência de si, de Deus e das coisas. Assim, esforçamo-nos, nesta vida, sobretudo, para que o corpo de nossa infância se transforme, tanto quanto o permite a sua natureza e tanto quanto lhe seja conveniente, em um outro corpo ,que seja capaz de muitas coisas e que esteja referido a uma mente que tenha extrema consciência de si mesma, de Deus e das coisas⁴⁷¹.

O resultado mais importante do conhecimento de Deus e das coisas singulares promovido pela *scientia intuitiva* é o alcance da beatitude e da virtude na vida presente. Por compreendermos a nossa existência e a existência das coisas singulares em Deus, passamos a desenvolver uma vida naturalmente virtuosa, porquanto temos maior poder por sobre os afetos. É justamente por termos a capacidade de compreender os afetos e de torná-los em ideias adequadas e referidas a Deus que passamos a refrear as paixões e a superarmos a vida passiva. Espinosa diz que “a beatitude não é o premio 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 desfrutamos”⁴⁷². Aqui Espinosa nos mostra que não há nenhuma razão exterior a nós mesmos pela qual devemos apelar para que possamos desenvolver uma vida virtuosa. O existir virtuoso não pode ser senão o resultado do exercício do nosso próprio intelecto como potência de compreensão da realidade.

⁴⁷¹ E5p39s

⁴⁷² E5p42

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

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. Pois se a salvação estivesse à disposição e pudesse ser encontrada sem maior esforço, como explicar que ela seja negligenciada por quase todos? Mas tudo o que é precioso é tão difícil quanto raro.

A beatitude da alma não é mais do que o conhecimento de Deus sob o terceiro gênero de conhecimento, isto é, é um conhecimento que não se prende apenas as relações comuns e as regras e normas que regulam os corpos em seus diversos encontros possíveis na ordem da natureza, mas um conhecimento que visa alcançar a suprema compreensão da desta ampla ordem na medida em que apreende os seres singulares como expressões exatas da potência divina.

Essa experiência intuitiva faz toda a diferença na vida prática, porquanto nos permite ver nos outros não apenas seres isolados e desprovidos de razão, ou mesmo seres produzidos pelos efeitos de uma natureza cega, mas o resultado da atuação divina, na medida em que tudo o que existe é um certo grau de potência que expressa o próprio Deus enquanto causa imanente. Pelo fato de não ser possível conceber outra substância senão Deus ou Natureza, não podemos, do mesmo modo, realizarmos um julgamento daquilo que existe, porquanto não há nada que sirva de parâmetro a existência tal como nos é dada. Espinosa nos faz ver que todo e qualquer parâmetro ético deve se embasar unicamente na realidade e na natureza tal como conhecemos, pois além dela nada há. Do ponto de vista de Deus, tal como o conhecimento do terceiro gênero nos faz compreender a realidade, as distinções deixam de existir e em seu lugar só enxergamos a unidade divina se expressando em suas infinitas manifestações (os modos).

Se há um valor dominante esse não é mais do que a alegria e o amor enquanto afetos potentes que só nos beneficia e só nos auxilia a termos mais conhecimento sobre o mundo. A tarefa ética, segundo Espinosa, não é simples, mas exige uma completa reforma da inteligência e o uso rigoroso da compreensão para que se possa alcançar, passo a passo, a vida beata e desfrutar dela justamente enquanto usufruímos dos seus resultados. Autores como Jonathan Bennet e Ferdinand Alquie negam que o objetivo de Espinosa de alcançar a salvação da alma se concretize de fato na quinta parte da *Ética*, como ele prometera desde o começo. Embora a linguagem de Espinosa seja muitas vezes a própria linguagem da religião – salvação, beatitude, amor de Deus, glória, etc. – isso não indica de nenhuma forma que a

proposta de Espinosa fosse a de erigir uma nova religiosidade. Ao contrário, mesmo na *scientia intuitiva*, por mais que se queira, não vislumbra-se nada equivalente a um misticismo ou algo do gênero. A salvação que dispomos resulta unicamente do conhecimento. Esta salvação não vem de fora até nós, não é uma ação miraculosa de Deus efetuando-se em nós. Deus não é transcendente e isso possui um enorme significado para o que Espinosa chama de felicidade (*beatitudo*) ou salvação (*salus*). A primeira delas é que a salvação depende unicamente do conhecimento e dos efeitos desse conhecimento adequado sobre a nossa vida. Depois, entender que Deus se expressa na natureza de forma necessária e sem objetivar nenhuma finalidade, o que nos permite compreender a ordem da natureza como pura gratuidade, quer dizer, cada coisa se bastando a si na medida em que cada coisa expressa a sua própria potência de agir e não existe para atingir qualquer fim predeterminado. E mais, por compreendemos a necessidade do mundo podemos pensar o valor real da nossa própria existência na medida em que ela é – assim como a de todos os seres – produto da ordem da natureza e da sua infinita potência, tanto quanto é também única e singular.

Por isso que uma ética deve ser justamente a compreensão daquilo que somos e daquilo que podemos, e o ápice da nossa potência se encontra exatamente em concebermos-nos como parte de Deus, quer dizer, como expressões da causalidade imanente de Deus que, ao nos produzir, permanece em nós, porquanto é, ele mesmo, o nosso sustentáculo. Todos os valores possíveis se encontram no interior da nossa essência e potência, porque Deus mesmo é pura potência e existência necessária, de forma que a sua natureza não implica nada mais que gozo eterno dessa potência infinita donde nada pode advir senão aquilo que existe necessariamente. Nenhum valor é absoluto senão aquele que provém da razão e que promove a ampla compreensão mútua e o amor de todos para com todos na irmandade eterna em Deus.

De fato que não é fácil viver virtuosamente dado que as paixões inevitavelmente agem sobre nós em razão de ser o próprio mundo regido por forças que agem umas sobre as outras. Isso não significa que as próprias paixões sejam algo negativo ou que devam ser excluídas da nossa vida por qualquer meio, mas que, ao contrário, devemos compreendê-las e, por este mesmo ato de compreensão, passamos da paixão para ação e, principalmente, passamos da negação para a afirmação e, assim, poderemos viver em nós da forma que somos. Não há como conhecer as coisas sem que ao mesmo tempo esse conhecimento venha acompanhado dos afetos de amor e alegria. Por isso que o conhecimento sem afeto não é nada mais do que uma realidade sem significado, isto é, uma realidade inumana.

REFERÊNCIAS

- ALAIN. Spinoza. Traducción Maite Serpa. Barcelona: Marbot Ediciones, 2008.
- ALLISON, Henry E. Benedict de Spinoza: An introduction. Binghamton, NY: Vail-Ballou Press, 1987.
- BENNETT, Jonathan. Un estudio de la ética de Spinoza. Trad. José Antonio Robles García. Cidade do México: Fondo de cultura económica, 1990.
- BENITO, Pilar. Baruch Spinoza: una nueva ética para la liberación humana. Madrid: Biblioteca Nueva, 2015.
- BENJAMIN, César. Estudos sobre Spinoza. Trad. Eliana Aguiar, Estela dos Santos Abreu e Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- BIASOLI, Luís Fernando. Deus: causa sui: razão e transcendência nas meditações metafísicas de Descartes (tese de doutoramento). Porto Alegre: PUC-RS, 2011
- BOVE, Laurent. Espinosa e a psicologia social: ensaios de ontologia política e antropogênese. Revisão técnico-filosófica Marcos Ferreira de Paula; organização David Calderoni. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2010.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.
- CHAUÍ, Marilena de Souza. Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.
- DAMÁSIO, Antônio. Em busca de Espinosa: prazer e dor na ciência dos sentimentos. Tradução Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- D'ABREU, Rochelle Cysne Frota. Subversões teológicas em Espinosa: descobertas da potência filosófica. Jundiaí: Paco editorial, 2014.
- DELBOS, Victor. O Espinosismo: Curso proferido em 1912-1913. Trad. Homero Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002. 274 p.
- DELBOS, Victor. O problema moral na filosofia de Spinoza e na história do spinozismo. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.
- DELEUZE, Gilles. Filosofia prática. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. Spinoza et le problème de l'expression. Paris: Les Éditions de Minuit, 1968.
- DOMINGUES, Atilano. Biografias de Spinoza. Madrid. Alianza Editorial, 1995.
- DESCARTES, René. Princípios da Filosofia. Tradução: João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.

DESCARTES, René. Discurso do Método; as paixões da alma; Meditações: objeções e respostas; Cartas. Traduções de J.Guinsburg e Bento Prado Júnior – 4. ed. – São Paulo: Nova Cultural:1987-1988.

ESPINOSA, Benedictus. Tratado político. Tradução: Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Folha de São Paulo, 2015.

ESPINOSA, Baruch. Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar. Tradução: Emanuel Angelo Fragoso e Luis César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

ESPINOSA, Baruch. Pensamentos metafísicos; Tratado da Correção do Intelecto; Ética; Tratado Político; Correspondência. São Paulo: Editora Nova Cultural, 2004.

FERREIRA, Maria Luisa Ribeiro. A dinâmica da razão na filosofia de Espinosa. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.

FRAGOSO, Emanuel A.da Rocha. Spinoza: cinco ensaios por Renan, Delbos, Chartier, Bunschvicq e Boutroux. Trad. Emanuel A.da Rocha Fragoso. Londrina: Eduel, 2004.

FULLAT, Octavi. Los sistemas Morales. Barcelona: editorial vicens-vives, 1984.

GARRETT, Aaron V. Meaning in Spinoza's method. Cambridge, 2003.

GARRET, Don (org). Spinoza. Tradução: Cassiano Terra Rodrigues. Aparecida, SP: Ideias&Letras,2011(Companions & companions)

GEBHARDT, Carl. Spinoza. 1 ed. Buenos Aires:Losada,2007.

GLEIZER, Marcos André. Lições introdutórias à Ética de Espinosa. Rio de Janeiro: Via Verita, 2013.129 p.

GLEIZER, Marcos André. Espinosa & a afetividade humana. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

GLEIZER, Marcos André. Verdade e certeza em Espinosa. Porto Alegre: L&PM, 1999.

GONZÁLEZ, Angel Luis. El absoluto como 'causa sui' en Spinoza. Navarra: Cuadernos de anuario filosófico, 2000.

HAMPSHIRE, Stuart. Spinoza. Trad. Vidal Peña. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

HAMPSHIRE, Stuart. Dos teorías de la moralidad.México:Fondo de cultura económica,1984.

HENRY, Michel. La Felicidad de Spinoza. Buenos Aires: Ediciones La Cebra, 2008.

HUAN, Gabriel. Le Dieu de Spinoza. Paris: Librairie Félix Alcan, 1914.

HUBBELING, H.G.Spinoza. Barcelona: Editorial Herder, 1981.

HUENEMANN, Charlie. Interpretando Espinoza: Ensaio crítico. Tradução: Getúlio Schanoski Jr. São Paulo: Madras, 2010.

JAQUET, Chantal. A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa. Tradução: Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011. (Coleção filô/Espinosa)

JOACHIM, Harold H. A study of the Ethics of Spinoza. London: Oxford at clarendon press, 1901.

KISNER, Matthew J. Spinoza on human freedom: Reason, autonomy and the good life. Cambridge, 2011.

MACHERREY, Pierre. Introduction à l'Éthique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération. Paris: PUF, 1994.

MAUTHNER, Fritz. Spinoza: un bosquejo de su vida y de su influencia. Córdoba: Encuentro Grupo Editor, 2011.

MOREAU, Joseph. Espinosa e o espinosismo. Tradução: Lurdes Jacob e Jorge Ramalho. São Paulo: Martins Fontes, 1971.

MISRAHI, Robert. Spinoza: la vita, il pensiero i testi esemplari. Tradução: Marina Cacciò. Torino: Accademia-Sansoni editori, 1970.

NADLER, Steven. Spinoza. Tradução: Carmen Garcia Trevisano. Madrid: Acento, 1999.

NADLER, Steven. Spinoza's Ethics An introduction. Cambridge university press, 2006.

PAULA, Marcos Ferreira de. Alegria e felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa. São Paulo, 2009. 330 pgs. USP.

RACHELS, James. Elementos da filosofia moral. Tradução: Roberto C. Filho. 4 ed. Barueri: Manole, 2006.

RIBEIRO, Leonardo Lima. Ciência intuitiva e beatitude em Espinosa. Intuitio, Porto Alegre. Vol. 6, nº1. Junho 2013.

NEGRI, Antonio. Espinosa subversivo e outros escritos. Tradução: Herivelto Pereira de Souza; seleção de textos, revisão e apresentação Homero Santiago. Belo Horizonte: Autêntica editora, 2017.

NEGRI, Antonio. La anomalía selvaje: Ensayo sobre poder y potencia en Baruch Spinoza (tradução: Gerardo de Pablo). Barcelona: Antropos, 1993.

NEGRI, Antonio. Spinoza y nosotros (tradução: Alejandrina Falcon) 1ª ed. Buenos Aires: Nueva Visión, 2011.

NOVAES, Adauto (org). Os sentidos da paixão. São Paulo: Companhia das letras, 1987.

RIZK, Hadi. Compreender Spinoza. Tradução de Jaime A. Clasen. 2 ed. Petropolis, RJ: Vozes, 2010.

- SANTIAGO, Homero. Espinosa e o cartesianismo: o estabelecimento da ordem nos princípios da filosofia cartesiana. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2004.
- SCALA, André. Espinosa. Tradução: Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Estação Liberdade, 2003. (Figuras do saber)
- SCRUTON, Roger. Espinosa (Tradução: Luiz Paulo Rouanet). São Paulo: Ed Loyola, 2001.
- SILVA, Adriano Pereira da. Conhecimento e afetividade em Espinosa: da reforma da inteligência à potência do conhecimento como afeto. Marília: 2012. 137 pgs. UNESP.
- SPINOZA, Benedictus. Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos. (Tradução: Homero Santiago, Luís César Guimarães Oliva) 1 ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2015.
- SPINOZA, Baruch. Tratado teológico-político. (Tradução: Atilano Domingues). Barcelona: Alianza Editorial, 1997.
- SPINOZA, Baruch de. Correspondência. (Tradução: Atilano Domingues) Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- TATIÁN, Diego. Una introducción a Spinoza. 1ª ed. Buenos Aires: Editorial Quadrata, 2009.
- THOMASS, Balthasar. Felicidade e filosofia: ser feliz com Espinosa. Lisboa, Instituto Piaget, 2008.
- TEIXEIRA, Lívio. A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- VARDOULAKIS, Dimitris. Spinoza now. Minneapolis: university of Minnesota Press, 2011.
- WIENPAHL, Paul. Por um Spinoza radical. Trad. Adolfo Castañón, Leticia García Urriza e Alfredo Herrera Patiño. Cidade do México: Fondo de cultura económica, 1990.
- WOLFSTON, Harry. The philosophy of Spinoza Vol 1. London: Oxford University Press, 1934.
- WOLFSTON, Harry. The philosophy of Spinoza: the unfolding the latente processes of his reasoning. New York: Schocken Books, 1961.
- ZOURABICHVILI, François. Una física del pensamiento. Buenos Aires: Cactus, 2014.