

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**JUAREZ LOPES RODRIGUES**

**O império da razão: os caminhos do tornar-se ativo em Espinosa**

versão corrigida

**São Paulo**

**2019**

**JUAREZ LOPES RODRIGUES**

**O império da razão: os caminhos do tornar-se ativo em Espinosa**

versão corrigida

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva.

**São Paulo**

**2019**

Autorizo a reprodução e divulgação total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio convencional ou eletrônico, para fins de estudo e pesquisa, desde que citada a fonte.

Catálogo na Publicação Serviço de Biblioteca e Documentação

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo

R696i Rodrigues, Juarez Lopes  
O império da razão: os caminhos do tornar-se  
ativo em Espinosa / Juarez Lopes Rodrigues ;  
orientador Luís César Guimarães Oliva. - São Paulo,  
2019.  
230 f.

Tese (Doutorado)- Faculdade de Filosofia, Letras  
e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo.  
Departamento de Filosofia. Área de concentração:  
Filosofia.

1. tornar-se ativo. 2. razão. 3. ordem comum da  
natureza. 4. ordem necessária da natureza. 5.  
Espinosa. I. Oliva, Luís César Guimarães, orient. II.  
Título.



fflch

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO  
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS

## ENTREGA DO EXEMPLAR CORRIGIDO DA DISSERTAÇÃO/TESE

Termo de Ciência e Concordância do (a) orientador (a)

Nome do (a) aluno (a): Juanes Lopes Rodriguez

Data da defesa: 16 / 12 / 2019

Nome do Prof. (a) orientador (a): Luís César Silva

Nos termos da legislação vigente, declaro **ESTAR CIENTE** do conteúdo deste **EXEMPLAR CORRIGIDO** elaborado em atenção às sugestões dos membros da comissão Julgadora na sessão de defesa do trabalho, manifestando-me **plenamente favorável** ao seu encaminhamento e publicação no **Portal Digital de Teses da USP**.

São Paulo, 21 / 01 / 2020

Luís César Silva

(Assinatura do (a) orientador (a))

## FOLHA DE APROVAÇÃO

Rodrigues, J. L. O império da razão: os caminhos do tornar-se ativo em Espinosa. 235 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Tese apresentada ao programa de Pós-graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva.

Aprovada em:

Banca examinadora

Prof. Dr. Luís César Guimarães Oliva

Instituição: USP Assinatura: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. Marilena Chaui

Instituição: USP Assinatura: \_\_\_\_\_

Profa. Dra. Ericka Itokazu

Instituição: UnB Assinatura: \_\_\_\_\_

Prof. Dr. Fernando Bonadia

Instituição: UFRRJ Assinatura: \_\_\_\_\_

*Aos meus pais Francisco e Margarida*

## **AGRADECIMENTOS**

À Fabia Leite, sem a qual esse trabalho não seria possível. Aos meus filhos Heitor e Júlio, por me tornarem um homem melhor. Aos meus pais e irmãos, por todo apoio e convívio dominical.

Ao meu orientador Prof. Luís César, por ter acreditado no meu trabalho desde a Iniciação Científica, pela orientação cuidadosa, liberdade, tranquilidade e amizade sempre presentes.

À Profa. Marilena Chaui, por tornar possível o acesso à filosofia de Espinosa, por sua obra intelectual dentro e fora da universidade.

Aos Profs. Ericka Itokazu e Fernando Bonadia, por aceitarem a participação na composição da banca. Aos profs. Homero Santiago e Tessa Lacerda, por participarem do exame de qualificação e pelas preciosas considerações.

À Profa. Chantal Jaquet, pela calorosa recepção durante o meu estágio na Sorbonne e pela orientação da bibliografia que foi essencial para os problemas enfrentados nessa tese.

Aos amigos e colegas da Maison du Brésil, pelo convívio e trocas intelectuais que tornaram a estadia em Paris inesquecível. Aos amigos e colegas que frequentaram a BNF durante este período, pelo convívio nos corredores, cafés e soirées.

Aos amigos e colegas do Grupo de Estudos Espinosanos, pelos encontros semanais que tanto contribuem para o fortalecimento da nossa formação.

Às secretárias e funcionários do departamento, pela atenção e serviços prestados.

À CAPES, pela concessão da bolsa sanduíche na Université Paris 1 – Panthéon-Sorbonne.

Ao CNPq, agradeço o financiamento dessa pesquisa.

Não há nada que possa convir mais com a natureza de alguma coisa do que os outros indivíduos da mesma espécie; e por isso nada é dado de mais útil ao homem, para que conserve seu ser e frua da vida racional, do que o homem conduzido pela razão. Além disso, já que não encontramos nada, entre as coisas singulares, de mais excelente que o homem conduzido pela razão, por conseguinte, em coisa alguma pode alguém mostrar mais sua destreza no engenho e na arte do que em educar os homens para que vivam por fim sob o império próprio da razão. (ESPINOSA, EIV Apêndice, capítulo 9)



## RESUMO

O projeto tem como objetivo explicitar a lógica do tornar-se ativo no labirinto em que consiste a busca da liberdade ou felicidade na *Ética* de Espinosa. O desafio é encontrar a potência própria aos seres humanos para sair de sua passividade e produzir a atividade. A problemática principal que envolve esse desafio é entender como um modo finito pode tornar-se ativo numa filosofia em que impera a determinação e a atualidade. A nossa hipótese é de que há uma via de possível apropriação de potência para aqueles que integram a Natureza num processo contínuo de formação das noções comuns e ideias adequadas. Entretanto, para tal empresa, deverá emergir um discurso do possível na filosofia de Espinosa através da ideia de modelo de natureza humana. Por meio desse discurso, a interpretação e compreensão do agir exige uma conciliação entre a ordem comum e necessária da Natureza. Portanto, a passagem e distinção entre a passividade da imaginação e a atividade da Razão serão problematizadas. O presente trabalho tem como objetivo final distinguir as ações do sábio em sua busca da liberdade e felicidade e do ignorante em sua permanência na passividade e escravidão dos afetos. Essa distinção se resume na possibilidade do sábio servir-se do *império da razão* em detrimento da alienação da imaginação.

Palavras chave: tornar-se ativo; razão, ordem comum; ordem necessária; liberdade; Espinosa.

## ABSTRACT

The project aims to clarify the logic of becoming active in the maze of seeking freedom or happiness in Spinoza's *Ethics*. The challenge is to find the power proper to human beings to get out of their passivity and produce the activity. The main problem surrounding this challenge is to understand how a finite mode can become active in a philosophy of determination and actuality. Our hypothesis is that there is a way of possible appropriation of power for those who understand nature in a continuous process of formation of common notions and adequate ideas. However, for such an enterprise, a discourse of the possible should emerge in Spinoza's philosophy through the idea of a model of human nature. Through this discourse, the interpretation and understanding of acting requires a reconciliation between the common and the necessary order of nature. Therefore, the passage and distinction between the passivity of the imagination and the activity of Reason will be problematized. The present work aims to distinguish the actions of the wise in the pursuit of freedom and happiness and those of the ignorant in their permanence in passivity and slavery of affections. This distinction comes down to the possibility of the wise using the empire of reason over the alienation of the imagination.

Keywords: become active; reason; common order, necessary order; freedom; Spinoza

## SUMÁRIO

|  |            |
|--|------------|
| Introdução.....  | 12         |
| <b>Capítulo 1 - Espinosa e a crítica do finalismo.....</b>                     | <b>15</b>  |
| 1.1 - A finalidade da natureza em Aristóteles.....                             | 16         |
| 1.2 - A finalidade de Deus em Aristóteles e Tomás de Aquino.....               | 22         |
| 1.3 - Espinosa e a crítica do finalismo.....                                   | 30         |
| 1.4 - Leibniz e o paradoxo da razão preguiçosa.....                            | 33         |
| 1.5 - <i>Fatum spinozanum</i> .....  | 37         |
| 1.6 - A potência de Deus é a sua própria essência.....                         | 42         |
| <b>Capítulo 2 - As operações de uma mente singular existente em ato.....</b>   | <b>50</b>  |
| 2.1 - Dos atributos de Deus às coisas singulares.....                          | 50         |
| 2.2 - Deus enquanto constitui a natureza da mente humana.....                  | 60         |
| 2.3 - A operação imaginativa da mente.....                                     | 64         |
| 2.4 - Deus enquanto constitui a essência da mente humana.....                  | 69         |
| 2.5 - A ordem comum da natureza.....   | 78         |
| 2.6 - A ordem necessária da natureza.....                                      | 83         |
| 2.7 - A operação racional da mente.....  | 87         |
| 2.8 - O tempo, a contingência e o possível.....                                | 105        |
| <b>Capítulo 3 - O <i>conatus</i> imaginativo.....</b>                          | <b>114</b> |
| 3.1 - A ilusão da determinação reversível entre mente e corpo.....             | 114        |
| 3.2 - A lógica do <i>conatus</i> em detrimento da lógica da livre vontade..... | 120        |
| 3.3 - A simultaneidade entre <i>conatus</i> corporal e mental.....             | 126        |
| 3.4 - A atividade e a passividade modais.....                                  | 136        |
| 3.5 - As determinações passionais do <i>conatus</i> .....                      | 142        |
| 3.6 - A ilusão da contingência afetiva.....                                    | 149        |

|   |            |
|---|------------|
| 3.7 - A ilusão da ideia de finalidade .....                           | 155        |
| <b>Capítulo 4 - O conatus racional</b> .....                          | <b>161</b> |
| 4.1 - O modelo racional de natureza humana .....                      | 161        |
| 4.2 - A relatividade adequada e inadequada do bem e do mal.....       | 169        |
| 4.3 - A reavaliação dos afetos .....                                  | 172        |
| 4.4 - A impotência relativa da razão .....                            | 179        |
| 4.5 - A potência da razão .....                                       | 182        |
| 4.6 - A aptidão do corpo em afetar e ser afetado .....                | 187        |
| 4.7 - Equilíbrio orgânico e saúde integral .....                      | 192        |
| 4.8 - A passagem da passividade para a atividade racional .....       | 199        |
| <b>Capítulo 5 - O império da razão: liberdade ou felicidade</b> ..... | <b>210</b> |
| 5.1 - O império da razão.....   | 210        |
| 5.2 - Liberdade ou felicidade .....                                   | 222        |
| Conclusão .....   | 227        |
| Referências bibliográficas .....                                      | 231        |
| Anexo .....   | 235        |

## Introdução

A felicidade ou liberdade não é um prêmio que conquistamos pelo fato de sermos virtuosos, pois ser virtuoso já é gozar da felicidade ou liberdade, que consistem no amor a Deus. Espinosa nos convida então a conquistar a verdadeira virtude, ou seja, o conhecimento racional e adequado da natureza de Deus. A verdadeira virtude é uma conquista de um esforço de viver e agir enquanto nos esforçamos em conservar o nosso ser sob a conduta da razão com a finalidade de buscar aquilo que nos é mais útil. Com efeito, a finalidade ética na filosofia de Espinosa é viver sob a conduta da razão, já que é a razão que pode proporcionar aquilo é mais útil, o conhecimento da natureza de Deus. Entretanto, como conquistar a atividade da razão que nos proporciona a virtude, aquilo que nos é mais útil e, conseqüentemente, a verdadeira felicidade? Espinosa finaliza a sua obra afirmando que, apesar de ser um caminho árduo e raro, ele pode muito bem ser encontrado e conquistado. Sendo assim, a questão principal que norteará nosso trabalho será: como tornar-se ativo, isto é, viver uma vida racional, livre e feliz, especialmente considerando que estamos em uma filosofia que afirma a necessidade absoluta de todas as coisas?

Veremos que para Espinosa não há uma oposição lógica entre necessidade e liberdade, mas sim entre necessidade e contingência. Com efeito, não podemos opor a necessidade à liberdade, senão confundindo a liberdade com a ilusão da contingência. Em sua filosofia não há um Deus transcendente que permitiria o erro e o mal a fim de poder julgar os homens, e tampouco há um livre arbítrio humano que abriria a possibilidade de escolha indeterminada entre bens e males. No entanto, ao constatarmos que a vida racional é o nosso verdadeiro bem e aquilo que nos é mais útil, a fruição desse bem pode determinar a nossa essência e, conseqüentemente, as nossas escolhas. É através da conduta da razão e de seu *império* sobre os afetos que diminuem a nossa potência de existir e agir, que seguiremos diretamente o bem e fugiremos indiretamente do mal. Todos os homens possuem uma essência, um *conatus*, isto é, uma potência singular própria cuja determinação é oriunda dos atributos de Deus. No entanto, pelo fato de sermos constantemente afetados por causas externas que diminuem esta potência de pensar e agir, deixamos de exercê-la de modo integral por causa da incompreensão a respeito dela. Ora, tornar-se ativo é privilegiar o aumento da nossa potência através do conhecimento racional de si mesmo e da natureza, é estar atento a tudo aquilo que possa impedir de viver, de pensar e de agir, ou seja, de usufruir aquilo que é verdadeiramente útil. O tornar-se ativo é,

apesar de todas as determinações, e mesmo graças a elas, viver sob a conduta da razão e de seu *império* sobre tudo aquilo que diminui a potência de viver e agir.

Entretanto, devido à incomunicabilidade causal entre os atributos divinos e, conseqüentemente, entre mente e corpo, a problemática do tornar-se ativo na filosofia de Espinosa pode ser abordada por diferentes vias. Para alguns intérpretes, o tornar-se ativo surge a partir de um trabalho de libertação do espírito (mente) em relação ao corpo. Esse viés, considerado como intelectualista<sup>1</sup>, seria realizado através de um trabalho da “Razão” em organizar a afetividade do corpo. Entretanto, em uma segunda abordagem, o tornar-se ativo surge a partir de um trabalho de libertação do corpo, de um tornar-se ativo próprio do corpo sem que haja qualquer contribuição da mente nesse processo. Esse segundo viés, que poderíamos considerar como “materialista”, seria realizado mediante um trabalho do “corpo” em organizar as afecções por ele próprio. Inicialmente, o fato de optarmos por uma abordagem intelectualista se deve ao fato de que acreditamos ser ela mais fiel à letra de Espinosa do que a abordagem delineada, por exemplo, por Pascal Sévérac em seu livro “*Le devenir actif chez Spinoza*”. Apesar deste último ser um trabalho muito cuidadoso de interpretação da filosofia de Espinosa privilegiando o viés corporal, o nosso trabalho irá privilegiar o aspecto mental na conduta racional desse processo.

A necessidade de se pensar um projeto de tornar-se ativo surge pelo fato de não haver finalidade na natureza. Tudo aquilo que somos e que podemos ser é determinado necessariamente por uma natureza que existe pela necessidade de sua própria existência.

---

<sup>1</sup> O termo intelectualista é utilizado por Sévérac para as diferenças específicas das interpretações de W. Bartuschat e A. Matheron. Porém Sévérac prefere seguir a linha de Matheron, pensando o tornar-se ativo que deixe todo o seu lugar para o corpo. O que ele rejeita nesta interpretação é fazer uma distinção entre o em si e o para si, que separaria um mundo das essências e outro das existências, entre o possível e o real: “A grande diferença, todavia, entre as interpretações de W. Bartuschat e A. Matheron é que, para o primeiro, somente o espírito é capaz da passagem do em si ao para si: é porque, segundo ele, a quinta parte da *Ética* coloca as condições de uma subordinação da atividade corporal à atividade mental. Não há real salvação senão para o espírito (mente) enquanto ele é intelecto. Desde então, o papel da consciência passa ao primeiro plano na explicação do tornar-se ativo: para ele somente, a potência toma posse dela mesma, por ele somente, do alto, ela torna-se para si. A atividade do corpo não é então pensável senão na perspectiva ontológica (por respeito ao “paralelismo”), e certamente não ética (o ontológico não é contradito pela ética, mas é ultrapassado por ela, e ela permanece subordinada). A interpretação de A. Matheron, quanto a ela, fiel ao identitarismo ontológico entre o ordem corporal e ordem mental, não faz do espírito o único motor do tornar-se ativo: o corpo igualmente é apto a tornar-se o que ele é, ou seja, a conformar sua existência (o que ele é para si) à sua própria essência (o que ele é em si). Porque o ontológico e o ético se inscrevem no mesmo plano, porque o primeiro não é subordinado ao segundo, há, para A. Matheron, um discurso ético possível sobre o tornar-se ativo do corpo ele mesmo. Desde então, a consciência tem um papel na sua interpretação, não entretanto em virtude do primado do espírito sobre o corpo, mas porque ele é isso pelo que o espírito é realmente para ele mesmo.” (SÉVÉRAC, P. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris : Honoré Champion, 2005, p. 188)

Espinosa nomeia Deus essa substância autoprodutora que produz a si mesma e todas as coisas existentes. Como esta substância não é uma figura antropomórfica, o lugar que o homem ocupa na natureza não foi predeterminado através de um plano com o intuito de ordenar todas as coisas, pois não há um destino nem para o homem nem para a natureza. Entretanto, já que vivemos e temos consciência de nosso esforço em perseverar na existência, é necessário um projeto, isto é, um escopo em viver da melhor maneira possível nesse meio que no mais das vezes é mais hostil do que favorável à nossa conservação. Nesse sentido, podemos falar de um projeto de tornar-se ativo que está ligado à finalidade de aquisição de uma natureza humana superior, isto é, mais potente através do exercício da conduta racional. O desafio ético lançado por Espinosa, e o esforço dedicado a este trabalho, será de pensar como poderemos manter a finalidade de uma determinação racional que ameaça dissipar-se no curso do esforço de perseverar na existência devido aos diversos bens e males que nos arrastam em direções contrárias. A atividade do homem é definida pela formação de ideias adequadas ou racionais que engendram o desejo de raciocinar que nos proporciona alegria e, conseqüentemente, aumento de nossa potência. O desejo de raciocinar é desejo de ser virtuoso, de ser livre, de ser feliz ao mesmo tempo em que conhecemos a essência de Deus. O desafio, quando desejamos nos tornar ativos, é manter esse desejo de raciocinar em constante atividade.

## 1. Espinosa e a crítica do finalismo

A felicidade ou liberdade para Espinosa é a conquista racional de um processo ininterrupto de tornar-se ativo, que nada mais é do que a compreensão da necessidade da natureza divina que envolve a produção de todas as coisas singulares. O primeiro empecilho para iniciarmos esse processo ético de liberdade ou felicidade é a compreensão daquilo que não pode ser essa natureza. Para iniciarmos esse processo, então, será necessário expulsarmos qualquer explicação finalista que envolva a compreensão da natureza divina. O finalismo consiste numa doutrina ou filosofia que ensaia demonstrar que os acontecimentos naturais e culturais são dirigidos pela ideia de causalidade final. Espinosa é, talvez, o crítico mais obstinado da teoria da causalidade final quando tentamos interpretar a natureza ou o ser divino. Com efeito, Espinosa vai atribuir a esse preconceito de que as coisas naturais agem em vista de um fim a origem de todos os outros. Ao suporem que a natureza age em vista de um fim, tal como eles próprios, os homens atribuem finalidade ao próprio Deus, imaginando-o tal como um dirigente da natureza. Assim, ao desvendarem a finalidade divina através das escrituras, os intérpretes afirmam que Deus fez tudo em vista do homem, e este, por sua vez, para que O cultuasse.

Com o intuito de compreender o alcance da crítica de Espinosa, elegemos Aristóteles como o representante da tradição que atribui finalidade à natureza, até por ser ele o primeiro formulador da doutrina das quatro causas, coroada pela ideia de finalidade. Veremos como a filosofia aristotélica, que será uma referência fundamental durante toda idade média, influenciou a teleologia de Tomás de Aquino. A escolha de Tomás como representante da tradição religiosa da Igreja, que atribui finalidade a Deus, também é importante pela identificação que ele realizará entre causalidade eficiente e final. Veremos que a causa final sempre foi entendida como a razão pela qual a causa eficiente se exerce. No entanto, Tomás irá afirmar que a causa formal aristotélica não explica por que os diferentes corpos e suas operações se ordenam num conjunto harmonioso. Para Tomás, Deus não é somente o primeiro motor imóvel como causa final, tal como pensava Aristóteles, mas também como causa eficiente do movimento, pois, além de movê-los, ele é também causa eficiente de todos os seres.

Entretanto, veremos que a crítica de Espinosa ao finalismo se estende para além de seu tempo e, *avant la lettre*, o pensamento de Leibniz, antes mesmo deste se tornar o seu mais acirrado crítico. Ao passarmos rapidamente por alguns conceitos da filosofia leibniziana



poderemos entender as diferentes maneiras de pensar o destino através da ideia de que o futuro é necessário. O Deus de Leibniz prevê tudo o que acontecerá no melhor dos mundos possíveis ao preestabelecer e governar todas as coisas existentes. Veremos que Espinosa, ao expulsar o finalismo divino, elimina qualquer possibilidade de se pensar num predeterminismo na natureza e, conseqüentemente, de um fatalismo ou de um destino “cego” que definiria o nosso lugar no mundo. Ainda que nosso filósofo tenha sido duramente criticado por Leibniz justamente por seu suposto fatalismo.

Nesse sentido, ao entendermos a relação entre Deus e a natureza elaborada pela tradição, poderemos entender a crítica e a identidade realizada por Espinosa entre Deus e a natureza como causa eficiente de todas as coisas, e ao mesmo tempo, a exclusão da causalidade final. Portanto, ao compreendermos a inexistência de finalidade na natureza, poderemos posteriormente questionar: é possível atribuir finalidade às nossas ações e dar início ao processo de tornar-se ativo? É possível conquistar a liberdade ou felicidade numa filosofia determinista, tal como a de Espinosa?

### 1.1. A finalidade na natureza em Aristóteles

Segundo Aristóteles, o conhecimento científico somente é possível através do estudo das causas primeiras ou princípios. Na *Física*, o filósofo grego examina quais são as causas que explicam por que os entes naturais são como eles são, já que a natureza de cada um deles é definida, de uma maneira geral, como causa ou princípio de movimento.<sup>2</sup> Esse tipo de causalidade, implícita na própria definição de natureza, é a causalidade motriz.<sup>3</sup> Os quatro tipos de causas existentes (material, formal, eficiente e final) irão compor dois modos de causalidade que são dois modos de inter-relação entre essas quatro causas na determinação de certo fenômeno: a necessidade e a teleologia. A *Física* de Aristóteles conclui que tudo que tem a natureza como princípio pode ser considerado *ousia* e *subjacente*: “Todas essas coisas são

---

<sup>2</sup> ARISTÓTELES. *Física*. Prefácio, tradução, introdução e comentários: Lucas Angioni: Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009, 192<sup>b</sup> 8, p. 43.

<sup>3</sup> Seguimos aqui os comentários de Lucas Angioni ao livro da *Física*: “Aristóteles reconhece que a natureza é causa formal (193<sup>b</sup> 3-4; 194<sup>a</sup> 12-3; 640<sup>b</sup> 28), causa material (193<sup>a</sup> 28-30; 194<sup>a</sup> 12-3; 640<sup>b</sup> 29), causa eficiente (192<sup>b</sup> 20-3) e causa final (198<sup>b</sup> 10-1). No entanto, a questão principal consiste em estabelecer quais são as correlações, sobreposições e articulações de causas que estão envolvidas na operação causal da natureza. Se damos o nome de “causalidade” ao modo de correlação e articulação entre causas dos quatro tipos, é justo dizer que a natureza é, propriamente, um tipo de *causalidade*, não um tipo de *causa*.” (Idem, *ibidem*, p. 199)

substâncias, pois são um subjacente, e a natureza sempre reside num subjacente”<sup>4</sup>. Entre os entes que são por natureza, Aristóteles inclui os animais e suas partes, plantas e os corpos simples, isto é, terra, fogo, ar e água. Todos esses elementos possuem a capacidade de movimento e repouso (isto é, devir): movimento local, crescimento e definhamento, ou de alteração. O filósofo os contrasta então com os artefatos que resultam da técnica, pois estes não possuem o princípio inato para a mudança: casa, cama, veste, serrote etc. Apesar de o objetivo principal de Aristóteles ser a distinção entre a natureza e a técnica, é importante observarmos que a ação humana não se inclui nessa investigação: “A ação humana (*práxis*) também não é por natureza, no sentido preciso que Aristóteles confere a essa expressão”<sup>5</sup>.

Apesar da distinção realizada por Aristóteles entre natureza e técnica, o objeto da técnica apresenta uma constituição semelhante ao ente natural: ambos são constituídos por uma matéria e uma forma. Todavia, o filósofo reconhece que matéria e forma são naturezas, isto é, princípios internos imanentes de movimentos dos entes naturais. Logo, há duas naturezas, ou seja, dois princípios imanentes de mudança e/ou repouso que explicam a essência e os atributos dos entes naturais. Aristóteles afirma que: “compete a uma mesma ciência conhecer aquilo em vista de quê (isto é, o acabamento) e todas as coisas que são em vista daquilo”<sup>6</sup>. Por um lado, o acabamento ao qual tende o processo natural corresponde à forma e àquilo “que o ser é”; por outro lado, as coisas que se articulam em vista do acabamento são os elementos naturais, isto é, as propriedades e movimentos da matéria. Podemos perceber que há uma relação teleológica em que a matéria deve se subordinar ao seu acabamento ou fim (*telos*), isto é, a sua forma: “Assim, não há dúvida de que o hilemorfismo, como método apropriado à ciência natural, envolve a relação teleológica entre forma e matéria.”<sup>7</sup> O que Aristóteles busca é a causa, ou seja, a forma em virtude da qual a matéria é um ser definido, pois a forma é a substância do ente.<sup>8</sup>

Há ainda uma diferença fundamental entre a técnica e a natureza: “Naquilo que resulta da técnica, somos nós que fazemos a matéria ser em vista da função, ao passo que, nos entes naturais, a matéria já se encontra dada em vista da função”<sup>9</sup>. Assim, mesmo nos casos em que a técnica exija a fabricação de novos materiais que não se encontrem previamente dados na

---

<sup>4</sup> ARISTÓTELES. *Física*, 192<sup>b</sup> 32, p. 44.

<sup>5</sup> ANGIONI, L., Op. cit., p. 199.

<sup>6</sup> ARISTÓTELES. *Física*, 194<sup>a</sup> 27-8, p. 47.

<sup>7</sup> ANGIONI, L., OP. cit., p. 239.

<sup>8</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1041<sup>b</sup> 7-9. Trad. de Leonel Vallandro. Porto Alegre: Editora Globo, 1969, p. 179.

<sup>9</sup> Idem, *Física*, 194<sup>b</sup> 7, p. 47.

natureza, como tijolos em vista da habitação, a técnica depende de uma matéria dada antecipadamente, o barro. Porém, no caso dos entes naturais, a matéria não necessita de intervenções externas, pois já possui as propriedades que a tornam apta a realizar a sua função que define determinado ente natural. Consequentemente, podemos perceber que para Aristóteles a matéria apropriada de um ente natural não é separável de sua forma.

Apenas no capítulo III do livro II da *Física*, Aristóteles delimita quantas e quais são as causas, isto é, quais são os tipos de causa existentes para a explicação das relações causais entre os entes naturais. Para isso, o filósofo irá apreender o porquê a respeito de cada uma delas, isto é, a causa primeira que explica a necessidade de a coisa ser tal como ela é. A **causa material**, Aristóteles denomina de: “o item imanente a partir de que algo vem a ser”; por exemplo, o bronze da estátua, a prata da taça. A **causa formal** é denominada de a forma e o modelo, ou seja, a definição do “aquilo que o ser é”. A **causa eficiente ou motriz** denomina-se “aquilo de onde provém o começo primeiro da mudança e do repouso”; por exemplo, “é causa aquele que deliberou, assim como o pai é causa da criança e, em geral, o produtor é causa do produzido e aquilo que efetua a mudança é causa daquilo que se muda”. A **causa final** é denominada de: “a causa como o fim, ou seja, aquilo em vista de quê”; por exemplo, do caminhar, a saúde.<sup>10</sup> Ao finalizar o parágrafo 194<sup>b</sup> 23 que acabamos de reconstruir, Aristóteles acrescenta: “Também denomina-se ‘causa’ tudo que – uma outra coisa tendo iniciado o movimento – vem a ser intermediário para o fim”. Assim, quando a finalidade é buscar a saúde, esta operação se utiliza de instrumentos para a sua obtenção, tais como o emagrecimento, a purgação etc. Conforme observa Angioni, essas causas intermediárias devem ser concebidas como causas eficientes auxiliares, que funcionam como instrumentos propícios para a realização de determinado fim:

Na classe das causas eficientes, há ao menos dois grupos bem distintos: (i) as causas que são de todo responsáveis pela inauguração de um movimento ou de um conjunto de movimentos coordenados; (ii) as causas que, supondo um princípio anterior que se responsabiliza pela inauguração do processo em seu todo, contribuem para a realização de parte desse processo e funcionam como instrumentos para a realização daquilo que é determinado pelo princípio inaugural. (ANGIONI, Op. cit., p. 262)

Angioni observa também que, talvez, o propósito dessas observações seja preparar o terreno para compreender a relação recíproca entre causas eficientes e finais.<sup>11</sup>

---

<sup>10</sup> Conforme observa Angioni: “*Telos* pode ser entendido ao menos de dois modos: como escopo da ação ou da produção, pelo qual se determinam condições necessárias ou propícias à sua realização; ou acabamento final, como perfeição intrínseca à qual nada mais é preciso acrescentar”. (ANGIONI, L. Op. cit., p. 261)

<sup>11</sup> Idem, ibidem, p. 254. Conforme observa Jonathan Lear: “A palavra grega que é traduzida por “causa” não significa causa no sentido moderno: ou seja, um evento antecedente e suficiente para produzir um efeito.

Um pressuposto fundamental na teoria das causas de Aristóteles é de que as coisas podem ser concebidas como causas potenciais ou atuais. A teoria da potência e do ato, apesar de ser esboçada na *Física*, apenas na *Metafísica* é formulada de maneira mais elaborada. Vimos que a natureza é a essência dos entes naturais que possuem em si mesmos uma origem de movimento. A matéria, diz Aristóteles, é chamada natureza por ter a capacidade de receber esta essência<sup>12</sup> e ser responsável pelos processos de geração e crescimento: "E neste sentido a natureza é a origem do movimento dos objetos naturais, achando-se presente neles quer em potência, quer em ato"<sup>13</sup>. Antes de tudo, é importante observarmos que Aristóteles concebe a matéria apenas em potência, pois ela não existe em ato.<sup>14</sup> A matéria não é somente capaz de receber a forma que pode ser transmitida através da reprodução dos entes naturais, mas também através da forma existente na mente do artesão (*techne*) que irá impô-la na criação dos artefatos ou através do ensino.

A potência (*dynamis*) significa a origem do movimento ou da mudança, que pode ser encontrada em outro ser ou no próprio movido enquanto outro. Podemos perceber que esta noção implica imediatamente a referência a um poder, "e mais precisamente a um poder-tornar-se outro"<sup>15</sup>. Enquanto a arte de construir é uma potência do construtor, ela não é encontrada na habitação, que é o resultado ou efeito dessa potência, isto é, a sua atualidade. Porém, a arte de curar é uma potência que pode ser encontrada no próprio enfermo, mas não enquanto enfermo, pois quando ela se atualiza ele já é considerado sadio: "Potência significa assim a origem, em geral, da mudança ou do movimento num outro ser ou no próprio enquanto outro, e também a capacidade de ser movido por outro ser ou por si mesmo enquanto outro"<sup>16</sup>. Ora definimos a

---

Significa, antes, a base ou o terreno de algo. Aristóteles diz mais tarde que não entendemos alguma coisa até que conheçamos por que ela é o que é: e a causa nos dá "esse porquê" e "Assim sendo, é fútil especificar o construtor construindo como um evento antecedente que poderia servir como causa eficiente, no sentido moderno. O evento a que se refere 'o construtor construindo' é muito mais o efeito do que sua causa. De fato, é porque há apenas um evento, para Aristóteles, em que o vocabulário da causa não pode ser eliminado. A linguagem da causa requer que se observe que existem dois 'objetos' distintos envolvidos na mudança: um agente e um paciente, sem admitir aquilo que Aristóteles precisa negar: que há dois eventos distintos". (LEAR, J., *Aristóteles: O desejo de entender*. São Paulo: Discurso Editorial, 2006, p. 35 e 60-1)

<sup>12</sup> A matéria é capaz de receber a substância ou essência sensível (forma), ao passo que apenas o pensamento é apto a receber a substância ou essência inteligível: "Com efeito, aquilo que é capaz de receber o inteligível, isto é, a essência, é o pensamento. Por outro lado, é ativo quando possui esse objeto. Portanto, o elemento divino que o pensamento parece conter é a posse e não a receptividade, e a contemplação é o gozo supremo e a soberana beatitude". (ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1072<sup>b</sup> 20, p. 258-9)

<sup>13</sup> Idem, *ibid.*, 1015<sup>a</sup> 15, p. 115.

<sup>14</sup> Idem, *ibid.*, 1060<sup>a</sup> 20, p. 228.

<sup>15</sup> AUBENQUE, P. *O problema do ser em Aristóteles: ensaio sobre a problemática aristotélica*. São Paulo: Paulus, 2012, p. 408.

<sup>16</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1019<sup>a</sup> 15, p. 125.

casa através dos seus elementos materiais, como pedras, tijolos e madeira, isto é, a casa potencial; ora a definimos como habitação ou um lugar para depositar objetos, isto é, a casa atual. No entanto, o construtor é causa potencial de uma habitação enquanto ele detém a arte de construir, porém quando ele está construindo uma casa ele é causa atual da habitação.

O ato (*enérgeia* e *entelékia*) é a própria "realidade integral", pois se refere ainda mais concretamente à experiência do movimento (a mudança é a atualização da potência).<sup>17</sup> Aristóteles tenta conceituar o ato através de analogias: como aquele que constrói em relação àquele que é capaz de construir, o desperto em relação ao que dorme, o que vê com respeito ao que tem olhos fechados sem estar privado de visão, da cama em relação à madeira, da obra acabada em relação à obra inacabada. Ao analisar os processos de transformação aos quais os seres estão submetidos ou se submetem, Aristóteles atribui ao ato o movimento em que estiver presente o fim. Nesse sentido, todo movimento é incompleto, pois constitui ações que têm um limite: emagrecer, aprender, andar, construir: "Pois não é verdade que o mesmo ser ao mesmo tempo anda e tem andado, constrói e tem construído, devém e tem devindo, é e tem sido movido; mas o que é movido difere do que foi movido, e o que move do que moveu."<sup>18</sup> O ato é caracterizado em relação ao movimento, assim percebemos que o presente e o perfeito coincidem. Entretanto, por que Aristóteles afirma que o movido difere do que foi movido, e o que move do que moveu? Conforme observa Aubenque: "Seria mais exato dizer que o verbo mover não se conjuga no perfeito, pois o movimento nunca deixa de mover: ato, se o queremos, mas que contém sempre a potência de seu próprio nada e deve, portanto, sempre esforçar-se, em uma indefinida retomada, contra sua precariedade essencial"<sup>19</sup>. O ato é entendido apenas no movimento que se constitui como um processo tendendo ao acabamento, pois é o mesmo ser que ao mesmo tempo viu, e está vendo, pensou e está pensando: "Em suma, o princípio primário da mudança é a forma em ação"<sup>20</sup>.

Em síntese, as potências são causas dos possíveis, mas isso não quer dizer que toda potência necessariamente se atualizará, já que os elementos existem potencialmente, pois a potência é condição da atualidade: "Por outro lado, se os elementos só existem em potência, poderia dar-se o caso de não existir tudo o que existe. Pois também é possível o que ainda não

---

<sup>17</sup> Idem, *ibid.*, 1047<sup>a</sup> 30, p. 194.

<sup>18</sup> Idem, *ibid.*, 1003<sup>a</sup>, p. 86.

<sup>19</sup> AUBENQUE, P. Op. cit., p. 421-2.

<sup>20</sup> LEAR, J. Op. cit., p. 62.

é, e o que não é vem a ser, porém nada vem a ser que não tenha a potência de ser"<sup>21</sup>. Sendo assim, uma coisa é capaz de produzir determinado efeito quando a sua passagem da potência ao ato não envolve nenhuma impossibilidade. Entretanto, Aristóteles afirma que a natureza é potência como princípio de movimento, não em outro ser, mas no mesmo enquanto ele mesmo. Por esse motivo há uma prioridade do ato em relação à potência considerado como revelador de sua potencialidade: "Sua prioridade na fórmula é evidente, pois a potência, no sentido primário, só é potência porque tem a possibilidade de tornar-se ativa; por ex., digo "capaz de construir" o que pode construir, "capaz de ver" o que pode ver, e "visível" o que pode ser visto"<sup>22</sup>. Sendo assim, a fórmula e o conhecimento do ato devem preceder o conhecimento da potência. De fato, de tudo o que existe em potência nasce o que existe em ato pela ação de um ser existente em ato. O homem nasce do homem, a música pelo músico, pois há sempre um primeiro motor existente em ato.<sup>23</sup> Aristóteles conclui que, independentemente do exercício quando há alguma coisa produzida, o ato (*enérgeia*) se encontra na coisa produzida - *ergon* - (o ato de construir está na coisa construída e o de tecer na coisa tecida). Porém, quando não há produto, o ato (*entelékheia*) está presente nos agentes (o ato de ver no sujeito vidente, o de teorizar no sujeito teorizante, e a vida feliz na alma). Por esse motivo, o filósofo grego afirma que a substância e a forma são atos, tornando-se óbvia a prioridade substancial do ato à potência. Conforme observa Aubenque: "A noção aristotélica de ato, no momento mesmo em que Aristóteles a distingue do próprio movimento, revela, portanto, seu enraizamento no movimento: ela designa o modo de ser do imóvel, mas do imóvel que é tornado o que é"<sup>24</sup>. Assim, a forma que existe enquanto potencialidade é uma força no organismo, ou imposta

---

<sup>21</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1048<sup>b</sup> 30, p. 86.

<sup>22</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1049<sup>b</sup> 15, p. 199.

<sup>23</sup> Aristóteles acrescenta: "Mas o ato é igualmente anterior em substancialidade; primeiro porque os seres posteriores no devir são anteriores na forma e na substancialidade (p. ex., o homem é anterior ao menino e o ser humano ao sêmen, visto que um possui já a forma, e o outro não), e porque tudo que vem a ser move-se em direção a um princípio, isto é, um fim (aquilo para que existe um ser é o seu fim, e o devir se dirige ao fim); ora, o ato é o fim, e a potência existe em vista desse fim. Efetivamente, os animais não veem a fim de adquirir visão, mas possuem visão a fim de ver. E, do mesmo modo, os homens possuem a arte arquitetônica a fim de poderem construir e a ciência teórica para poderem teorizar, mas não teorizam para adquirir a ciência teórica, salvo os que estão aprendendo pela prática; e estes não teorizam a não ser num sentido limitado, ou porque não necessitam teorizar. E mais ainda: a matéria existe em estado potencial simplesmente pela razão de que pode alcançar a sua forma; e quando existe *em ato* é que já a alcançou". (ARISTÓTELES. *Metafísica*, 1050<sup>a</sup> 5-15, p. 200-1)

<sup>24</sup> Pierre Aubenque acrescenta que o ato não é uma noção que se bastaria a si mesma, e por isso não pode ser pensado senão através da potência, ou seja, o poder do agente: "E como o ato em sua realização que revela a potência ativa do escultor, não é, por fim, a potência que revela o ato, como tenderia a admitir uma análise superficial, mas antes o ato que revela a potência, no momento mesmo em que advém, como a condição de seu acabamento". (AUBENQUE, P. Op. cit., 409).

externamente pelo criador, tendendo à formação do ente ou artefato que é a forma atual. A forma como atualidade é justamente o fim ou a causa final (*télos*).

## 1.2. A finalidade de Deus em Aristóteles e Tomás de Aquino

Tomás de Aquino expõe na primeira questão da *Suma teológica* (*Summa Theologiae*) a recusa em atribuir exclusividade à Metafísica, entendida como disciplina filosófica, ao estudo da filosofia primeira ou teologia. Foi mérito de Aristóteles investigar na *Metafísica* a ciência do ser enquanto ser, isto é, o ser em sua universalidade, que inclui o estudo da filosofia primeira ou teologia.<sup>25</sup> No entanto, afirma Tomás, o estudo da teologia não pode permanecer restrito ao campo de investigação da razão humana, pois, além desse, deve haver uma doutrina sagrada fundada na revelação divina. O homem está ordenado para Deus, como para um fim que ultrapassa a compreensão da razão: "Ora, é preciso que o homem, que dirige suas intenções e suas ações para um fim, antes conheça este fim"<sup>26</sup>. É por esse motivo que o objetivo principal da doutrina sagrada está em transmitir o conhecimento de Deus, não apenas sobre o que ele é em si mesmo, mas também enquanto é o princípio e o fim das coisas, notadamente do próprio homem. Relegando à razão humana apenas um conhecimento muito pequeno e cheio de erros em relação a Deus, Tomás afirma que coube à revelação divina instruir os homens, quanto ao conhecimento de Deus, por meio da fé, para garantir a sua salvação.

Assim entendido, o Doutor Angélico constata que Deus é bom,<sup>27</sup> porque alguma coisa é boa na medida em que é atrativa. Visto que todas as coisas tendem para a sua perfeição, elas tendem para Deus. Essa perfeição é comunicada aos seres porque Deus é o agente, e também porque todo agente produz algo semelhante a si: "Pois é para isso que se tende: para participar

---

<sup>25</sup> Aubenque esclarece a distinção entre essas ciências: "A *metafísica*, portanto, não é a *filosofia primeira*. Mas o que então ela seria? As conclusões do capítulo precedente nos autorizam a responder: o título de *Metafísica*, se não convém à filosofia primeira ou teologia, aplica-se sem dificuldade a essa ciência que permanece sem nome em Aristóteles e toma por objeto não o ser divino, mas o ser em sua universalidade, isto é, enquanto ser. Confundir sob o nome ambíguo de *metafísica* a ciência do ser enquanto ser e aquela do divino ou, como diremos doravante, a *ontologia* e a *teologia*, era se condenar a ignorar a especificidade da primeira alterando completamente o conceito da segunda; era atribuir à primeira uma anterioridade que só pertence à segunda e a esta uma posterioridade que é de fato da primeira." (AUBENQUE, Op. cit., p. 71)

<sup>26</sup> AQUINO, T. *Suma teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2016, Q. 1, art. 1, p. 138.

<sup>27</sup> Conforme observa Jonathan Lear, essa visão teleológica induz à atribuição de bondade a Deus ou à natureza e já estava presente desde Platão e Aristóteles: "Tendo a pensar que Aristóteles preservou mesmo a abordagem geral de Platão: assim como Platão, ele acreditava que o mundo era fundamentalmente um bom lugar, que era teleologicamente organizado, e que era acessível à investigação filosófica do homem. Os argumentos de ambos se davam dentro dessa mesma trama: a estrutura precisa da visão de mundo teleológica". (LEAR, J. Op. cit., p. 388)

de sua semelhança. Sendo Deus a causa eficiente primeira de tudo, cabe-lhe evidentemente a razão de bem e ser atrativo"<sup>28</sup>. Em virtude dessa tendência, as coisas podem tender para Deus de três maneiras distintas: pela razão (aquelas que O conhecem em si mesmo), pelos sentidos (aquelas que conhecem participações de sua bondade) e por uma inteligência superior (aquelas que tendem naturalmente sem conhecimento). Tomás cita Aristóteles: "É bom aquilo para o qual tudo tende"<sup>29</sup>, e acrescenta que somente Deus, que é o fim de tudo, é aquilo para o qual tudo tende. Conforme complementa Gilson: "O homem tende para a felicidade, e sua felicidade é Deus, mas ele pode tender para a felicidade sem saber que sua felicidade é Deus"<sup>30</sup>.

Com o intuito de exercitar a razão, ou filosofar em benefício da doutrina sagrada, Tomás utiliza a filosofia aristotélica para conduzir os homens ao conhecimento da existência de Deus. Como bem sintetiza Gilson, Tomás conduz o exercício da razão com o auxílio salvador da fé: "O espírito do tomismo autêntico implica uma confiança sem limites no efeito beneficente que exerce a fé sobre o exercício da razão natural"<sup>31</sup>. De todo modo, Tomás afirma que a existência de Deus não é evidente para os homens, e por esse motivo ela não pode ser demonstrada pela causa (*propter quid*), pois esta parte do que é anterior de modo absoluto. No entanto, visto que os efeitos são mais manifestos do que as causas, podemos recorrer a eles para o conhecimento daquelas (*quia*). De fato, os efeitos sempre dependem de suas causas, e por esse motivo, quando estabelecemos a existência do efeito, a preexistência de sua causa segue de maneira necessária. Porém, isso não quer dizer que poderemos conhecer Deus tal como ele é em si: "Assim, partindo das obras de Deus, pode-se demonstrar sua existência, ainda que por elas não possamos conhecê-lo perfeitamente quanto à sua essência"<sup>32</sup>. Como resultado, Tomás demonstra na *Suma teológica* a existência de Deus mediante cinco provas ou vias.

A primeira prova é formulada através do movimento. Visto que tudo o que se move é movido por outro, nada se move que não esteja em potência em relação ao termo de seu movimento. Porém, aquele que move apenas o faz enquanto se encontra em ato: "Mover nada mais é, portanto, que levar algo da potência ao ato, e nada pode ser levado ao ato senão por um ente em ato"<sup>33</sup>. Retomando as proposições de Aristóteles, nada pode ser motor e movido ou se mover a si próprio ao mesmo tempo e na mesma relação. Todo movimento sempre é causado

---

<sup>28</sup> AQUINO, T. Op. cit., Q. 6, art. 1, p. 205.

<sup>29</sup> Idem, *ibid.*, art. 2, p. 206.

<sup>30</sup> GILSON, E. *Le thomisme: introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Paris: J. Vrin, 2010, p. 62.

<sup>31</sup> Idem, *ibidem*, p. 43.

<sup>32</sup> AQUINO, T. Op. cit., Q. 2, art. 2, p. 165.

<sup>33</sup> Idem, *ibid.*, art. 3, p. 166.



por um outro, assim, se o que move é movido, ele o é necessariamente por um outro, e assim sucessivamente. Porém, não podemos remontar às causas motrizes e às coisas movidas ao infinito, já que desta forma não haveria um primeiro motor: "É então necessário chegar a um primeiro motor, não movido por nenhum outro, e este, todos entendem: é Deus"<sup>34</sup>. Assim, de maneira idêntica a Aristóteles, Tomás afirma que o primeiro motor move enquanto desejável, porém ele mesmo permanece sempre imóvel.

A segunda prova é formulada através da causa eficiente. Quando consideramos as coisas sensíveis, o único ponto de partida possível para uma demonstração da existência de Deus é a constatação de uma ordem entre as causas eficientes. Porém, é impossível que alguma coisa seja a causa eficiente de si própria. Visto que a causa é sempre anterior ao seu efeito, um ser que seria a sua própria causa eficiente deveria ser anterior a si mesmo, o que é impossível: "Ora, tampouco é possível, entre as causas eficientes, continuar até o infinito, porque, entre todas as causas eficientes ordenadas, a primeira é a causa das intermediárias e as intermediárias são a causa da última, sejam elas numerosas ou apenas uma"<sup>35</sup>. Podemos perceber que nos dois casos, qualquer que seja o número de causas intermediárias, é a primeira causa eficiente que é causa do último efeito. Dessa maneira, se suprimirmos a primeira causa, não haverá nem causa intermediária ou última. Igualmente, se houvesse uma séria infinita de causas eficientes, não haveria nem causas intermediárias ou últimas, porém constatamos pela própria experiência que há no mundo tais causas e tais efeitos; "logo, é necessário afirmar uma causa eficiente primeira, a que todos chamam Deus"<sup>36</sup>.

Antes de mais nada, precisamos evidenciar a observação de Gilson sobre a origem aristotélica da noção de causa eficiente reconstruída por Tomás. Aristóteles afirma ser impossível uma regressão ao infinito em qualquer dos quatro tipos de causa (material, motriz, final ou formal), pois ele conclui a necessidade de regressarmos a um princípio primeiro. Sendo assim, duas observações devem ser feitas: "Em primeiro lugar, Aristóteles não fala em causa *eficiente*, mas de causa *motriz*, o que é curioso porque o texto é citado por São Tomás para justificar a passagem da motricidade à causalidade eficiente. Em seguida, Aristóteles não deduz imediatamente a existência de Deus"<sup>37</sup>. Gilson também observa que devemos notar o estreito parentesco que une a segunda prova da existência de Deus à primeira. Podemos perceber que

---

<sup>34</sup> AQUINO, T. Op. cit., Q. 2, art. 3, p. 167.

<sup>35</sup> Idem, *ibidem*, Q. 2, art. 3, p. 167.

<sup>36</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>37</sup> GILSON, E. Op. cit., p. 76.

nas duas provas a necessidade de um primeiro termo se encontra fundada sobre a impossibilidade da regressão ao infinito numa série ordenada de causas e efeitos: "Assim, como a primeira nos fazia atingir Deus como origem do movimento cósmico e de todos os movimentos que dele dependem, a segunda nos faz atingi-lo como causa da existência mesma das coisas"<sup>38</sup>. De fato, as cinco provas têm uma estrutura idêntica e formam um todo que se completa reciprocamente, porém cada uma delas é suficiente para provar a existência de Deus. Além disso, cada prova parte de um ponto de vista na ordem dos efeitos e evidencia um diferente aspecto em relação à causalidade divina. Vê-se aqui a origem de um grande problema interpretativo em relação à identidade entre a causalidade motriz e eficiente: Tomás de Aquino segue fielmente Aristóteles ou introduz um novo sentido à causalidade divina? Vamos analisar as três provas restantes para retornarmos a essa questão.

A terceira prova é formulada através dos conceitos do possível e do necessário, e é formulada valendo-se de duas premissas. A primeira é que o possível é contingente, ou seja, que ele pode ser ou não ser, já que ele se opõe ao necessário. A segunda é que o possível não tem existência em si mesmo, ou seja, de sua essência, mas de uma causa eficiente que põe a sua existência. Por conseguinte, podemos regressar à causa primeira na série das causas eficientes como foi demonstrado na prova anterior. Nem todos os entes são possíveis, mas é preciso que algo seja necessário entre as coisas: "Portanto, é necessário afirmar a existência de algo necessário por si mesmo, que não encontra alhures a causa de sua necessidade, mas que é causa da necessidade para os outros: o que todos chamam Deus"<sup>39</sup>. Conforme acrescenta Gilson, essa terceira demonstração traz um ganho em relação às anteriores: "Deus, que era já conhecido como causa motriz e causa eficiente de todas as coisas é conhecido a partir de agora como ser necessário"<sup>40</sup>.

A quarta prova é formulada através dos graus de ser que se encontram nas coisas. No livro II da *Metafísica*, Aristóteles afirma que as coisas que possuem o grau supremo do verdadeiro possuem também o grau supremo do ser. No livro IV, o filósofo demonstra que há um grau supremo do verdadeiro.<sup>41</sup> Quando consideramos duas falsidades, há sempre uma que é mais falsa do que a outra, desse modo uma delas se torna mais verdadeira. De fato, encontramos nas coisas algo *mais* ou *menos* bom, *mais* ou *menos* verdadeiro, *mais* ou *menos*

---

<sup>38</sup> GILSON, E. Op. cit., p. 78.

<sup>39</sup> AQUINO, T. Suma teológica. Q. 2, art. 3, p. 168.

<sup>40</sup> GILSON, E. Op. cit., p. 81.

<sup>41</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*, 993<sup>b</sup> 25, p. 65 e 1008<sup>b</sup> 35, p. 100.

nobre etc. E, conforme argumenta Tomás: "Ora, *mais e menos* se dizem de coisas diversas conforme elas se aproximam diferentemente daquilo que é em si o máximo"<sup>42</sup>. O que se encontra no mais alto em determinado gênero é causa de tudo o que é desse gênero. Desse modo, podemos concluir que existe alguma coisa que seja soberana, isto é, seja causa de ser, de bondade e de toda perfeição. Portanto, existe algo que é causa de todos os gêneros, e é esse algo que denominamos Deus.

A última prova é formulada através da causa final, isto é, do governo das coisas. Segundo Tomás, facilmente percebemos que, mesmo as coisas carentes de conhecimento, como os corpos físicos, agem em vista de um fim. De fato, conforme demonstrou Aristóteles, podemos constatar na natureza coisas que são contrárias e díspares, mas que se reconciliam numa ordem, seja sempre, seja no mais das vezes. Como resultado, essa ordem não pode ser obra do acaso, mas em virtude de uma intenção que alcança o seu fim: "Ora, aquilo que não tem conhecimento não tende a um fim, a não ser dirigido por algo que conhece e que é inteligente, como a flecha pelo arqueiro"<sup>43</sup>. Em conclusão, deve existir um ser inteligente pelo qual todas as coisas naturais são governadas ao fim, e esse ser é Deus. Conforme destaca Gilson, além do seu aspecto mais óbvio, que é a afirmação da existência de um artesão supremo ou demiurgo, a prova apresenta outro aspecto: "Sob seu aspecto mais profundo, ela vê na causa final a razão pela qual a causa eficiente se exerce, ou seja, a causa da causa. Ela não atinge, somente, nem inicialmente, a razão de haver ordem na natureza, mas também e, sobretudo a razão pela qual há uma natureza"<sup>44</sup>. Portanto, a prova tem uma razão bem específica, demonstrar que a causa final atinge a razão suprema pela qual as coisas existem.

Assim, Tomás não admite que as coisas sensíveis se ordenem pelo acaso, pois seria admitir que pudesse haver no universo um efeito sem causa. Ele concorda com Aristóteles que a forma própria dos corpos é suficiente para explicar as suas operações particulares. No entanto, a forma não explica por que os diferentes corpos e suas operações se ordenam em um conjunto harmonioso. Retomemos então a questão: Tomás de Aquino segue fielmente Aristóteles ou introduz um novo sentido à causalidade divina? É legítima a distinção entre a causa motriz e a causa eficiente do movimento? Quando Tomás estabelece as duas provas, a primeira prova é aquela da motricidade tomada em si, distinta daquela da causalidade eficiente. Entretanto, conforme recupera Gilson, Averróis é um representante dos filósofos que tentaram ser fiéis ao

---

<sup>42</sup> AQUINO, T. Op. cit., Q. 2, art. 3, p. 168.

<sup>43</sup> Idem, ibidem, art. 3, p. 169.

<sup>44</sup> GILSON, E. Op. cit., p. 88.

aristotelismo, considerando que apenas a primeira prova era válida, mas opondo-se à segunda. Entretanto, Gilson concorda que a primeira é suficiente para provar a existência de Deus: "Aristóteles não falou do Primeiro Motor como de uma causa eficiente do movimento: é, portanto, possível demonstrar a existência de um Primeiro Motor independente de toda consideração de causa eficiente"<sup>45</sup>. De fato, Deus é o Primeiro Motor imóvel que move todos os seres enquanto desejado, isto é, enquanto causa final. Assim, a causa final é realmente a causa das causas porque ela é a causa dos movimentos de todas as gerações e corrupções do universo. Gilson concorda que Tomás tenha introduzido a prova pela causa eficiente justamente para tornar válida a prova pela causalidade motriz: "A razão pela qual Tomás especifica que a segunda via é aquela da causa eficiente é porque, de fato, a primeira via não implementa nenhuma outra noção além da relação do movente ao movido"<sup>46</sup>. Para Tomás, Deus não é somente o primeiro motor como causa final, mas também como causa eficiente do movimento, pois, além de movê-los, ele é também causa dos seres.

Com efeito, a filosofia medieval inovou muito pouco no conceito de estrutura causal desde Aristóteles. A principal contribuição de Tomás, herdada de Avicena, é a elaboração do conceito de uma causa primeira, porém num sentido diferente daquele que havia dado Aristóteles. Enquanto o filósofo grego atribuía à causa primeira um caráter fundamental, a partir desses pensadores ela aparece como o primeiro elo da cadeia causal.<sup>47</sup> De fato, no livro XII da *Metafísica*, Aristóteles demonstra que a relação do Primeiro Motor ao Primeiro Movido é aquela do desejável ao desejoso. Ele move sem ser movido e é tanto a causa imediata dos movimentos celestes quanto a causa mediata dos movimentos do mundo sublunar. O Primeiro Motor é não extenso, ele é a própria circunferência do Universo; ele não está em nenhum lugar, mas é o próprio lugar; ele é incorpóreo, o que exclui toda possibilidade de contato; ele é enfim transcendente.<sup>48</sup> O Deus de Aristóteles atua como causa final, ele move à distância e nos dispensa de elaborar uma explicação de sua ação sobre o mundo. Poderíamos dizer que a sua ação seria apenas extrínseca, pois não é dele, mas em direção a ele. Ele atua sobre o mundo sem

---

<sup>45</sup> GILSON, E. Op. cit., p. 94.

<sup>46</sup> Idem, ibidem.

<sup>47</sup> Conforme Nicola Abbagnano: "Em lugar da estrutura substancial do universo, cuja causalidade constituiria a necessidade intrínseca, Avicena propõe a ordenação hierárquica das causas, que remontam à Causa Primeira". (ABBAGNANO, *Dicionário de Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2007, p. 143)

<sup>48</sup> Pierre Aubenque nos alerta para as interpretações imanentistas de Aristóteles, todas pautadas no livro da *Física*, mas que não correspondem à filosofia aristotélica: "A teologia astral permanece, por toda sua obra, o fio condutor que lhe permite preservar a transcendência inefável do divino das seduções do discurso. O que se toma algumas vezes em Aristóteles por uma afirmação da imanência não é outra coisa que a miragem da transcendência no discurso humano". (AUBENQUE. Op. cit., 339)

ser do mundo, que ele "toca", no sentido de comover, porém não é tocado. Assim, o mundo não é criado por ele e nem moldado como pelo Demiurgo platônico, mas se contenta em tender para ele: "Motor ausente, ele é o ideal imóvel, do qual dependem os movimentos regulares das esferas, os movimentos mais complexos das estações, o ciclo das gerações e das corrupções, as vicissitudes da ação (*praxis*) e do trabalho (*poiesis*) dos homens"<sup>49</sup>. Portanto, podemos perceber a distância que Tomás toma de Aristóteles ao distinguir a causalidade motriz da causalidade eficiente. Aubenque nos ajuda a compreender essa distância quando se interroga: Mas o Deus de Aristóteles é verdadeiramente princípio de movimento? Vimos que Aristóteles entende por "princípio de movimento" justamente a causa eficiente, então Aubenque responde: "Ora, seu Deus não move o mundo à maneira de uma causa eficiente: ele não move por contato, mecanicamente, à maneira do *Deus ex machina* dos encenadores da tragédia. Dir-se-á que ele move como objeto de amor, como causa final"<sup>50</sup>. O resultado, conforme observa Gilson, é que Tomás ultrapassa longamente a noção aristotélica de causa motriz para atingir aquela de uma verdadeira causa eficiente; nesse sentido, o platonismo de Aristóteles é ultrapassado.

Em contrapartida, o Deus de Tomás está em todas as coisas como o agente presente naquilo em que age, não apenas quando começam a existir, mas também enquanto são mantidas na existência: "É necessário que todo agente se encontre em contato com aquilo que imediatamente age e o atinja com o seu poder"<sup>51</sup>. Ele faz referência a Aristóteles para enfatizar a semelhança entre suas conclusões, pois o motor e o que é movido têm de estar juntos. No entanto, essa passagem se encontra no livro VII da *Física* de Aristóteles, o qual faz referência apenas à demonstração física do Primeiro Motor, que não é suficiente para compreender a teologia aristotélica, como vimos no parágrafo anterior.<sup>52</sup> Sendo assim, a concordância entre as

<sup>49</sup> AUBENQUE. Op. cit., p. 341

<sup>50</sup> Idem, *ibid.*, Op. cit., p. 359

<sup>51</sup> AQUINO, T. Op. cit., Q. 8, art. 1, p. 221.

<sup>52</sup> Conf. Aubenque: "O movimento do Primeiro Motor e de todos os motores intermediários se desenvolve, portanto, em um tempo igualmente finito. Se esse movimento fosse infinito, teria a ver com um movimento infinito num tempo finito, o que parece absurdo. Com efeito, essa consequência só é absurda em um caso preciso: aquele em que a totalidade dos motores e dos móveis constitui uma série contínua (*synekhés*). Ora, a experiência mostra que não é bem assim: 'É necessário que as coisas movidas e as motrizes sejam contínuas ou estejam em contato umas com as outras, de modo que de todas, se formará algo uno'. A demonstração da existência do Primeiro Motor em nome da 'necessidade de parar' supõe, portanto, que o Primeiro Motor, semelhante nisso a todo motor, esteja 'em contato' ou seja 'contínuo' ao Primeiro Móvel, isto é, ao Primeiro Céu. Adiante, Aristóteles precisa a natureza desse contato delimitando que o movimento local - que aqui é o único em causa - comporta em última análise apenas duas espécies: a tração e a impulsão. Ora, todo mundo se dá conta de que 'o propulsor e o trator estão juntos ao que é impulsionado e ao que é arrastado'. Que o movimento do Primeiro Motor seja da ordem da tração ou da impulsão, ele estará, de todo modo, *com* o Primeiro Móvel, o qual, enquanto Motor movido, estará ele próprio *com* os móveis inferiores. Enfim, esse estar-em-conjunto do Primeiro Motor e do resto do Universo parece confirmado pela localização que Aristóteles lhe atribui *in fine* nas últimas linhas da *Física*: 'É necessário que o motor esteja ou no centro ou na periferia; pois é daqui que se parte.

duas teologias não poderia ser mais distante, tanto quanto o Deus longínquo de Aristóteles é distante do Deus íntimo de Tomás: "O Deus de Aristóteles é um Deus longínquo, mas não é um Deus escondido; é um Deus, ao mesmo tempo, presente e ausente, "separado" de nós, mas que se oferece a nós em espetáculo, e compensa seu distanciamento de nosso mundo pelo exemplo sempre "visível" de seu esplendor"<sup>53</sup>. Em contraste, o Deus de Tomás está em todo lugar, isto é, em toda parte: "Primeiro, ele está em todas as coisas na medida em que lhes dá o ser, o poder de agir e a ação. Assim, ele está em todo lugar, dando-lhe o ser e o poder de estar em um lugar"<sup>54</sup>. Apenas Deus é criador porque a criação é seu ato próprio e nada existe que não tenha sido criado por ele. Portanto, o Deus de Tomás sendo causa do ser (*esse*), a sua causalidade se estende tanto aos corpos, quanto aos espíritos.

É interessante observarmos que o Deus de Tomás não tem outro fim além de si mesmo, embora as coisas do mundo, ao contrário, tenham outro fim que elas mesmas, isto é, Deus. No entanto, nenhum ser pode existir para Deus, sem antes existir por si mesmo e para o seu próprio bem. De fato, nesse organismo que é o universo, cada parte se encontra inicialmente por seu próprio ato e seu fim, como o olho para a visão, porém cada uma das partes menos nobres se ajusta em vista das mais nobres. Desse modo, todas as criaturas, consideradas isoladamente, existem em vista da perfeição coletiva do universo, assim como a perfeição coletiva das criaturas não é senão a imitação e representação da glória de Deus. Gilson observa que esse otimismo metafísico radical de Tomás não deixa de fora nada que mereça o nome de ser (*esse*), e não menos o mundo dos corpos, já que a matéria existe em vista da forma, as formas inferiores em vista das formas superiores e as formas superiores em vista de Deus. Tudo o que existe é bom, pois tem Deus como causa. A distância entre Tomás e Aristóteles se agrava ainda mais: "Deus é causa primeira e imediata dos *corpos*, ou seja, não de sua forma à parte, nem de sua matéria à parte, mas da unidade substancial de matéria e forma que os constitui"<sup>55</sup>. Apesar da distância, Tomás se aproxima novamente e fielmente de Aristóteles ao elaborar o conceito de forma, pois a forma explica o que é uma substância, sendo o seu ato positivo e aquilo que

---

Ora, são as coisas mais próximas do primeiro motor que se movem mais rapidamente, e tal é o movimento do universo. É, portanto, na periferia que está o motor'. Extremidade de um mundo que ele move, progressivamente, por contato, tomado por um processo contínuo que não apresenta em nenhum momento a aparência de uma *metábasis eis pares* e, assim, perder toda a transcendência. A demonstração física da existência de um Primeiro Motor parece pressupor a imagem de um Universo contínuo, onde não se encontra mais a 'separação' que a teologia astral havia reconhecido a uma de suas partes". (AUBENQUE. Op. cit., p. 332-3)

<sup>53</sup> Idem, *ibid.*, Op. cit., p. 323-4.

<sup>54</sup> AQUINO, T. Op. cit., Q. 8, art. 2, p. 223.

<sup>55</sup> GILSON, E. Op. cit., p. 228.

atualiza a sua potência ou possibilidade de movimento. Gilson enfatiza que essa noção de possibilidade, ou de potência passiva, não exprime um puro nada, uma pura falta de atualidade, mas que ela significa a aptidão a certa atualidade eventual, não ainda realizada, mas realizável: "Toda essa estrutura ontológica não está, aliás, em cada substância, como o desdobramento de um ato individual de existir que cria e mantém continuamente na existência a eficácia divina"<sup>56</sup>. Portanto, podemos compreender o complexo processo do tornar-se na teologia tomasiana, pois é na forma e pela forma que o *Esse* criador penetra na substância até a sua matéria, em seu sujeito até os seus acidentes.

### 1.3. Espinosa e a crítica do finalismo

Contra a tradição finalista, Espinosa nega que Deus possa conceber a natureza de outra forma. Pois, se fosse de outra forma, Deus possuiria outro intelecto e outra vontade do que os que agora possui, e conseqüentemente, a sua essência deveria ser outra. Em razão de sua suma perfeição, Deus não poderia se comportar de outra maneira, logo, muito menos as coisas produzidas por Deus. Mais absurdo ainda seria sustentar que Deus age pela liberdade da vontade e que tudo depende do seu consentimento ou aprovação e, assim, afirmar que Deus dirige as suas ações em vista de um fim ou do próprio Bem. Realmente a crítica mais contundente de Espinosa é negar a finalidade na natureza e refutar aqueles que desvendam a sua finalidade: "Pois estes parecem colocar fora de Deus algo de que Deus não depende, e a que, ao operar, Deus presta atenção como a um exemplar, ou a que visa como um certo escopo"<sup>57</sup> (*in operando attendit*). Ora, Espinosa afirma que Deus não opera, mas simplesmente age (*agit*). Pensar de outra maneira seria afirmar que Deus pode estar submetido ao destino e que, novamente, demonstra desconhecimento de sua própria natureza. Segundo Espinosa, se Deus age em vista de um fim, então necessariamente apetece algo de que carece, o que é absurdo. O Apêndice no final da parte I da *Ética* tem como objetivo refutar a ideia de finalidade na natureza.<sup>58</sup> Aqui encontramos a célebre fórmula imanentista do filósofo: "*Deus sive Natura*".

---

<sup>56</sup> Idem, *ibidem*, p. 228.

<sup>57</sup> ESPINOSA, EI P33 esc. 2.

<sup>58</sup> Conforme observa Christophe Miqueu, o apêndice não seria apenas um desvio acessório para refutar o finalismo, mas possui também outra função: "ele é um desvio para o ponto de partida, a onipresença do finalismo no pensamento humano e um retorno sobre nós mesmos para definitivamente desmascarmos seu caráter ilusório. A revolução ontológica que ele apresenta na primeira parte só se compreende completamente uma vez lido e intelectualmente 'experimentado' o apêndice, ou de outra maneira, uma vez revividos interiormente o nascimento e desenvolvimento da errância generalizada dos homens. É somente após ter descoberto a originalidade desse preconceito que se desdobra de maneira sistemática e polui o conjunto dos raciocínios que a verdade geométrica proposta pela *Ética* poderá ser definitivamente fundada". (MIQUEU, C., *A aposta do*

Segundo Espinosa, todos os preconceitos que impedem que os homens possam conceber Deus, ou seja, a Natureza tal como propõe a sua obra devem-se apenas a um único:

De fato, todos os preconceitos que aqui me incumbem de denunciar dependem de um único, a saber, que os homens comumente supõem as coisas naturais agirem, como eles próprios, em vista de um fim; mais ainda, dão por assentado que o próprio Deus dirige todas as coisas para algum fim certo: dizem, com efeito, que Deus fez tudo em vista do homem, e o homem, por sua vez, para que o cultuasse.

Espinosa não nega que os homens ajam em vista de um fim (pelo menos no sentido que será definido na Parte IV da *Ética*)<sup>59</sup>, pois apesar de nascerem ignorantes das causas das coisas, todos possuem o apetite e a consciência de buscar aquilo que lhes é útil. Porém, os homens se imaginam livres porque são conscientes de suas volições e de seus apetites, mas, segundo Espinosa, nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, já que delas são ignorantes.<sup>60</sup> Os homens necessariamente desejam, pois essa é a sua essência, porém apesar de ter consciência de sua tendência para algo, eles desconhecem as causas que os fazem tender para aquilo a que tendem. A ignorância das causas de suas ações e a consciência delas através do desejo desencadeiam duas ilusões em relação aos efeitos do seu comportamento: a liberdade e a ideia de finalidade. Esses dois elementos que são separados do agir transformam-se em entidades autônomas: “o *tender para* dá lugar à ideia de *liberdade*; o *algo* a que se tende, por sua vez, é entronado como *fim*, causa final da própria tendência”<sup>61</sup>. O resultado desse processo cognitivo é que os homens anseiam saber as causas finais das coisas e ações realizadas para que possam comparar com os seus fins e avaliar a utilidade delas. Entretanto, ao refletirem sobre os supostos fins da natureza, os homens percebem muitas coisas que servem para a sua utilidade, mas que não foram eles que dispuseram, então julgam que Deus ou os deuses os proveram tendo em vista a recompensa por tal generosidade:

Ademais, como encontram em si e fora de si não poucos meios que em muito levam a conseguir o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos para ver, dentes para mastigar, ervas e animais para alimento, sol para alumiar, mar para nutrir peixes, daí sucede considerarem meios para o que lhes é útil todas as coisas naturais. E como sabem

---

espinosismo ou o fim do finalismo. In “*O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche*”/André Martins (org.); revisão técnica Danilo Bilate. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2009, p. 126-7)

<sup>59</sup> “Por fim, por causa do qual fazemos algo, entendo o apetite. (ESPINOSA, EIV def. 7)

<sup>60</sup> Conforme observa Gleizer, em nenhum momento Espinosa afirma que o comportamento teleológico humano seja ilusório: “Quando Espinosa inicia sua explicação da gênese do prejuízo finalista, tomando como fundamento desta explicação a ignorância que os homens têm das causas das coisas e a consciência do apetite de buscar o que lhes é útil, ele aponta efetivamente para seu enraizamento numa falsa concepção que os homens têm de si, mas não utiliza nenhuma formulação que permita afirmar que o comportamento teleológico humano seja ilusório.” (Gleizer, M. “Primeiras considerações sobre o problema da explicação teleológica da ação humana em Espinosa”. *Cad. Hist. Fil. Ci.*, Campinas, Série 3, v. 16, n. 1, p. 163-198, jan.-jun. 2006, p. 171)

<sup>61</sup> SANTIAGO, H. *Superstição e ordem moral do mundo*. In “*O mais potente dos afetos: Spinoza & Nietzsche*”, Op. cit., p. 179.



esses meios terem sido achados e não providos por eles, tiveram causa para crer em algum outro ser que proveu aqueles meios para o uso deles.

Porém, Espinosa julga que não precisa de muito esforço para provar que a natureza não tem nenhum fim prefixado e que todas as causas finais que os homens atribuem à natureza são apenas invenções humanas. Por esse motivo, convoca o leitor ao exame da razão (*ad examen rationis vocare*), isto é, abandonar os preconceitos que nascem de sua maneira ingênua de perceber a realidade. O maior problema dessa doutrina da finalidade é justamente a inversão que ela efetua na ordem da natureza, pois aquilo que é causa torna-se efeito, o anterior torna-se posterior, o mais perfeito torna-se menos perfeito e vice-versa. Veremos que a partir da Proposição 16 da Parte I da *Ética* tudo o que segue da Natureza se produz de maneira necessária e com suprema perfeição. Sendo assim, afirmar que tudo o que é produzido seja efeito de uma vontade livre divina é admitir a possibilidade de tudo ser diferente do que é através de uma projeção antropomórfica. Essa inversão realizada na natureza pela ideia de finalidade nos leva a pensar que a causa, isto é, a necessidade natural, seja o efeito. E também que o efeito, isto é, a vontade, seja a causa pela qual Deus age para realizar um projeto do qual ele ainda está privado. Com efeito, os homens que criam um fim para a natureza não cessarão de interrogar pelas causas das causas, e inevitavelmente se refugiarão na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância (*ignorantiae asylum*). Espinosa formula um exemplo:

[...] se uma pedra cair de um telhado sobre a cabeça de alguém e o matar, demonstrarão do seguinte modo que a pedra caiu para matar esse homem: de fato, se não caiu com este fim e pelo querer de Deus, como é que tantas circunstâncias (pois amiúde muitas concorrem simultaneamente) puderam concorrer por acaso? Responderá talvez que isso ocorreu porque soprou um vento e o homem fazia seu caminho por ali. Insistirão, porém: por que o vento soprou naquele momento? por que o homem fazia o caminho por ali naquele mesmo momento? Se, ainda uma vez, respondestes que o vento se levantou na ocasião porque, na véspera, quando o tempo ainda estava calmo, o mar começara a agitar-se, e porque o homem fora convidado por um amigo, insistirão novamente, porquanto o perguntar nunca finda: por que o mar se agitara? por que o homem fora convidado naquela ocasião? E assim, mais e mais, não cessarão de interrogar pelas causas das causas, até que te refugies na vontade de Deus, isto é, no asilo da ignorância.

Assim, a incompreensibilidade da verdadeira ordem da natureza nos conduz à vontade de Deus sempre que não possamos explicar um evento. Devido à infinidade de causas contingentes e possíveis que podem ser especuladas no ocorrido, inevitavelmente a investigação resulta na incapacidade de explicarmos o fato. O recurso à vontade divina também serve de refúgio aos teólogos que proclamam a ininteligibilidade da causalidade divina, transformando-a em fonte de todas as superstições. Por esse motivo Espinosa critica

veementemente a ideia do Intelecto criador de Deus, a qual dissocia Deus e o homem (*magnum obstaculum scientiae*). Portanto, ao cindir a identidade originária entre Deus e a Natureza, a maioria dos homens dividem os papéis da ficção à qual estão submetidos: “Deus é o poder criador, o homem a finalidade de seu poder, e a natureza o meio desse poder”<sup>62</sup>. A imaginação, através do finalismo, transforma Deus no monarca absoluto do universo, o qual coloca todos os meios naturais a serviço dos fins humanos. Sendo assim, a convergência de causas que envolveu a morte do passante é interpretada através dos fins divinos e é entendida como um destino fatal. Portanto, através da ideia de destino, os homens pensam numa necessidade desconhecida que rege as suas vidas.

#### 1.4. Leibniz e o paradoxo da razão preguiçosa

A ideia filosófica do destino já estava explicitamente presente nos estoicos, porém ela ganha um contorno cristão através da ideia de providência ao longo da Ideia Média, conforme observa Jacqueline Lagrée: “Num contexto cristão, herdado de uma longa tradição iniciada pela patrística que tinha permitido passar do cego *heimarménè* à bondosa Providência, o recurso às noções de fortuna e *fatum* tinha inevitavelmente um sopro de paganismo suspeito”<sup>63</sup>. Justus Lipsius teve o mérito de realizar uma reconstrução pessoal estoico-cristã das teses sobre a providência e o destino; além disso, o neo-estoicismo teve uma grande influência sobre a filosofia do século XVII. Ele observa que no contexto cristão a ideia de destino foi derivada da ideia de providência. A palavra “providência” nada mais é do que a Inteligência divina que é considerada sob o ponto de vista dos objetos aos quais ela se aplica. A ideia de providência pode ser pensada tanto a partir do conceito de Deus como criador da ordem do mundo, quanto como sendo Ele mesmo essa ordem. Em seu “*De Constantia*”, Justus Lipsius define a providência como o “cuidado vigilante e perpétuo, mas tranquilo, com o qual ela conhece todas as coisas, as dirige e as governa encadeadas por uma ordem imutável que nós não conhecemos”<sup>64</sup>. Podemos considerar essa ordem, então, sob dois pontos de vista. Sob o primeiro, temos a providência: Deus que coloca e conhece essa ordem. Sob o segundo ponto de vista, temos o destino: a ação necessitante que a ordem do mundo exerce sobre cada um de seus seres singulares. O destino era entendido pelos estoicos como a necessidade de todas as coisas

---

<sup>62</sup> MIQUEU, C. Op. cit., p. 129.

<sup>63</sup> Para a reconstrução da ideia de destino nos séculos XVI e XVII utilizamos o estudo de Jacqueline Lagrée: Juste Lipse: Destins et Providence. In: Le Stoïcisme aux XVI et XVII siècles. «*Cahiers de Philosophie politique e juridique*», nº 25, Université de Caen, 1994, p. 38.

<sup>64</sup> LIPSIUS, J. *De Constantia*, apud: idem, ibidem, p. 40.

e de todas as ações que nenhuma força pode romper, pois é uma força que deriva da força espiritual que governa esse universo com ordem. É importante observarmos que, ao estabelecermos a existência da providência e do destino, necessariamente recusamos a Fortuna ou o absurdo do acaso. O destino é definido por Lipsius como “o decreto imutável da providência inerente às coisas mutáveis que fixa irrevogavelmente a ordem, o lugar, o tempo de cada um”<sup>65</sup>.

Leibniz formulou três figuras que nos ajudam a compreender e diferenciar as formas de se pensar o destino. Segundo ele, podemos diferenciar três maneiras de entendermos o determinismo causal através da ideia de destino: o *fatum mahometanum*, o *fatum stoicum* e o *fatum christianum*. O *fatum mahometanum* ocorre quando a ideia da necessidade é mal compreendida, e este é o destino à maneira turca. O futuro aqui é encarado como absolutamente necessário, por isso de nada vale evitar os perigos ou abandonar os lugares infectados com alguma peste. A disposição desencadeada por tal pensamento nos leva a formular o sofisma que os antigos denominavam de “raciocínio preguiçoso”<sup>66</sup>. Para Leibniz, esse raciocínio nos leva a nada fazer, ou no mínimo, a não se preocupar com nada e apenas a seguir a inclinação para os prazeres presentes. Mais aceitável seria o *fatum stoicum*, pois não desviava os homens da preocupação com os seus afazeres, mas tendia a lhes oferecer a tranquilidade em relação aos eventos. Pensar o destino à maneira estoica é conquistar a tranquilidade da alma e entender a ideia de necessidade que torna as preocupações e tristezas inúteis ou mais aceitáveis. Leibniz entende que o *fatum stoicum* não difere muito do *fatum christianum*, pois ambos dissuadem as preocupações em relação ao amanhã, porém com uma diferença fundamental:

É verdade que os ensinamentos dos estoicos (e talvez também de alguns filósofos célebres do nosso tempo), se limitando a essa suposta necessidade, não podem oferecer senão uma paciência forçada; enquanto nosso Senhor inspira pensamentos mais sublimes, e até nos ensina o modo de adquirir contentamento quando nos assegura que Deus, perfeitamente bom e sábio, tendo cuidado de tudo, não negligenciando sequer um cabelo da nossa cabeça, devemos confiar nele inteiramente: de modo que, se fôssemos capazes de compreendê-lo, veríamos que não há de fato meio de desejar algo melhor (tanto absolutamente como para nós) que aquilo que ele faz. (LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Prefácio, p. 51)

---

<sup>65</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>66</sup> “Cícero apresenta no seu *De fato*, XII, 28, o antigo modo de pensar este raciocínio: ‘com efeito, os filósofos chamam de λόγος άργος (sofisma preguiçoso) àquele que, se o aceitássemos, nada faríamos em nossa vida e argumentam assim: ‘se o seu destino é se recuperar dessa doença, tenha consultado um médico ou não, você se recuperará, do mesmo modo, se o seu destino é não se recuperar dessa doença, tenha você consultado um médico ou não, não se recuperará, já que o seu destino é outro; portanto, é indiferente consultar um médico’”. (LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*. São Paulo: Estação Liberdade, 2013, p. 50)

Leibniz costumava denominar a moral estoica de “a arte da paciência” ou mais precisamente uma “paciência sem esperança”.<sup>67</sup> De fato, para a clássica pergunta ética - o que está ou não está em nosso poder? - o estoicismo responde que o presente é a única coisa que possuímos, pois o futuro e o passado nos escapam. Conforme observa Olivo, a esperança, já que ela é uma desapropriação do presente, é um dano, pois nos rouba o presente em vista do futuro: “Ora, a esperança, porque ela supõe o privilégio do futuro, cinde o homem e o desapropria dele mesmo, o subordinando não mais ao seu próprio, mas às coisas que lhe são estranhas, crendo que elas lhe são próprias”<sup>68</sup>. Nesse sentido, Leibniz se aproxima de Platão: “Uma paciência sem esperança não dura e pouco consola e é nisso que Platão, a meu ver ultrapassa os outros, pois ele nos faz esperar uma vida melhor por boas razões e se aproxima mais do cristianismo”<sup>69</sup>.

Sem dúvidas, além dos estoicos, a filosofia de Espinosa é o alvo de suas críticas. Para Leibniz os homens devem fazer os seus deveres e se contentar com o que poderá acontecer, já que não podem resistir à providência divina ou à natureza das coisas. Isso basta para que os cristãos estejam tranquilos, porém não apenas isto, mas também contentes, já que o que define o *fatum christianum* é o fato de todos estes terem a obrigação para com um bom mestre. Todas estas maneiras de entender o destino estão vinculadas à ideia de que o futuro é necessário. Por um lado, porque a divindade prevê tudo e mesmo o preestabelece ao governar todas as coisas do universo. Por outro lado, porque tudo acontece necessariamente pelo encadeamento predeterminado das causas através de uma força que governa o universo com ordem.

---

<sup>67</sup> Conforme observa Olivo, a moral estoica exclui a esperança através de referências textuais irrecusáveis: “Na quinta carta a Lucilius, Sêneca escreve com efeito: ‘Eu vi em Hécato que a extinção dos desejos é um dos meios operantes de combater o medo (*peur*). ‘Tu cessarás, diz ele, de temer (*craindre*) se tu cessaste de esperar’. Não se pode melhor marcar a importância da questão se nos lembrarmos que a erradicação do medo (*crainte*) é um dos motivos constantes da felicidade estoica. O que se trata de compreender é a razão pela qual, sendo dois sentimentos contrários, a esperança conduz, no entanto, ao medo (*crainte*). Resposta: tanto um como o outro tem na espera pelo futuro o seu tormento. E sua causa principal é que, não nos conformando com o presente, deixamos escapar nossos pensamentos no longínquo’. A oposição aparente dessas duas paixões se desvanece ao olhar de sua comum origem que é um certo modo de referência ao tempo, a antecipação do futuro. Assim, continua Sêneca, ‘previdência, o máximo bem para o homem, torna-se para ele um tormento (...) Muitos dos nossos bens nos prejudicam: a memória reconduz o tormento do medo (*peur*), a previdência o antecipa’. Por quê? Porque a antecipação que estrutura a esperança como o medo (*crainte*), ou seja, respectivamente a opinião que um bem ou um mal é iminente, nos submete àquilo que não depende de nós, o futuro, e assim nos impede a felicidade”. (OLIVO, G. apud Leibniz, *Philosophischen Schriften*, Berlin, éd. C. J. Gerhardt, 1830 sq., Hildesheim, 1965, t. IV (noté G. IV), p. 298-299. In «*Cahiers de Philosophie politique e juridique*», n° 25, Université de Caen, 1994, p. 135-6)

<sup>68</sup> Idem, *ibidem*, p. 137.

<sup>69</sup> OLIVO, G., apud Leibniz, *Philosophischen Schriften*, Berlin, éd. C. J. Gerhardt, 1830 sq., Hildesheim, 1965, t. IV (noté G. IV), p. 298-299. Idem, *ibidem*, p. 38.

Leibniz admite que a maioria dos homens, e mesmo dos cristãos, incluem em sua prática a maneira de pensar o destino a partir do *fatum mahometanum*. No entanto, diferentemente dos turcos, os cristãos não ficam na inação e na negligência quando perigos evidentes ou esperanças grandes e manifestas se apresentam. Segundo Leibniz, essa perigosa assimilação do destino à maneira turca pelos cristãos pode ocorrer quando o futuro se distancia do presente:

Mas quando o bem ou o mal está distante e incerto, e o remédio penoso, ou pouco conforme ao nosso gosto, o raciocínio preguiçoso nos parece bom; por exemplo, quando se trata de conservar sua saúde e mesmo sua vida mediante um bom regime, as pessoas a quem damos conselhos a esse respeito muito frequentemente respondem que nossos dias estão contados e que não serve de nada querer lutar contra aquilo que Deus nos destina. (LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Prefácio, Op. cit., p. 51)

Leibniz critica essa maneira de pensar, pois a razão seria chamada para o trabalho apenas nos casos mais fáceis, se abandonando à sorte ou à inclinação quando a deliberação é trabalhosa. O filósofo alemão critica fortemente o raciocínio preguiçoso, pois diante da pergunta agostiniana - Que [tipo de] vida eu devo seguir? - os cristãos acabam se entregando a um destino ao qual não se pode resistir. Para Leibniz, abandonar o uso da razão em favor do raciocínio preguiçoso é negligenciar a busca da própria felicidade: “É essa preguiça que em parte é a fonte das práticas supersticiosas dos adivinhos, às quais os homens se entregam tão facilmente quanto à pedra filosofal, porque eles desejam os caminhos mais curtos para se dirigir sem esforço à felicidade”<sup>70</sup>. Leibniz acredita que esta suposta necessidade do destino apenas serve para nos desculparmos dos nossos vícios e de nossa libertinagem.

Todavia, todas estas maneiras de se pensar o destino (a turca, a estoica ou a cristã leibniziana) correm o risco de cair no velho sofisma da razão preguiçosa, já que de nada adianta querer lutar contra o destino que Deus ou o Cosmos preparou para cada um dos homens. Esta hipótese foi considerada por Leibniz, já que o seu sistema pressupõe que Deus regulou tudo o que existe, inclusive os milagres do mundo, pois já estavam compreendidos e representados como possíveis no intelecto divino. Este mundo possível, onde tudo estava regulado desse modo, foi previsto e escolhido por Deus. Ora, esta metafísica pode nos levar ao nada fazer, já que: “se o que eu quero deve acontecer, acontecerá, mesmo que eu nada faça; e se não deve acontecer, jamais acontecerá, independentemente do esforço que eu empregue para obtê-lo”<sup>71</sup>. Porém, Leibniz entende que essa necessidade somente ocorre se pensarmos através do *fatum mahometanum*, isto é, os eventos são pensados separadamente de suas causas. Se pensamos

<sup>70</sup> LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, Op. cit., p. 52.

<sup>71</sup> Idem, *ibidem*, §55, p. 166.

num efeito sendo certo e determinado, a causa que o produzirá também o será. Para Leibniz é justamente a ligação das causas com os efeitos, que, bem longe de causar uma fatalidade insuportável, fornecerá, ao contrário, um meio de superá-la. A fim de esclarecer a sua posição, Leibniz se utiliza do preceito popular: “Se não és predestinado, fazes como se tivesse sido predestinado”, e ainda o esclarece: “aquele que duvida se é predestinado só tem que fazer o que é preciso para sê-lo pela graça de Deus”<sup>72</sup>. Assim, vemos que o filósofo considera que há alguma indiferença na liberdade, porque não há necessidade absoluta para uma ou outra escolha; desde que desconsideremos a possibilidade de haver uma indiferença de perfeito equilíbrio. A predestinação admitida por ele é sempre inclinante e jamais necessitante:

Todo o futuro está determinado, sem dúvida; mas como não sabemos como ele é, nem o que está previsto ou decidido, devemos fazer nosso dever segundo a razão que Deus nos deu e segundo as regras que ele nos prescreveu e, depois disso, devemos ter o espírito tranquilo e deixar ao próprio Deus a responsabilidade pelo êxito (*succès*); pois ele jamais deixará de fazer aquilo que considera o melhor, não apenas pelo geral, mas também por aquelas em particular que têm uma verdadeira confiança nele; isto é, uma confiança que não difere em nada de uma piedade verdadeira, de uma fé viva e de uma caridade fervorosa; e que não nos deixa omitir nada daquilo que pode depender de nós em relação ao nosso dever e ao seu serviço. (LEIBNIZ, *Ensaio de Teodiceia*, §58, Op. cit., p. 169)

Em linguagem leibniziana, precisamos nos empenhar em executar a *vontade presuntiva* divina e confiar no destino que ele nos reservou. Ao justificar a liberdade, tanto de Deus quanto do homem, através das ideias de contingência, espontaneidade e inteligência, Leibniz afirma que as coisas contingentes são determinadas por necessidade, ainda que seja por uma necessidade moral ou hipotética e não por uma necessidade absoluta ou metafísica. Sobre isso, dirá Yakira: “Seja como for, a teoria espinosista da necessidade pressupõe a recusa (*avant la lettre*) da tentativa de Leibniz de salvar a contingência pela distinção entre dois tipos de necessidade”<sup>73</sup>.

### 1.5. *Fatum Spinozanum*

Porém, haveria sentido em falar num *fatum spinozanum*? Acreditamos que não há, como em Leibniz, a possibilidade de predeterminismo em sua filosofia justamente porque Espinosa expulsa a finalidade da natureza. Todavia, ainda poderíamos entender o fatalismo através da ideia de um “destino cego”, no qual percebemos um alcance universal da necessidade causal,

<sup>72</sup> Idem, *Ibidem*, p. 167.

<sup>73</sup> YAKIRA, Elhanan. *Contrainte, nécessité, choix: la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*. Zurich : Éditions du Grand Midi, 1989, p. 24-5.

que constitui uma ordem racional, mas não finalista. Gueroult parece estabelecer um *fatum spinozanum*, pois o grande comentador do espinosismo afirma que a conversão que faz um indivíduo passar de um máximo de constrangimento exterior ao máximo de espontaneidade interna, isto é, da passividade à atividade, é predeterminada na essência singular daquele que a realiza. Segundo Gueroult, o sábio não alcança a sabedoria senão por uma certa necessidade eterna (*aeterna quadam necessitate*):

Assim desaparecem, com a noção de responsabilidade, as noções não menos tradicionais de mérito e de culpa, de elogio e de censura, de recompensa e de castigo, e, para dizer tudo, justiça. - Seremos condenados ao desespero, à inércia, ou ao desregramento cínico? Não, porque essas noções não desaparecem senão em razão do verdadeiro conhecimento do bem que fortifica ao mais alto ponto nosso amor por ele. A certeza de que a responsabilidade, no sentido corrente do termo, é somente um mito não remove em nada o élan (ímpeto, força, impulso) para a virtude. Ao contrário: para alcançar o bem e aproveitar todos os recursos que são, neste caso, úteis, a consciência da sua potência nativa, ou seja, de sua **predestinação**, confere ao homem virtuoso uma força de aço. Quanto mais ele tem consciência de seu **privilégio**, mais ele confirma em si sua **quase-eleição**, mais ele se sente com Deus pela potência mesma de Deus, mais certamente ele se esforça na via da verdade e da vida se identificando ao gesto de Deus “*plus pollet et plus viget*”. E está aí a verdadeira justiça da Natureza e da Razão”. (Gueroult, M. *Spinoza I: Dieu*, p. 347) (*grifos nossos*)

Apesar de Gueroult negar que o espinosismo possa ser classificado pela ideia de fatalismo, mas sim de um determinismo universal<sup>74</sup>, ele acaba caindo no *fatum spinozanum* justamente porque mantém a ideia de um destino, ainda que “cego”, na Natureza. Ao pensarmos numa predestinação, num privilégio ou numa quase-eleição atribuímos ao modo uma determinação de essência que confere apenas a alguns o destino de passar da passividade para a atividade, o que impede todo e qualquer homem de tornar-se ativo por ele mesmo. Se o homem sábio é determinado duplamente, tanto internamente quanto externamente pelas coisas exteriores, de onde poderá tirar o poder para não ser mais escravo? Gueroult coloca corretamente a questão: “De onde lhe virá esse empurrão, essa iniciativa revolucionária que fará que, de repente, ele substitua a ação das causas externas pelo encadeamento das causas

---

<sup>74</sup> Cf. Gueroult: “As coisas singulares, sendo submissas a uma dupla determinação necessária - aquela que lhes vem de Deus (Prop. 26-27) e aquela que lhes vem das causas exteriores (Prop. 28) - são completamente determinadas. Por aí são fundadas a racionalidade e a inteligibilidade absolutas do universo das existências finitas, mesmo se, como veremos mais tarde, o homem não pode jamais conhecer adequadamente nem apenas uma dentre elas. Se permanecêssemos nas Proposições 26-27, onde é simplesmente estabelecida a necessidade absoluta de que toda causa singular seja determinada a agir por Deus, permaneceríamos mergulhados na incompreensibilidade, pois não veríamos *como* ela é determinada. Chegaríamos, portanto, ao fatalismo: “Se alguma coisa tem lugar, é que Deus o fez”. E que ele o faça por um decreto arbitrário, ou necessariamente, em virtude de sua natureza, o mistério permanece igualmente denso. Respondendo à questão: “Como ele o faz?” e respondendo-a pela determinação da causa universal por meio da cadeia infinita das causas finitas que essa causa mesma produz, o mistério se dissipa: o fatalismo dá lugar ao determinismo universal.” (GUEROULT, M. Op. cit., p. 340)

internas e desencadeie o processo salvador do qual nada doravante deterá a marcha?<sup>75</sup>” Acreditamos que o *fatum spinozanum* poderia ser pensado apenas quando os modos estivessem na passividade, submetidos ao poder e força dos afetos e alienados à imaginação. Contudo, podemos dizer que não estão mais submetidos a esse destino quando formulam ideias adequadas, conscientes de suas determinações, produzindo afetos ativos. Neste caso, em vez de se perceberem numa quase-eleição, privilégio ou predestinação, os homens produzem o seu destino de atividade, isto é, o seu projeto. Uma vez que não existe finalidade na Natureza, e sendo conscientes de suas determinações, então, pelo contrário, os homens poderão se propor uma finalidade, isto é, um destino (ou projeto) na Natureza. Com o intuito de compreendermos o modo de *operação* das coisas particulares, a análise, ainda ontológica, da Parte II será fundamental.

De fato, ao propor a sua ontologia, Espinosa exclui na Proposição 34 da Parte I da *Ética* qualquer posição que se funde no poder divino e seja pautada no preconceito finalista: “A potência de Deus é a sua própria essência”. Porém, é importante observarmos que a demonstração dessa Proposição não diferencia mais *operar* e *agir*: “Logo, a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas são e agem, é sua própria essência”. Ao identificar a potência de Deus com sua essência, Espinosa simplesmente afirma que tudo é potência e nada pode estar fora dessa potência. Por consequência, a diferenciação entre *agir e operar* se estabelece da mesma forma que aquela entre a Natureza naturante e naturada, isto é, que os efeitos não podem ser concebidos independentemente de sua causa. O modo sempre realizará uma *operação* enquanto consideramos a perspectiva da substância, porém ele poderá agir quando uma determinada *operação* puder ser realizada apenas pela sua própria essência singular. Conforme observa Miqueu, através da identidade entre essência e potência, Espinosa traz novamente para o debate a distinção realizada pela tradição entre ser em potência e ser *em ato*:

A potência para Aristóteles designava em sentido amplo ‘um princípio de mudança em um outro ser, ou no mesmo ser enquanto um outro’. A tradição escolástica só conservara dessa definição a dimensão potencial da potência: a potência se reduzia ao possível, e o ato ao poder. Ora, Espinosa, através dessa identidade, unifica no conceito de potência a dimensão do ser e a da existência: ele rompe então com a teoria do possível, ficção sobre a qual repousa toda ideia de poder. Deus ou a natureza se torna potência atuante: a potência divina é isso ‘pelo que ela mesma e todas as coisas são e agem’. (Miqueu, C. "A negação da teleologia e das causas finais", Op. cit., p. 135)

---

<sup>75</sup> GUEROULT, M. Op. cit., p. 347.



De fato, para Espinosa a potência é uma propriedade da existência, mas além disso, ela é a condição de possibilidade de toda existência. Há assim uma defesa tradicional da superioridade da potência de Deus sobre a potência efetiva de seu agir, o que para Espinosa é um erro sobre a natureza dessa onipotência: "ela provém da ideia - inadequada - segundo a qual Deus, em sua infinidade, não pode ter esgotada toda a sua potência em seu Ato"<sup>76</sup>. O Deus espinosano não é mais imaginado tendo um escopo e diferenciando o possível do real, tal como imaginará Leibniz, mas concebe-se que ele é toda a potência existente, isto é, a causa eficiente de tudo aquilo que existe. A arquetônica divina leibniziana constitui o melhor dos mundos possíveis, refletindo-se a bondade de Deus no exercício de sua vontade livre que escolhe aquilo que o seu entendimento apresenta de melhor. Contrariamente a Leibniz, Espinosa reconduz a potência de Deus à necessidade interna de sua essência. Deus produz necessariamente um mundo necessário, logo só pode produzir o mundo que ele produziu, e não outros quaisquer. Espinosa exclui pelos seus princípios a possibilidade de existir uma pluralidade de mundos possíveis. Conforme sintetiza Pascal Sévérac: "É preciso tomar consciência de que o real é efetivamente *esgotado*; a potência divina é esgotada de todo possível, a Natureza é exaustivamente tudo o que ela pode ser"<sup>77</sup>.

Vê-se aqui como Espinosa se distancia também da tradição aristotélico-escolástica que exclui da essência e potências divina a existência do atributo extensão. Desde Aristóteles a matéria era considerada aquilo que estava em potência: "A matéria, contudo, não existe em ato, mas apenas em potência"<sup>78</sup>. Assim, apenas Deus, ou seja, o primeiro motor imóvel era ato puro que movia os seres apenas enquanto desejável. Tradição mantida por Tomás de Aquino: "É impossível haver em Deus alguma matéria. Porque a matéria é o que está em potência. Já se demonstrou que Deus é ato puro, nele não existindo nada de potencial"<sup>79</sup>. Pelo contrário, Espinosa afirma a potência atual da Extensão como um atributo constitutivo da essência divina. A potência de Deus é a sua própria essência, isto é, a substância divina enquanto ela é causa de si e de tudo o que é; mas é também a necessidade dessa causalidade e de tudo o que dela decorre. Ela é essa causa da qual tudo o que é se deduz necessariamente, por isso tudo o que existe exprime a necessidade da potência de Deus. Consequentemente, percebemos que não existe distância entre aquilo que Deus é e aquilo que Deus faz ou age: "A revolução fundamental da filosofia espinosista é o que se poderia chamar de uma demolição da metafísica em proveito de

<sup>76</sup> SÉVÉRAC, P. *Le devenir active chez Spinoza*. Paris : Honoré Champion, 2005, p. 34.

<sup>77</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>78</sup> ARISTÓTELES, *Metafísica*, Livro XI 1060<sup>a</sup> 20, p. 228.

<sup>79</sup> AQUINO, T. *Summa Teológica*, Q. 3, art. 2, p. 173.

uma ontologia da causalidade eficiente segundo a qual 'a onipotência de Deus desde toda a eternidade tem sido em ato e pela eternidade permanecerá na mesma atualidade'<sup>80</sup>. A proposição 34, ainda da Parte I, nega que a vontade de Deus seja uma potência que se submeta às coisas exteriores, lembrando que o que caracterizava a vontade na tradição era justamente se determinar por algo que lhe seja apresentado como possível. A identidade entre potência e essência divinas exposta na breve demonstração desta proposição explicita a ontologia do necessário: “Com efeito, da só necessidade da essência de Deus segue Deus ser causa de si e de todas as coisas”. Vemos, portanto, que a potência de Deus é comunicada a todos os seres da natureza. Entretanto, será possível aumentar e conservar essa potência que os indivíduos particulares recebem da substância?

O determinismo de Espinosa é universal e absoluto, pois ele se estende às próprias ações dos homens. Porém, isso não quer dizer que o determinismo seja um predeterminismo, isto é, a crença de que o motivo determinante da ação humana esteja no momento precedente. Se fosse assim, o agir humano não estaria em seu poder, e, portanto, não haveria sentido em dizer que o homem age e padece em certas coisas. A Proposição 36 da parte I da *Ética*, não por acaso a última desta parte, tem como escopo justamente afirmar a atividade que existe a partir da determinação dos modos, pois a coisa finita também é causa: “Nada existe de cuja natureza não siga algum efeito”. A demonstração nos esclarece a potência contida nos modos:

O que quer que exista exprime de maneira certa e determinada (pelo corol. da prop. 25) a natureza, ou seja, a essência de Deus, isto é (pela prop. 34), o que quer que exista exprime de maneira certa e determinada a potência de Deus, a qual é causa de todas as coisas, por conseguinte (pela prop. 16) disso deve seguir algum efeito.

A coisa finita também é causa, visto ser um efeito que exprime de maneira certa e determinada a potência de Deus. Sendo assim, poderíamos dizer que há possibilidade de o homem tornar-se ativo e retomar a categoria do possível para os modos na filosofia de Espinosa? Se dissermos que o modo pode contribuir para a sua ação, então submetemos os modos ao seu próprio destino (ou projeto). Por outro lado, porém se isso não é possível, necessariamente submetemos os modos a um destino predeterminado ou cego, isto é, ao fatalismo. Porém, aqui surge a pergunta fundamental: um modo pode escolher, a partir de sua *operação*, agir ou não agir de uma determinada e certa maneira? Há espaço para a ação do modo

---

<sup>80</sup> MIQUEU, C. "A negação da teleologia e das causas finais", Op. cit., p. 141.

humano, isto é, *operar* de uma determinada maneira ou de outra? Ou estamos condenados a ser apenas efeitos determinados de *operações* determinadas absolutamente?

É possível para o modo tornar-se mais potente através de suas *operações*, e consequentemente, tornar-se ativo ou mais potente? Admitir a impossibilidade de ação dos modos, sob o pretexto do determinismo absoluto, não seria o mesmo que submeter os homens a um destino inevitável, isto é, ao *fatum spinozanum* e ao mesmo tempo ao sofisma da razão preguiçosa? O homem pode construir um futuro em que ele seja mais sábio, menos escravo e mais potente? É possível recusar a finalidade na Natureza e ao mesmo tempo afirmar um caráter teleológico da conduta humana? Ora, apesar de ser impossível dizer a partir de Espinosa que os homens escolhem livremente os fins que buscam, isso não quer dizer que o filósofo negue aos homens a busca de uma finalidade.<sup>81</sup> Os homens poderiam conceber um modelo exemplar ou escopo ao qual eles possam se submeter e definir regras para alcançar essa finalidade? Essas são as questões que nos propomos a investigar para entendermos a construção possível de um estado de liberdade e felicidade para os homens na filosofia de Espinosa.

### **1.6. A potência de Deus é a sua própria essência**

Após a construção da essência de Deus, que envolveu a afirmação da existência de infinitos atributos constitutivos de sua realidade, a Proposição 16 da Parte I da *Ética* tem o objetivo de deduzir a potência de Deus: “Da necessidade da natureza divina devem seguir infinitas coisas em infinitos modos (isto é, tudo o que pode cair sob um intelecto infinito)”. Sob um ponto de vista, o conjunto dessa potência causal forma aquilo que Espinosa denomina de Natureza naturante, que nada mais é do que a ação causal dos infinitos atributos de Deus. Sob outro ponto de vista, a consequência dessa ação divina forma o conjunto da Natureza naturada, que nada mais é do que o conjunto de efeitos dessa ação divina, os quais têm o seu princípio causal através da Natureza naturante. Entretanto, não há passagem de uma Natureza para a outra, pois não existe sob o ponto de vista da natureza divina causalidade transitiva em que o efeito se separaria de sua causa. A proposição 18 explicita claramente que Deus produz os efeitos em si mesmo: “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva”. Sendo

---

<sup>81</sup> Marcos Gleizer em seu artigo “*Primeiras Considerações sobre o Problema da Explicação Teleológica da Ação Humana em Espinosa*”, concorda com a possibilidade de pensarmos a finalidade para o homem mesmo depois da crítica sobre a ausência de finalidade na Natureza: “No entanto, é perfeitamente possível criticar essa associação sem recusar o caráter teleológico da conduta humana, pois negar que nós escolhemos livremente os fins que buscamos não equivale a negar que nós agimos em vista de fins”. (GLEIZER, M. Art. Cit., p. 172).

assim, qual é então a necessidade dessas duas formulações conceituais: entre a Natureza naturante e a naturada? Conforme Macherey: “Esta [naturada] exprime simplesmente o fato de que os efeitos não podem, por definição, ser concebidos de maneira separada neles mesmos, portanto, independentemente de sua causa, que os implica e que se exprime através deles”<sup>82</sup>. Realmente há entre a Natureza naturante e a naturada copresença recíproca e um completo pertencimento entre ambas. O conceito de naturante nos auxilia apenas a diferenciar o papel dos atributos, já que eles são ao mesmo tempo constituinte ontológico da substância, enquanto constitutivos de sua realidade, e princípio de sua inteligibilidade, enquanto através deles podemos conhecer a substância enquanto substância.<sup>83</sup> Seguindo a emblemática expressão de Gueroult: “Assim, o atributo não é nada outro que uma substância em carne e osso, revelada nisso que constitui sua natureza própria”<sup>84</sup>.

Como resultado, a Natureza naturante se constitui através da essência e da existência do ser absolutamente infinito e de seus infinitos atributos, todos eternos e imutáveis. A infinidade de coisas em infinitos modos que seguem dessa natureza, isto é, de sua causa eficiente imanente, constituirá a Natureza naturada que nada mais é do que os efeitos da ação eficiente dos atributos da substância. Dada a natureza absoluta e infinita de um atributo, a sua modificação, ou seja, aquilo que segue de sua potência somente, de maneira incondicionada, pode formar uma afecção ou modo infinito imediato. Conforme a Proposição 21: “Tudo que segue da natureza absoluta de algum atributo de Deus deve ter existido sempre e infinito, ou seja, pelo mesmo atributo é eterno e infinito”, tal é o caso destes modos que possibilitarão a sua diferenciação através de uma modificação infinita imediata, como também será o caso daqueles infinitos mediatos. Essa dedução se realizará para cada um dos atributos que exprimem ou explicam a essência da substância. No caso do atributo pensamento, segue dessa potência infinita a ideia de Deus ou o Intelecto infinito (*intellectus infinitum*). No caso do atributo extensão, segue dessa mesma potência infinita o movimento e o repouso (*motus et quies*). Assim, todo modo que existe necessariamente e é infinito deve seguir da natureza absoluta de algum atributo de Deus

---

<sup>82</sup> MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. La première partie. Paris : PUF, 1997, p. 164.

<sup>83</sup> Conforme observa Marilena Chaui: “Que dizem, conjuntamente, a *Korte Verhandeling* e a *Ethica* quando introduzem dois tempos verbais para diferenciar a Natureza? Antes de mais nada, que a confusão entre atributos e substâncias criadas introduz uma pluralidade irracional e que é necessário desvendar o ser atributivo do que se supunha serem substâncias (o pensamento e a extensão); em segundo lugar, que a posição de alguns modos (intelecto e vontade) como atributos da essência divina é a origem da imagem da relação causal transitiva eminente entre Deus e seus efeitos, levando, por seu turno, à imagem da transcendência divina e à separação entre o naturante e o naturado, cindindo a inteireza da Natureza”. (CHAUÍ, M. *A nervura do real: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das letras, 1999, p. 899)

<sup>84</sup> GUEROULT, M. *Spinoza I: Dieu*. Op. cit., p. 47.

ou imediatamente, tal como estes, ou mediatamente, isto é, que segue mediante alguma modificação infinita que segue de sua natureza absoluta. Conforme a Proposição 23, estes modos infinitos que seguem da natureza de um atributo, seja imediatamente, seja mediatamente, são submetidos ao mesmo princípio de necessidade e infinitude. No que se refere a estes modos infinitos mediatos, apesar da polêmica de sua interpretação, Espinosa afirma na Carta 64 de sua *Correspondência* que estes modos infinitos constituem “a figura do universo considerado em seu conjunto, se bem que ele varie de uma infinidade de maneiras, permanece sempre o mesmo” (*facies totius universi*).<sup>85</sup> O conjunto dessas Proposições 21 a 23 deduz a passagem da ação de uma modificação para a outra, e conforme observa Marilena Chaui: “Com essas proposições, passamos do que é necessário, infinito e eterno pela essência ao que é necessário, infinito e eterno pela causa”<sup>86</sup>.

O conjunto de proposições que queremos analisar mais cuidadosamente abrange as Proposições 26 a 29, pois elas iniciam o percurso dedutivo dos modos infinitos aos finitos. Elas são dedicadas a explicitar a realidade das coisas particulares ou modos finitos existentes na duração. Esta realidade dos modos singulares espinosanos foi questionada por Hegel já no século XIX, motivando a sua acusação de acosmismo. De fato, esse talvez seja o maior problema que os intérpretes enfrentam ao abordar a filosofia de Espinosa. Como podemos afirmar a existência de modos exclusivamente no interior de uma única substância indivisível, sem que caiamos num acosmismo?<sup>87</sup> De fato, a existência dos modos não segue de sua natureza,

---

<sup>85</sup> Reunimos três interpretações de grandes comentadores da filosofia espinosana em relação aos modos infinitos mediatos. O importante é percebermos que todas elas mantêm o caráter determinado que segue dessas modificações infinitas. Segundo Pierre Macherey: “Ainda não paramos de nos interrogar sobre as razões pelas quais Espinosa distingue o caso do modo infinito imediato e aquele do modo infinito mediato quando se trata da extensão, mas ele não o faça a propósito do pensamento. Podemos supor que a noção de ‘intelecto infinito’ compreende esses dois casos de figuras. Nada impede de pensar que a fórmula *facies totius universi* vale também para o pensamento e designa uma espécie de universo mental, tal como ele se forma no interior do espaço do pensamento constituído pela ideia de Deus em analogia com o espaço físico submetido às leis do movimento e do repouso, que devem também ter seu equivalente na ordem intelectual das ideias enquanto leis gerais do pensamento” (MACHEREY, 1997, p. 171). Segundo Gueroult: “Consequentemente, o **modo infinito mediato do Pensamento** deve ser o todo das ideias ou almas existentes, se esforçando em existir e em perseverar na sua existência, agindo uns sobre os outros na duração, tudo o que permanece imutável malgrado a mudança incessante de suas partes; em suma, a vontade infinita incluindo a infinidade das vontades finitas. Encontramos aqui, no registro do Pensamento, o correlativo da *facies totius universi* do registro da Extensão. E por essa correspondência se encontra confirmada a conclusão obtida pela via da análise” (GUEROULT, 1968, p. 318). Segundo Marilena Chaui: “O modo infinito mediato (pois há um único modo infinito mediato para todos os atributos), *facies totius universi*, é a fisionomia do universo inteiro, isto é, a conservação e constância das causas e de suas leis sob a infinita mudança e variação das coisas singulares” (CHAUÍ, 1999, p. 881).

<sup>86</sup> CHAUÍ, M. *A nervura do real I*, Op. cit., p. 879.

<sup>87</sup> Marilena Chauí soluciona a dificuldade interpretativa de conceber os modos como realidades no seio da substância estabelecida por Hegel, e que já havia sido ressaltada por um amigo contemporâneo de Espinosa: “De fato, as primeiras dificuldades de Tschirnhaus se referem à produção da variedade das mentes humanas pelo atributo pensamento, e as últimas, à dos corpos pelo atributo extensão, mas nos dois casos a dificuldade é a

tal como a natureza da substância, pois eles realmente não podem ser *causa de si*. A Proposição 24 explicita esse fato: “A essência das coisas produzidas por Deus não envolve existência”. Ora, apenas um ser que é *causa de si* pode envolver em sua essência a existência, pois elas se implicam reciprocamente. Ora, se as coisas produzidas por Deus não envolvem a existência, não podem ser *causa de si*, isto é, não são substâncias. Em virtude dessa reformulação conceitual, os modos ou coisas particulares (*res particulares*) estão sempre em dependência, tanto para iniciar a sua existência quanto para perseverar nessa existência, de outra coisa que eles, isto é, da substância infinita. A Proposição 25 explicita a total dependência do modo: “Deus é causa eficiente não apenas da existência das coisas, mas também da essência”. Esta proposição retoma a ideia de que o modo está contido em Deus (*in Deo*) deduzida na Proposição 15: “Tudo que é, é em Deus, e nada sem Deus pode ser nem ser concebido”. E retoma também a ideia de que o modo é em outro (*in alio*), instituída pela definição 5: “Por modo entendo afecções da substância, ou seja, isso que é em outro, pelo qual também é concebido”. O corolário desta mesma Proposição 25 a endossa e tem como objetivo uma verdadeira definição das coisas particulares<sup>88</sup>: “As coisas particulares nada são senão afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos, pelos quais os atributos de Deus se exprimem de maneira certa e determinada”. Mas, de que forma os atributos se exprimem de maneira certa e determinada através de seus modos? Ora, os atributos se exprimem determinando a forma como esses modos irão operar (*operari*) na existência. Isso será mais explicitado pelas proposições 26 e 27.

A Proposição 26 inicia a dedução da determinação das existências por Deus: “Uma coisa que é determinada a operar algo, assim foi determinada necessariamente por Deus; e aquela que não é determinada por Deus não pode determinar-se a si própria a operar”. Todavia, Espinosa imediatamente nos alerta no início da demonstração que a determinação não possui qualquer caráter negativo: “Isso, pelo que as coisas são ditas determinadas a operar algo, é necessariamente algo positivo”. Deus é a causa eficiente tanto da essência quanto da existência dos modos, ou seja, a potência de existir e operar das coisas particulares é comunicada por Deus. Sendo assim, percebemos que o termo coagido (*res coacta*) se aplica às coisas singulares

---

mesma: a imanência dos atributos aos seus modos exigiria que estes e aqueles tivessem as mesmas propriedades ou fossem da mesma natureza. Em outras palavras, seria preciso que *pertencessem* às naturezas de suas modificações. Por isso as respostas de Espinosa a cada uma das dificuldades de seu amigo insistem na distinção ontológica entre atributo e modo cujo fundamento é a distinção entre constituir e pertencer: um atributo constitui a essência de seus modos, mas não pertence à natureza deles, pois ele é em si e concebido por si e eles são em outro e concebidos por meio de outro e por isso estes seguem da potência infinita daquele”. (CHAUI, M. *A nervura do real II*. São Paulo: Companhia das letras, 2016, p. 73)

<sup>88</sup> Cf. MACHEREY, P. Op. cit., p. 176.

porque elas não possuem a determinação da sua existência em sua essência. Com efeito, a operação que as coisas particulares realizam depende da potência de existir comunicada pela substância através de seus atributos. Porém, os modos não são objetos estranhos e meramente manipuláveis pelo exterior por uma potência que lhes seria estranha e os definiria como coisas particulares totalmente passivas. Pelo contrário, a operação é um tipo de atividade própria às coisas finitas, pois somente possui um caráter limitado se a compararmos com a ação livre da substância que não possui qualquer tipo de constrangimento. Conforme observa Chaui, essa distinção entre agir e operar é fundamental para compreender a diferença entre a liberdade humana e a divina:

A distinção entre *agere* e *operare* funda-se na distinção entre o que é necessário por essência e o que é necessário pela causa, e exatamente por isso, quando se tratar da liberdade do modo finito humano, Espinosa buscará na essência desse modo (em seu *conatus*) o que lhe permite agir segundo sua própria essência e ser causa adequada. (CHAUI, M., *A nervura do real I*, p. 885)

Observação fundamental para a nossa pesquisa, pois precisamos compreender, em primeiro lugar, a necessidade universal que determina absolutamente as operações de todos os modos existentes, e posteriormente, a possibilidade de ação para estes modos através de sua essência.

No entanto, antes de abordarmos esta questão da atividade modal, a Proposição 27 anuncia o seu caráter necessário: “Uma coisa que é determinada por Deus a operar algo não pode tornar-se a si própria indeterminada”. Em outras palavras, um modo que é determinado a operar não pode se abster de produzir um efeito determinado, e esta proposição evoca o axioma 3, que explicita a noção de causa determinada (*causa determinata*): “De uma causa determinada dada segue necessariamente um efeito; e, ao contrário, se nenhuma causa determinada for dada é impossível que siga um efeito”. De acordo com o princípio de razão suficiente, não existe nada na natureza que não possua uma causa determinada. Podemos agora compreender a maneira pela qual os modos operam, e por que eles poderão ser considerados como partes da natureza, e conseqüentemente, por que a filosofia de Espinosa é determinista. Conforme observa Macherey: “O ‘alguma coisa de positivo’ que faz operar cada coisa finita toma assim a forma de uma causa determinada, cuja determinação exprime, de uma maneira certa e determinada, a causalidade absoluta da natureza naturante”<sup>89</sup>. E como complementa Chaui: “Conclui-se, pois, que uma coisa particular, isto é, uma afecção ou um modo de um atributo de

---

<sup>89</sup> MACHEREY, P. Op. cit., p. 178.

Deus, só opera determinado pela ação de sua causa eficiente”<sup>90</sup>. O que precisamos compreender de uma maneira mais exata para pensar a possibilidade de ação dos modos é o alcance da causa eficiente entre uma determinação e outra e a abrangência da afirmação “determinado a existir de maneira certa e determinada” (*ad certo modo existendum et operandum determinata*). Isto é, precisamos compreender o alcance da definição 7 da Parte I da *Ética*: “É dita livre essa coisa que existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir. Porém, necessária, ou antes coagida, aquela que é determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada”. (*determinatur ad existendum, & operandum certâ, ac determinatâ ratione*).”

Entretanto, a causalidade eficiente imanente apresenta dois modelos de causalidade pelos quais os modos estão submetidos. Por um lado, os modos operam pela causalidade linear estabelecida entre os atributos - modificados em modos infinitos imediatos e mediatos - e o respectivo modo; esta é a determinação principal (intrínseca). Por outro lado, uma causalidade pontual, transitiva entre os modos, estabelecida através de redes causais no plano da realidade modal constituída de séries infinitas de causas finitas entre a substância e os outros modos externos a ele (extrínseca). Essa dupla determinação pela qual operam as coisas particulares finitas que constituem a ordem da natureza naturada é estabelecida pela Proposição 28:

Qualquer singular, ou seja, qualquer coisa que é finita e tem existência determinada, não pode existir nem ser determinado a operar, a não ser que seja determinado a existir e operar por outra causa, que também seja finita e tenha existência determinada, e por sua vez esta causa também não pode existir nem ser determinada a operar a não ser que seja determinada a existir e operar por outra que também seja finita e tenha existência determinada, e assim ao infinito.

As coisas particulares finitas não podem ser produzidas pela natureza absoluta dos atributos ou modos infinitos e eternos, pois seriam dessa maneira também infinitas e eternas. Conforme observa Chauí: “É evidente, por conseguinte, que os modos infinitos não são causas dos modos finitos (os modos infinitos imediatos não são causas das essências finitas, nem os modos infinitos mediatos são causas das existências finitas), e sim causas da *determinação* de suas operações”<sup>91</sup>. De fato, as coisas particulares somente podem ser produzidas e determinadas a partir de modificações finitas e também determinadas. Estas modificações finitas também seguem da natureza do atributo, porém enquanto modificado por uma modificação finita. Ao considerarmos a realidade modal sob um ponto de vista do finito, não há nada que seja causa

<sup>90</sup> CHAUI, M. *A nervura do real I*. Op. cit., p. 886.

<sup>91</sup> CHAUI, M. *A nervura do real I*, Op. cit., p. 889.



absolutamente, “mas tudo o que opera como causa, em certo aspecto, o faz porque, em outro aspecto, é também determinado como efeito por uma outra causa”<sup>92</sup>. Portanto, esse sistema complexo constitui aquilo que Espinosa chama de Natureza naturada, todas as coisas são ao mesmo tempo causas e efeitos e todas as coisas finitas submetidas a uma dupla determinação recíproca seguindo uma cadeia causal ao infinito.

Como resultado, Espinosa pode universalizar esse sistema de causalidade na Proposição 29: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e operar de maneira certa”. Ao excluir a contingência na Natureza, Espinosa institui um determinismo absoluto que exclui de todos os modos o poder de indeterminação, ou seja, o livre-arbítrio da vontade, que seria independente da potência da causa eficiente divina. Vimos que os modos, tanto infinitos quanto finitos, seguem necessariamente da potência de Deus e são determinados a existir e operar de maneira certa. Sendo assim, se tudo depende de Deus para existir e agir, é impossível, e não contingente, que se determinem a si próprios. Em razão de sua ontologia, Espinosa chega à conclusão de que o que se opõe à necessidade absoluta da natureza é apenas o impossível e por essa razão não pode existir a contingência.

A Proposição 33 é dedicada a explicitar a impossibilidade da contingência no mundo: “As coisas não puderam ser produzidas por Deus de nenhuma outra maneira e em nenhuma outra ordem do que aquelas em que foram produzidas”. Espinosa lança a sua ironia na demonstração, pois, se tudo o que existe é determinado por Deus, então, se fosse possível que as coisas tivessem sido determinadas a partir de uma outra ordem, deveríamos admitir a existência de outros deuses. Porém, esse não é o caso, já que a Proposição 14 deduziu a unicidade divina: “Além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida”. Vimos que a existência de alguma coisa segue necessariamente ou de sua própria essência e definição ou de uma dada causa eficiente. No caso de Deus, ela segue necessariamente de sua essência, já no caso dos modos, ela segue necessariamente dos atributos de Deus. Sendo assim, o impossível pode ser entendido de duas maneiras: ou porque sua essência ou definição envolve contradição ou porque não é dada nenhuma causa externa determinada a produzir tal coisa. Para Espinosa a contingência existe apenas em razão de um defeito, isto é, da limitação de nosso conhecimento:

Com efeito, uma coisa cuja essência ignoramos envolve contradição, ou da qual sabemos bem que não envolve nenhuma contradição e de cuja existência, contudo,

---

<sup>92</sup> MACHEREY, P. Op. cit., p. 180.

não podemos afirmar nada de certo porque a ordem das causas nos escapa, tal coisa nunca pode ser vista por nós nem como necessária, nem como impossível, e por isso chamamo-la ou contingente ou possível. (ESPINOSA, EI P33 esc. 1)

A noção de ordem é fundamental para compreendermos a *Ética* de Espinosa, pois em sua filosofia todas as coisas são produzidas por Deus e seguem necessariamente de sua natureza. Espinosa distinguirá esta ordem concebida pelo intelecto, isto é, a *ordem necessária da natureza*, daquela ordem concebida pela imaginação, isto é, a *ordem comum da natureza* (*comuni naturae ordine*), na qual habitam o contingente e o possível. Sendo assim, tudo o que existe é necessário e determinado, porém esse conhecimento não garante que possamos conhecer o nexos infinito de causas. Por esse motivo, o contingente e o possível somente podem ser pensados imaginativamente, pois não possuem lugar numa filosofia determinista.

A questão que se coloca nesse momento da dedução resume-se no seguinte: poderíamos dizer que há uma incompatibilidade entre o determinismo universal e pensar a ação teleológica no comportamento humano? A filosofia de Espinosa nega ao modo humano qualquer tipo de poder em relação a sua própria determinação? O determinismo absoluto de Espinosa realmente é uma doutrina que reconhece a universalidade do princípio causal, admitindo, dessa forma, o determinismo necessário das ações humanas, mas esse alcance universal da necessidade causal que constitui uma ordem racional não possui qualquer tipo de finalidade. Não poderíamos admitir, dessa forma, qualquer formulação em relação a um destino anteriormente produzido pela natureza. Apesar da Natureza ser a ação necessitante que a ordem necessária do mundo exerce sobre cada um dos modos particulares, pois eles são partes dessa Natureza, todavia não há uma finalidade que destine o indivíduo a fazer aquilo que ele faz. Para a filosofia de Espinosa não existe “o destino” entendido como predeterminação na Natureza porque não há essências concebidas antes da realidade efetiva das coisas.

## 2. As operações de uma mente singular existente em ato

Se o conhecimento adequado da essência divina é o primeiro passo para iniciar o processo de tornar-se ativo, o segundo passo é o conhecimento de nossa essência. A análise das Proposições da Parte II, além de explicitar essa produção ontológica, também nos insere na teoria do conhecimento de Espinosa para entendermos as operações de uma mente singular. É através da apreensão dos três gêneros de conhecimento (imaginação, razão e intuição) que poderemos mobilizar os recursos de nossa essência para o conhecimento adequado da natureza. Veremos que o conhecimento da ordem comum da natureza através da imaginação e o conhecimento da ordem necessária da natureza através da razão serão duas chaves, isto é, duas formas de operação pelas quais mente e corpo mobilizam recursos para a sua perseverança na existência. Ao compreendermos a ordem necessária da natureza, através da razão e intuição, poderemos entender tudo o que segue da essência de Deus de maneira certa e determinada. Ao compreendermos a ordem comum da natureza, através da imaginação, poderemos entender as ideias de tempo, possível e contingência que também serão importantes para dar continuidade ao processo de tornar-se ativo.

### 2.1. Dos atributos de Deus às coisas singulares

A Parte II da *Ética* tem como objetivo principal explicar o que deve seguir necessariamente da essência de Deus, isto é, de sua potência. Esse conhecimento pode conduzir os homens quase que pela mão ao conhecimento da mente humana e de sua suma felicidade (*summae beatitudinis*). A revolução filosófica inaugurada por Espinosa consiste na afirmação de que Deus é um ser que se exprime em infinitos atributos, dos quais apenas o pensamento e a extensão podem ser conhecidos por nós. Todos os modos existentes, pensamentos e coisas singulares, devem estar envolvidos nos atributos de maneira certa e determinada, isto é, “operam” a partir dessas potências que constituem a essência divina. Essa concepção de um Deus pensante e extenso choca a tradição filosófica justamente porque ressalta a imanência das coisas a Deus, a qual desmantela a transcendência. A imagem de um Deus transcendente é formulada ou porque removem o atributo Extensão de sua essência, fazendo deste um ser criado, ou simplesmente o concebem fora de Deus e sempre existente. Como resultado, concebem a potência de Deus através de uma livre vontade que cria a matéria ou a molda, produzindo um universo contingente. De fato, imaginar a potência de Deus a partir desses

princípios é comparar a potência divina à potência dos reis<sup>93</sup>, o que para Espinosa é imaginar um Deus à semelhança de um homem, o que o tornaria impotente, pois o filósofo demonstrou: "a potência de Deus nada ser além da essência atuosa de Deus; e por isso nos é tão impossível conceber que Deus não age quanto conceber que Deus não é"<sup>94</sup>. Portanto, o caminho para a conquista da liberdade ou felicidade depende da compreensão desse princípio, que é o conhecimento da essência ou potência de Deus, da qual seguem infinitas coisas em infinitos modos necessariamente.

A Parte II da *Ética* inicia a exposição das Proposições deduzindo o que já havia sido demonstrado na Parte I. Nas Proposições 1 e 2 Espinosa afirma que tanto o atributo Pensamento (*res cogitans*) quanto o atributo Extensão (*res extensa*) fazem parte da essência e potência divinas. Todos os pensamentos e corpos singulares são modos que exprimem a natureza de Deus de maneira certa e determinada. Visto que o modo é uma afecção da substância, compete a Deus um atributo cujo conceito envolva todos os pensamentos singulares, como também um outro que envolva todos os corpos singulares. Nas Proposições 3 e 4 o filósofo retoma a existência da ideia ou intelecto de Deus e reafirma a sua unicidade. Já na Proposição 5 ele traz um acréscimo à dedução, a qual afirma a autonomia causal do atributo Pensamento na produção de suas ideias:

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

Visto que o objetivo de Espinosa é conduzir os homens ao conhecimento da mente, ele antecipa nesta Proposição a possibilidade de as ideias reconhecerem a causalidade adequada do pensamento. O ser formal são as ideias dos atributos de Deus e das coisas singulares, isto é, o intelecto finito ou infinito que se reconhecem adequadamente como produtos determinados do atributo Pensamento.<sup>95</sup> Porém, ainda estamos no percurso ontológico da dedução, o qual

---

<sup>93</sup> Ao comparar a potência divina à potência dos reis, Espinosa denuncia o engano imaginativo dos homens ao atribuírem uma liberdade sem lei para Deus, tal como a potência despótica dos reis. Conforme observa Gueroult, a liberdade de escolha não pertence à natureza divina: "O entendimento infinito contendo tudo o que Deus produz, nem nada mais nem nada menos, há em Deus igualdade perfeita entre sua onisciência e sua onipotência. Entre os dois não se abre mais, portanto, essa margem de liberdade que lhe permitiria escolher arbitrariamente aqueles possíveis que ele desejaria fazer existir, de modo que a sua vontade não os criaria todos ao passo que todos seriam pensados por sua inteligência". (GUEROULT, M., Op. cit., p. 54)

<sup>94</sup> ESPINOSA, EII P3 esc.

<sup>95</sup> Cf. observa Alquié: "Aqui Espinosa quer estabelecer a total autonomia do conhecimento, cuja verdade não depende do objeto". (ALQUIÉ, F. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris: PUF, 1981, p. 167)

ênfatiza que a ideia não é causada pelo objeto que ela representa, mas causada unicamente pelo atributo Pensamento, pois a causa eficiente das ideias não são os objetos percebidos. Gueroult confere um caráter apenas ontológico para essa Proposição, ao mesmo tempo que exclui o seu caráter epistemológico.<sup>96</sup> Entretanto, Espinosa demonstra ao longo da Parte II que a noção de forma será importante para esclarecer o seu conceito de ideia verdadeira. Como veremos, epistemologia e ontologia não se distinguirão, pois os dois pontos de vista concorrerão para o conhecimento da união da mente com a natureza inteira.<sup>97</sup> Gueroult esclarece que o objetivo de Espinosa é a recusa da explicação realista na produção das ideias: "nem a ideia de Deus, nem as ideias que Deus tem de todas as coisas que ele produz, se explicam pela ação que o objeto exerceria fora do pensamento"<sup>98</sup>. Por outro lado, a Proposição 6, acrescenta Gueroult,<sup>99</sup> faz equilíbrio à anterior, pois nos previne das consequências idealistas que poderíamos supor, se desconhecêssemos a espontaneidade análoga dos outros atributos: "Os modos de qualquer atributo têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerado sob algum outro". No corolário Espinosa afirma que o "ser formal das coisas" não segue da natureza divina por um conhecimento prévio, mas com a mesma necessidade com que as ideias seguem do atributo Pensamento. Essa Proposição subverte todas as filosofias que imaginaram um intelecto produtor de essências e uma vontade criadora das existências (tal como Tomás ou Leibniz). Assim, não há anterioridade nem do intelecto, nem da vontade e nem das coisas extensas, pois as ideias e as coisas se concluem de seus atributos da mesma maneira e com a mesma necessidade.

Cabe à Proposição 7 concluir o vínculo necessário entre os atributos e os modos, ou seja, a imanência de Deus a todas as coisas singulares: "A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas". A demonstração nos remete ao axioma 1 da Parte I: "O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve". Inegavelmente, se queremos ter a ideia de qualquer ser causado, em primeiro lugar precisamos conhecer a causa que produz esse efeito. Por outro lado, essa Proposição também elimina qualquer possível não realizado em Deus, conforme lemos no corolário: "Donde segue que a potência de pensar de Deus é igual a sua potência atual de agir. Isto é, o que quer que siga formalmente da natureza

---

<sup>96</sup> "É que não é de modo algum assunto de gnosologia, ou seja, da condição segundo a qual se produz no Pensamento o conhecimento das coisas, mas de ontologia, ou seja, do atributo Pensamento ele mesmo e de maneira autônoma pela qual ele é a causa de todos os seus modos, ou seja, pela qual ele é a causa do ser formal das ideias". (GUEROULT, M. Op. cit., p. 59)

<sup>97</sup> Expressão utilizada no *TIE*, §14: "*cognitionem unionis, quam mens cum totâ Naturâ habet*".

<sup>98</sup> GUEROULT, M. *Spinoza II: L'âme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1968, p. 60.

<sup>99</sup> Idem, *ibidem*, p. 61

infinita de Deus segue objetivamente em Deus da ideia de Deus, com a mesma ordem e a mesma conexão". Tal com sintetiza Chauí, Espinosa concebe a substância divina como uma complexidade diferenciada produzindo seres singulares que operam e agem em uníssono, isto é, em perfeita harmonia entre as modificações dos atributos. O fundamento da Proposição 7 é justamente a recusa do dualismo substancial cartesiano e do pluralismo substancial aristotélico-escolástico.<sup>100</sup>

A partir da Proposição 8, Espinosa inicia a dedução sob a perspectiva dos modos finitos: "As ideias das coisas singulares ou modos não existentes devem estar compreendidas na ideia infinita de Deus tal como as essências formais das coisas singulares ou modos estão contidas nos atributos de Deus". De fato, apenas a substância e os atributos não podem ser concebidos como não existentes, já que a sua essência envolve existência necessária. A dificuldade de compreensão dessa Proposição é admitida por Espinosa quando faz uma analogia por meio de seu exemplo geométrico no escólio. Ora, trata-se de referir-se a atributos que não são conhecidos pela mente humana, porém, sem nos aprofundar nas suas implicações, vamos considerar apenas o seu sentido nesse momento da exposição da *Ética*. O corolário é um pouco mais claro:

Daí segue que, na medida em que as coisas singulares não existem senão enquanto compreendidas nos atributos de Deus, seu ser objetivo, ou seja, suas ideias, não existem senão enquanto a ideia infinita de Deus existe; e quando se diz que as coisas singulares existem não apenas enquanto compreendidas nos atributos de Deus, mas também enquanto são ditas durar, suas ideias também envolvem existência, pela qual se diz que duram.

Espinosa afirma que a existência é uma propriedade daquelas ideias de coisas singulares que se percebem unidas a um corpo *existente em ato*, isto é, enquanto duram. Apesar de essa interpretação antecipar o que será demonstrado mais à frente na *Ética*, a intenção é apenas deixar claro que as ideias podem ser consideradas *sem relação* com a existência *atual* do seu corpo. Neste último caso, as ideias das coisas singulares existem enquanto existe a ideia de Deus, isto é, as ideias são consideradas não existentes apenas em consideração àquelas coisas singulares que possuem a existência *em ato* apenas enquanto contidas no atributo extensão.<sup>101</sup>

<sup>100</sup> Cf. CHAUI, M. *A nervura do real II*. Op. cit., p. 115.

<sup>101</sup> Espinosa concebe a existência da substância, que existe em si e por si, totalmente diversa da existência dos modos: "Chamo de modo as afecções da substância, e sua definição, na medida em que não é a definição da própria substância, não pode envolver qualquer existência. Por isso, embora os modos existam, podemos concebê-los como não existentes, donde se segue que, quando consideramos apenas a essência dos modos e não a ordem da Natureza toda, não podemos concluir, da existência presente deles, que deverão existir ou não existir posteriormente, ou que tivessem existido ou não existido anteriormente". (ESPINOSA, *Correspondência*. Trad. Marilena Chauí. Os Pensadores, São Paulo: Editora Abril, 1979, Carta 12, p. 376)

No entanto, como disse Espinosa, o que quer que siga formalmente dos atributos de Deus deve seguir objetivamente na ideia de Deus. Portanto, qualquer ideia, seja existente ou não existente, deve necessariamente estar contida tanto no atributo Pensamento quanto se relacionar com algum outro atributo. Indubitavelmente, conforme afirmou o axioma 6: "A ideia verdadeira deve convir com o seu ideado". Toda ideia é ideia de alguma coisa, porém Espinosa irá afirmar que a ideia pode formar a ideia de si mesma, isto é, enquanto realidade ou essência formal. Porém, a primeira essência formal que desencadeia a reflexão deverá estar relacionada com o seu objeto, outro que o pensamento. O atributo Pensamento é apenas um dos infinitos atributos de Deus, e sua peculiaridade é que ele necessariamente forma a essência objetiva dos outros atributos.

A Proposição 9, num primeiro sentido, é dedicada a demonstrar a produção da ideia de uma coisa singular existente *em ato*, isto é, aquela considerada em relação ou unida a uma coisa singular extensa existente *em ato* (a ideia que a mente é). No entanto, num segundo sentido, é dedicada a demonstrar a produção das ideias de uma coisa singular existente *em ato* enquanto produtora de ideias (as ideias que a mente produz). Vimos que o que quer que siga formalmente da natureza infinita de Deus segue objetivamente em Deus da ideia de Deus, com a mesma ordem e a mesma conexão. Espinosa inicia aqui a subversão da tradição que concebia a substância como forma do corpo, sendo a mente definida agora como um modo de pensar singular produzido por Deus simultaneamente com todas as outras ideias de coisas singulares existentes *em ato*. A Proposição 9 anuncia: "A ideia de uma coisa singular existente *em ato* tem como causa Deus não enquanto é infinito, mas enquanto considerado afetado por outra ideia de coisa singular existente *em ato*, cuja causa também é Deus enquanto afetado por uma terceira, e assim ao infinito". Espinosa demonstra que enquanto a ideia é ideia de uma coisa singular existente *em ato*, ela é um modo de pensar singular existente *em ato* distinto dos outros, sejam existentes ou não existentes. O objetivo dessa Proposição é demonstrar que uma ideia de uma coisa singular existente *em ato*, seja a mente ou as ideias desta mente, são causadas por Deus. A primeira consequência, então, é que Deus não pode causar uma ideia de uma coisa singular existente *em ato* enquanto Ele é coisa pensante infinita. De fato, enquanto atributo, ele causa o intelecto infinito *em ato*, o qual contém objetivamente todas as afecções da Natureza. Assim, enquanto intelecto infinito ele é causa de todas as ideias das coisas singulares existentes *em ato*. No entanto, Deus é único, logo, a ideia de Deus, da qual seguem infinitas coisas em infinitos modos, só pode ser única. Entendemos que Deus não forma uma ideia infinita para posteriormente pulverizá-la, resultando em ideias finitas causando-se umas às outras e unindo-

as às coisas singulares existentes *em ato*. Pelo contrário, visto que a ideia de Deus abarca todas as coisas singulares, simultaneamente as ideias singulares de coisas singulares existentes *em ato* se originam simultaneamente às próprias coisas singulares existentes *em ato* (produção das mentes). O que está em jogo aqui é a produção de uma ideia finita (mente), então a causa da existência de uma ideia finita é Deus enquanto *afetado* pelo conteúdo finito de uma ideia e enquanto é simultaneamente *afetado* pelas infinitas coisas singulares existentes *em ato*. Assim, de acordo com a interpretação de Macherey, Deus é causa da ideia de uma coisa singular existente *em ato*, não absolutamente, mas relativamente: "sem que esse encadeamento assim desenvolvido possa em nenhum desses pontos escapar ao princípio de limitação recíproca, ponto de vista segundo o qual nada é causa ou efeito absolutamente"<sup>102</sup>. O segundo sentido da P9 é que Deus enquanto produz simultaneamente todas as ideias de coisas singulares (mentes), também produz todas as ideias produzidas por estas mentes, não pela limitação recíproca das outras ideias (mentes) mas pela própria mente agora considerada como causa dessas ideias. Espinosa está demonstrando um processo que não pode ser hipostasiado, isto é, forjar uma substância produtora de ideias. A ideia produzida por uma coisa singular existente *em ato* é uma modificação do atributo Pensamento, pois as ideias não surgem nem a partir do nada, nem a partir de uma substância finita que produziria pensamentos. Assim, a *afecção* que caracteriza a ideia produzida por uma coisa singular existente *em ato* é a contínua produção das essências formais e objetivas causadas pelo atributo Pensamento simultaneamente com a mente produtora de ideias.

A P9 deve ser considerada também como uma dedução da P5, na qual Espinosa afirmou que o ser formal das ideias, isto é, as ideias das coisas singulares existentes *em ato*, reconhece como causa eficiente o próprio Deus como coisa pensante. Porém, o acréscimo agora é que Espinosa está considerando a "ideia", isto é, o ser formal conjuntamente com o ser objetivo. A ideia é o ato de apreensão de algo, ato que, enquanto ser formal, é "modo de pensar"<sup>103</sup> e, enquanto apreende algo, este ato é o ser objetivo da ideia enquanto um modo determinado do pensamento das "coisas singulares"<sup>104</sup> que se relaciona com uma afecção de um modo determinado de uma coisa singular existente *em ato*. Assim, a ideia de uma coisa singular existente *em ato* não é produzida apenas enquanto Deus é considerado como atributo Pensamento, mas "enquanto modificado por modificação que é finita e tem existência

---

<sup>102</sup> MACHEREY, P. Op. cit., p. 94.

<sup>103</sup> ESPINOSA, EII P5 dem.

<sup>104</sup> ESPINOSA, EII P8 cor.



determinada”<sup>105</sup>: "Não enquanto é coisa absolutamente pensante, mas enquanto considerado afetado por outro modo de pensar, do qual Deus também é causa enquanto é afetado por outro, e assim ao infinito”<sup>106</sup>. Ainda nessa demonstração, Espinosa retoma a P7, mas agora com uma pequena modificação: "Ora, a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das *causas*; logo, a causa da ideia de uma coisa singular é outra ideia, ou seja, Deus enquanto considerado afetado por outra ideia, e desta também, enquanto é afetado por outra, e assim ao infinito”<sup>107</sup>. Ora, se Deus causasse absolutamente uma ideia de uma coisa singular, necessariamente essa ideia seria infinita e eterna, o que é absurdo. Entretanto, a ordem e conexão *das causas*, que tem um uso limitado na *Ética*, refere-se justamente à consideração do intelecto infinito enquanto *causa* de todas as ideias de coisas singulares simultaneamente.<sup>108</sup>

É importante frisar, então, que a existência da ideia implica a união com seu *objeto existente em ato*, mas que de qualquer forma ela existe como produção autônoma causada por Deus enquanto coisa pensante na produção dos seus modos. Isso quer dizer que a produção da ideia, mesmo que *unida* a uma coisa singular existente *em ato*, é causada por Deus enquanto coisa pensante, mas enquanto *afetado* por outra ideia, e esta por outra, e assim ao infinito. Sendo assim, a totalidade de todas as ideias e das ideias produzidas sobre os seres formais das próprias ideias compõem o conteúdo objetivo da ideia de Deus. Qualquer objeto singular existente é conhecido por Deus, isto é, Deus conhece todas as afecções produzidas: "O que quer que aconteça no *objeto singular* de uma ideia qualquer, disso é dado o conhecimento em Deus apenas enquanto tem a ideia desse objeto”<sup>109</sup>. Agora, a sequência da demonstração do corolário retorna em seu sentido original: "a ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e a conexão *das coisas*". Portanto, a existência de qualquer objeto, seja produzido por uma

---

<sup>105</sup> ESPINOSA, EI, P28 dem.

<sup>106</sup> ESPINOSA, EII P9 dem.

<sup>107</sup> ESPINOSA, EII P9 dem.

<sup>108</sup> Discordamos principalmente de Gueroult, que deduziu a partir dessa hipótese o paralelismo intracogitativo: "[...] se pelo fato de que a ideia é modo finito do pensar, por conseguinte como todo modo finito ela é *causada* por uma cadeia infinita de causas finitas ou modos finitos do pensar, não podemos concluir imediatamente que as ideias se encadeiam como se encadeiam suas causas. Essa conclusão não é possível senão pela intervenção do paralelismo intracogitativo que, estabelecendo a identidade da cadeia das ideias e da cadeia das causas, impõe conceber as ideias segundo a ordem de suas causas, ou seja, segundo a ordem de seu *engendramento umas pelas outras*. Conseqüentemente, se deveria inicialmente lembrar a identidade dos modos do pensamento e das ideias para colocar em evidência essas últimas causas que as fazem ser, seria necessário em seguida considerá-las separadamente para permitir ao paralelismo estabelecer que o que as ideias (das coisas existentes) têm das outras ideias, elas o têm unicamente pelo fato que *estas aqui são causas* se encadeando necessariamente em cascata na duração segundo a ordem de seu *engendramento sucessivo*. É, pois, sem dúvida intencionalmente que Spinoza substituiu aqui a expressão habitual da ordem das coisas por aquela, mais rara em sua obra, da ordem das causas". (GUEROULT, M. Op. cit., p. 105)

<sup>109</sup> ESPINOSA, EII P9 cor.

modificação da extensão, seja do pensamento, é razão suficiente para que haja uma ideia e que Deus a conheça.

A partir da Proposição 10 Espinosa inicia um novo movimento; as coisas singulares consideradas a partir de agora são os seres humanos: "À substância do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem"<sup>110</sup>. Sabemos que Espinosa concebe Deus como a única substância existente, conceito que o tornou singular na história da filosofia. A consequência imediata dessa concepção de Deus remove da essência dos indivíduos a ideia de substância, presente na tradição filosófica desde Aristóteles. O filósofo grego concebeu a ideia de substância (*ousia*) como o princípio da capacidade de movimento e repouso dos entes naturais, que por meio de sua forma, tendiam ao seu acabamento ou fim (*telos*).<sup>111</sup> Para Espinosa Deus é a única substância existente, conferindo ao homem apenas uma essência ou potência a partir de modificações certas dos atributos divinos. Como resultado, ele rompe definitivamente com a tradição, pois não atribui nenhuma independência das coisas naturais em relação a Deus.<sup>112</sup> Entretanto, é necessário enfatizar que Deus não pertence à essência das coisas, e sim - o que é totalmente distinto -, a essência do homem é constituída por modificações certas dos atributos de Deus, já que sem ele nada pode existir e nem ser concebido.

A atualidade da essência ou potência de Deus é comunicada a todas as coisas singulares através das modificações de seus atributos, e, no caso do homem, de modificações certas do Pensamento e da Extensão, tal como afirma a Proposição 11: "O que primeiro constitui o *ser atual* da Mente humana é nada outro que a ideia de uma coisa singular existente *em ato*"<sup>113</sup>. Essa Proposição coloca em exame a questão central da parte II, que é o conhecimento da natureza da mente humana. A mente humana é analisada agora sob o ponto de vista modal, já

---

<sup>110</sup> ESPINOSA, EII P10.

<sup>111</sup> Vide capítulo 1 págs. 16 a 22.

<sup>112</sup> Não poderíamos deixar de reproduzir aqui o belíssimo escólio da P10: "Todos, por certo, devem conceder que sem Deus nada pode ser nem ser concebido. Pois todos reconhecem que Deus é a causa única de todas as coisas, tanto da essência quanto da existência delas, isto é, Deus não apenas é causa das coisas segundo o vir-a-ser, como dizem, mas também segundo o ser. Ora, ao mesmo tempo, a maioria dos homens diz pertencer à essência de uma coisa isso sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida; e por isso creem ou que a natureza de Deus pertence à essência das coisas criadas, ou que as coisas criadas podem, sem Deus, ser ou ser concebidas, ou, o que é mais certo, não são minimamente coerentes consigo próprios. A causa disso creio ter sido que não se ativeram à ordem do Filosofar. Pois a natureza divina, que deviam contemplar antes de tudo, já que é anterior tanto por conhecimento quanto por natureza, acreditaram ser a última na ordem do conhecimento, e as coisas chamadas objetos dos sentidos, as primeiras; donde ocorreu que, enquanto contemplavam as coisas naturais, em nada tenham pensado menos do que na natureza divina, e quando depois dirigiram o ânimo para a contemplação da natureza divina, em nada puderam pensar menos do que em suas primeiras ficções sobre as quais haviam construído o conhecimento das coisas naturais, dado que aquelas em nada podiam ajudar para o conhecimento da natureza divina; e por isso não é de admirar que a cada passo tenham caído em contradição."

<sup>113</sup> ESPINOSA, EII, P11.

que a Proposição anterior excluiu a possibilidade de ser uma substância. Sob o seu aspecto modal, a mente humana é uma modificação do atributo Pensamento que produz outras modificações, isto é, outras ideias, porque está unida a uma coisa singular existente *em ato*. Espinosa retoma o axioma 2: “O homem pensa” para explicitar o fato de que a mente é um modo produtor de outros modos de pensar, e que, pelo axioma 3, esse modo de pensar é anterior a todos os outros que ela produz: “Modos de pensar como amor, desejo, ou quaisquer outros que sejam designados pelo nome de afeto do ânimo, não se dão se no mesmo indivíduo não se der a ideia da coisa amada, desejada, etc. Mas a ideia pode dar-se ainda que não se dê nenhum outro modo de pensar”. A mente humana é uma ideia que produz modos de pensar, isto é, outras ideias que seguem dessa ideia produtora. Conforme o corolário da P8, essa ideia que é a mente não pode ser a ideia de uma coisa não existente, isto é, ela deve estar unida com o seu ideado existente *em ato*, senão ela não seria considerada como existente *em ato*. Espinosa especifica que a existência *atual* da mente humana é possível porque ela é a ideia de uma coisa existente *em ato*, referindo-se ao objeto ao qual ela deve necessariamente estar unida. No entanto, considerando apenas a modificação pensante, a mente é uma ideia original, isto é, primeira em relação aos seus modos de pensar, no primeiro sentido da P9 que conferiu a ela a atualidade de pensar a partir do atributo Pensamento. Porém, isso quer dizer que os modos de pensar que seguem da produção da mente humana, tais como o amor, o desejo e todos os outros afetos do ânimo são consequências de como a mente humana se relaciona com as coisas exteriores e como ela compreende a Natureza. Espinosa já exclui de Deus a possibilidade de sentir afetos humanos, justamente porque os sentimentos, emoções e paixões não pertencem à natureza divina. O corolário da P11 é fundamental para compreendermos os conceitos de adequação e inadequação que estruturam a filosofia de Espinosa e que definirão os modos de *operação* da mente humana, tanto na produção das paixões quanto na possibilidade de a mente tornar-se ativa e produzir ações:

Daí segue que a Mente humana é parte do intelecto infinito de Deus; e portanto, quando dizemos que a Mente humana percebe isto ou aquilo, nada outro dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é *explicado* pela natureza da Mente humana, ou seja, enquanto *constitui a essência* da Mente humana, tem esta ou aquela ideia; e quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia não *apenas* enquanto *constitui a natureza* da Mente humana, mas enquanto, em *simultâneo* com a Mente humana, tem também a ideia de outra coisa, então dizemos que a Mente percebe a coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente. (*grifos nossos*)

Este corolário é seguido de um escólio em que o filósofo reconhece a profundidade de suas afirmações e a dificuldade dos homens em reconhecer que um ser considerado tão distante, sempre esteve presente *em ato*. Todavia, a dificuldade de compreender a dedução da *Ética*

também torna-se bastante clara nesse escólio, pois Espinosa se dirige ao leitor para adverti-lo que a relação entre a mente humana e o intelecto infinito será compreendida apenas ao final da Parte II.<sup>114</sup> Conforme afirma Gueroult, o corolário da P11 é a pedra angular de toda a teoria do conhecimento de Espinosa, pois, assumindo a forma de uma definição, o corolário define a mente humana como parte do intelecto infinito de Deus.<sup>115</sup> A mente humana pode operar de duas maneiras distintas, porém, quer ela forme ideias adequadas, quer ela forme inadequadas, Deus nunca deixará de *constituir a natureza da mente* (*quatenus humanae naturam humanae Mentis constituit*), mas não enquanto Ele é infinito, e sim enquanto modo singular. O advérbio “não apenas” (*non tantùm*) acrescenta que Deus percebe as afecções através da mente humana, mas não apenas através dela e sim de todas as modificações do atributo Pensamento.

No entanto, além de constituir a natureza da mente, Deus pode ser explicado (*explicatur*) por ela, isto é, *enquanto Ele constitui a essência da mente* (*quatenus humanae Mentis essentiam constituit*). O verbo “explicar” é importante para Espinosa porque ele tem significado tanto ontológico quanto epistemológico. Em seu primeiro sentido, explicar é desdobrar-se, desenvolver-se, expor-se; em sentido gnosiológico, explicar é esclarecer, o que aliás é o objetivo da *Ética*, ou seja, Espinosa nos ajuda a esclarecer, conduzir ao conhecimento da mente humana. Deus pode ser explicado e conhecido pela mente humana que se torna esclarecida pela formação de ideias claras e distintas. Por esse motivo, a distinção entre Deus enquanto (*quatenus*) *constitui a natureza da mente* e enquanto *constitui a essência da mente* é fundamental para a compreensão da *Ética*. Espinosa escreve a Parte I dedicando-se a explicar a essência de Deus, enquanto na Parte II o filósofo se dedica a explicar a natureza da mente humana e suas propriedades. Veremos que pertence à essência da mente ter um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus (cf. P47 da Parte II), conhecimento que foi deduzido na Parte I. Além disso, veremos que Espinosa nos conduz a reconhecer que a essência da mente consiste em um conhecimento, isto é, é possível para a mente humana formar a ideia de Deus tornando-a constitutiva de sua essência, e não apenas de sua natureza. Precisamos acompanhar a dedução da *Ética* para que fique claro como Espinosa deduz as Proposições para tornar o seu leitor consciente de que a ideia de Deus pode *constituir a essência* da mente humana.

---

<sup>114</sup> ESPINOSA, EII P11 esc.: “Aqui, sem dúvida, os Leitores estarão estarecidos e lhes passará pela cabeça muita coisa que sirva de empecilho; eis por que rogo que prossigam comigo em passos lentos, e que não julguem isso até que tenham lido tudo do começo ao fim”.

<sup>115</sup> GUEROUT, M. *Spinoza II: L'âme*. Op. Cit., p. 119.

## 2.2. Deus enquanto constitui a natureza da mente humana

A Proposição 12 especifica o conhecimento compartilhado entre a ideia que a mente humana é, o objeto cuja ideia a constitui e Deus: "O que quer que aconteça no objeto da ideia que constitui a Mente humana deve ser percebido pela Mente humana, ou seja, dessa coisa dar-se-á necessariamente na Mente a ideia; isto é, se o objeto da ideia que constitui a Mente humana for corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela Mente". A partir dessa Proposição entendemos a expressão Deus enquanto *constitui a natureza* da mente humana: o que quer que aconteça no seu objeto será percebido, tanto por Deus, quanto pela mente humana. Espinosa já disse que a mente humana é parte do intelecto infinito de Deus, por esse motivo ela necessariamente compartilha com Deus tudo aquilo que ela conhece. Deus conhece porque é *afetado* pela ideia do objeto ao mesmo tempo em que a mente é afetada pela ideia da afecção do corpo. Os movimentos que seguem a partir desta Proposição deverão deixar claro por que a mente conhece a Natureza e *opera* de duas maneiras, isto é, forma ideias adequadas e inadequadas da Natureza. Mas, a partir do que foi exposto, Deus também pode conhecer inadequadamente? Essa é uma questão importante que tentaremos esclarecer.

Em suma, a mente humana é parte do intelecto infinito de Deus e está unida com uma modificação singular da extensão: "O objeto da ideia que constitui a Mente humana é o Corpo, ou seja, um modo certo da Extensão, existente *em ato*, e nada outro"<sup>116</sup>. Como resultado da Proposição anterior, a ideia do corpo *constitui a natureza* da mente humana. Assim, compreendemos que Espinosa disse que a mente é um *ser atual* porque está unida ao seu corpo *existente em ato*. A mente se percebe unida apenas à *atualidade* do seu corpo e de nenhum outro, pois se estivesse ligada a outro corpo, ela o perceberia. Desse modo, Espinosa afirma no corolário: "Daí segue o homem constar de Mente e Corpo, e o Corpo existir tal como o sentimos". Conforme ressalta Chauí: "O emprego do verbo sentir é a afirmação de que a relação da mente com seu corpo ou com as afecções corporais é direta e imediata; é uma *experiência*"<sup>117</sup>. Podemos, agora, elaborar um conceito a partir daquela primeira expressão formulada por Espinosa: Deus enquanto *constitui a natureza* da mente humana. Essa expressão é utilizada por Espinosa quando envolve tanto a mente humana quanto o corpo, pois a ideia do corpo faz parte da natureza da mente humana. Como resultado, o homem é um modo finito da substância constituído por um modo finito do pensamento e outro da extensão: "Assim como a substância única consiste em seus infinitos atributos, assim também o homem consiste em dois

---

<sup>116</sup> ESPINOSA, EII, P13.

<sup>117</sup> CHAUI, M. *A nervura do real II*, Op. cit., p. 151.

modos finitos - são eles a sua essência"<sup>118</sup>. Conforme observa Gueroult, a definição de Espinosa da essência da mente existente como ideia de um corpo *existente em ato*, apesar de ter uma ressonância aristotélica, não tem nenhuma relação com aquela de Aristóteles: "*Existir em ato* significa simplesmente que o Corpo existe na duração; *ser a ideia desse Corpo* significa que a Mente é a representação, de maneira alguma que ela seja o ato ou a forma"<sup>119</sup>. Além disso, exclui a concepção cartesiana de substância composta, segundo a qual, unindo-se a alma a um corpo se lhe confere a forma do corpo humano, isto é, a indivisibilidade e a finalidade própria da mente.

Assim, tudo aquilo que o homem é ou aquilo que o homem pode ser, no sentido de tornar-se ativo, depende do conhecimento adequado dessa união. Porém, afirma Espinosa, apenas poderemos entender adequadamente essa união ao conhecer adequadamente a natureza do próprio corpo:

Contudo, digo de maneira geral que quanto mais um Corpo é mais apto do que outros para agir ou padecer muitas coisas simultaneamente (*plura simul*), tanto mais a sua Mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente; e quanto mais as ações de um corpo dependem somente dele próprio, e quanto menos outros corpos concorrem com ele para agir, tanto mais apta é a sua mente para entender distintamente. (ESPINOSA, EII P13 esc.)

Somos um corpo e a ideia desse corpo e vivemos em constante relação com infinitos corpos na Natureza. A atividade da mente é simultânea à atividade do corpo e, reciprocamente, a atividade do corpo é simultânea à atividade da mente. Valendo-nos de um termo caro a Chauí: "*Plura simul* é, portanto, a aptidão de um corpo e de uma mente para pluralidade simultânea de afecções e ideias, e a aptidão maior ou menor para essa pluralidade é o critério para determinar o grau de realidade de um corpo e de uma mente"<sup>120</sup>. No entanto, a mente está inserida na Natureza simultaneamente ao seu corpo, e assim, quanto mais relações e autonomia o corpo estabelecer, tanto mais a mente será disposta a perceber adequadamente. Daí a prioridade em conhecer de maneira adequada a natureza do corpo. Espinosa acrescenta que a partir desse entendimento uma mente é superior àquelas que não podem conhecer adequadamente a natureza dos seus respectivos corpos. Vemos que o conhecimento do corpo humano é fundamental para entendermos a expressão de Espinosa: "***Deus enquanto constitui a natureza da mente humana***". Com o intuito de demonstrar por que naturalmente temos um

<sup>118</sup> Idem, *ibidem*, p. 153.

<sup>119</sup> GUEROULT, M. *Spinoza II: L'âme*. Op. cit., p. 135.

<sup>120</sup> CHAUI, M. *A nervura do real II*. Op. cit., p. 157.

conhecimento bastante confuso do nosso corpo e dos corpos externos, o filósofo insere uma "pequena física", a partir da qual poderemos conhecer clara e distintamente essa natureza obscura para a maioria dos seres singulares.

A física de Espinosa é uma clara oposição às físicas que o precederam, principalmente a aristotélica e a sua herança escolástica. A forma, ou substância sensível, era entendida como a causa final que dirigia a causa eficiente para a geração dos processos naturais e a produção técnica. Espinosa rompe com esta tradição negando finalidade nos processos naturais de geração e corrupção dos corpos. A importância que Aristóteles atribuía à causa final, como vimos, é herdada por toda a tradição aristotélica, chegando ao realismo de Tomás de Aquino, pois ela é a razão pela qual a causa eficiente se exerce, ou seja, é a causa da causa. É por esse motivo que a primeira definição da Parte II da *Ética* afirma justamente que o princípio de movimento se origina a partir dos corpos: "Por corpo entendo o modo que exprime, de maneira certa e determinada, a essência de Deus enquanto considerada como coisa extensa"<sup>121</sup>. Assim, o princípio de organização dos corpos não é mais substancial: "Os corpos se distinguem um do outro em razão do movimento e do repouso, da rapidez e lentidão, e não em razão da substância"<sup>122</sup>. Desse lema 1 segue o lema 2, fundamental para compreendermos o conhecimento adequado dos corpos: "Todos os corpos convêm em certas coisas". O que há de *comum* a todos os corpos existentes na natureza é o fato de que todos eles, sem exceção, envolvem o conceito de um único atributo: a Extensão. O objetivo de Espinosa é eliminar a concepção de causa final nos processos naturais e demonstrar que tudo o que existe na natureza age de maneira certa e determinada a partir da causalidade eficiente da natureza divina.<sup>123</sup>

De fato, podemos conceber corpos na natureza que estão ou em movimento ou em repouso e que se distinguem justamente uns dos outros em razão do movimento e do repouso. Espinosa entende que os corpos são coisas singulares que devem necessariamente ser determinados ao movimento ou ao repouso por uma causa externa, isto é, por outra coisa

---

<sup>121</sup> ESPINOSA, EII def. 1.

<sup>122</sup> ESPINOSA, EII lema 1.

<sup>123</sup> A crítica em relação à finalidade existente nos processos naturais foi realizada no apêndice da Parte I da *Ética*: "Ademais como encontraram em si e fora de si não poucos meios que em muito levam a conseguir o que lhes é útil, como, por exemplo, olhos para ver, dentes para mastigar, ervas e animais para alimento, sol para alumiar, mar para nutrir peixes, daí sucede considerarem meios para o que lhes é útil todas as coisas naturais. E como sabem esses meios terem sido achados e não providos por eles, tiveram causa para crer em algum outro ser que proveu aqueles meios para uso deles. Com efeito, depois que consideraram as coisas como meios, não puderam crer que se fizeram a si mesmas, mas a partir dos meios que costumam prover para si próprios tiveram de concluir que há algum ou alguns dirigentes da natureza, dotados de liberdade humana, que cuidaram de tudo para eles e tudo fizeram para seu uso." (ESPINOSA. EI, apêndice)

singular e assim ao infinito. O primeiro nível de distinção das relações corporais é denominado de corpos simplíssimos (*corpora simplicissima*), que nada mais são do que uma abstração a respeito dos elementos mais ínfimos da natureza. Valendo-nos de uma linguagem anacrônica, podemos dizer que Espinosa se refere, ainda que vagamente, às partículas subatômicas tais como elétrons e prótons. Com efeito, quando esses corpos se unem na natureza e se complexificam, possibilitando até a nossa percepção sensível, são denominados corpos compostos (*corpora composita*). Porquanto se tornam cada vez mais complexos, assim quando formados de diversas partes que comunicam os seus movimentos numa determinada proporção são denominados de Indivíduo:

Quando alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constringidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa (*certâ quâdam ratione*), dizemos que esses corpos estão unidos uns aos outros e todos em simultâneo compõem um só corpo ou Indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos. (ESPINOSA, EII ax. 2 def.)

Assim, a figura ou forma assumida pelo Indivíduo dependerá da composição desses elementos e partes que o tornará mais resistente aos impactos causados pelos outros indivíduos, ou mais flexível para absorvê-los ou para se moverem uns por entre os outros.<sup>124</sup> Vê-se aqui como Espinosa abrange abstratamente a formação dos processos naturais segundo a composição da sua forma através dos seus elementos fluidos, moles ou duros:<sup>125</sup> água, seiva, sangue; barro, borracha, carne; pedra, madeira, osso e etc. Em resumo, vemos que a forma do Indivíduo consiste numa união de corpos, já que eles não se distinguem em razão da substância. Nesse sentido, o que define o Indivíduo é a **proporção de movimento e repouso** que conserva a sua forma; as suas partes podendo ser aumentadas ou diminuídas desde que mantenham entre si a mesma **proporcionalidade**. Após explicar esse fenômeno da geração, regeneração e corrupção, Espinosa explica o fenômeno da locomoção, pois as mudanças espaciais não alteram

<sup>124</sup> Conforme o segundo Postulado: "Dos indivíduos de que o Corpo humano é composto, alguns são fluidos, alguns moles e, por fim, alguns duros". (ESPINOSA, EII P13 post. 2)

<sup>125</sup> Conforme ressalta Marilena Chaui, a física de Espinosa se distingue daquelas dos seus contemporâneos: "Com essa tríplice distinção, Espinosa se distancia de Descartes - que pensa em termos de corpos duros, afirma a impenetrabilidade dos corpos e propõe uma física da percussão ou do choque - e de Hobbes - que pensa em termos de corpos fluidos, afirma o antagonismo entre os corpos e propõe uma física da pressão. De fato, Espinosa recusa uma suposta homogeneidade dos corpos componentes que acarretaria a homogeneidade de todos os corpos compostos; em vez disso, concebe o indivíduo corporal como complexidade originária ou diferenciação interna, decisiva para compreendermos, de um lado, que os indivíduos se distinguem em razão de sua complexidade e, de outro, a causa da multiplicidade de variações de suas relações com outros indivíduos conforme diferentes componentes destes afetem diferentes componentes dele e vice-versa". (CHAUI, M. A *nervura do real II*. Op. cit., p. 164)



a forma do Indivíduo. Não importa para qual direção se encaminhe ou em que estado se encontre o Indivíduo desde que mantenha o seu movimento e que o comunique às outras partes mantendo a mesma *proporção*. Por esse motivo, Espinosa pode afirmar que um Indivíduo composto pode ser afetado de várias maneiras, conservando contudo, a sua natureza.<sup>126</sup> Observamos justamente, tal como sublinha Matheron, que a potência de agir de um indivíduo ocorre sob a influência de dois fatores: “por um lado, o maior ou menor número de variações que esse indivíduo pode suportar, de outro, a maior ou menor autonomia de sua conduta”<sup>127</sup>.

Porém, os corpos se distinguem por graus de composição, já que um Indivíduo pode ser formado por um composto de muitos Indivíduos de naturezas diversas. Similarmente ao primeiro grau, ele pode cada vez mais ser afetado de muitas outras maneiras e conservar, contudo, a sua natureza:

De fato, visto que cada uma de suas partes é composta de muitos corpos, cada uma delas poderá então mover-se ora mais lentamente ora mais rapidamente, e por consequência comunicar os seus movimentos às outras ora mais depressa ora mais devagar, sem nenhuma mutação de sua natureza. Se, além disso, concebermos um terceiro gênero de Indivíduos, da mesma maneira descobriremos que podem ser afetados de muitas outras maneiras, sem nenhuma mutação de sua forma. (ESPINOSA, EII lema 7 esc.)

Consequentemente, se continuarmos inserindo os Indivíduos em gêneros distintos ao infinito perceberemos a natureza inteira como um único Indivíduo. Todavia, como é possível apreender a natureza dessa maneira e perceber que a união da mente e do corpo exprime a união que há na natureza inteira? Ou melhor, por que não possuímos uma compreensão natural da totalidade da natureza extensa tal como Espinosa a descreve? Para entendermos esse "defeito de nossa percepção" precisamos entender o que é a imaginação, ou seja, a primeira forma de *operação* da mente.

### 2.3. A operação imaginativa da mente

---

<sup>126</sup> Conforme observa Matheron, a discórdia e a concórdia entre os elementos ínfimos da natureza produzem as formas que se constituem atrás da relação de proporcionalidade: “Tal é o eterno *Facies Totius Universi* que define a ordem segundo a qual os modos da Extensão se determinam mutuamente a existir e a desaparecer no curso do tempo; consequência eterna do movimento e repouso, ele tem como resultado a eterna conservação desse mesmo movimento e repouso. Assim a totalidade material se produz e se reproduz pela mediação de uma infinidade de conflitos entre suas partes elementares: da discórdia universal nasce a concórdia universal, que rege ela mesma o conjunto das manifestações da discórdia”. (MATHERON, A. *Individu et communauté chez Spinoza*. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, p. 29)

<sup>127</sup> MATHERON, A. Op. cit., p. 50.

Vimos que a mente humana é a ideia de um corpo que é afetado de múltiplas maneiras pelos corpos externos e, simultaneamente, disposto a afetá-los. Por isso, ela deve perceber tudo o que acontece em seu corpo e será tão mais apta a perceber as coisas quanto mais o seu corpo puder ser disposto de múltiplas maneiras.<sup>128</sup> O ser formal da mente, isto é, a ideia do corpo que produz todas as demais ideias, é complexa porque o seu objeto é complexo.<sup>129</sup> Conforme ressalta Chauí, Espinosa subverte a tradição metafísica e teológica justamente porque a imortalidade da alma sempre foi relacionada a substancialidade e simplicidade. Nesse sentido, "assim como o corpo é uma união de corpos, a mente é uma conexão de ideias"<sup>130</sup>. Essa complexidade se agrava ainda mais porque, apesar das percepções envolverem os corpos externos, percebemos os corpos externos a partir da percepção da constituição do próprio corpo<sup>131</sup>: "Ao empregar o verbo *involvere* e demonstrar que a mente percebe as afecções de seu corpo, Espinosa indica que ela, evidentemente, não percebe os processos fisiológicos e neurocerebrais de seu corpo e sim seus efeitos"<sup>132</sup>. O filósofo inicia, então, a explicação dos mecanismos da percepção: "que é a forma de atividade imediata e a mais corrente da mente humana"<sup>133</sup>.

Estamos inseridos no núcleo da imaginação, considerada por Espinosa como o 1º gênero de conhecimento. Nesse gênero, contemplamos os corpos tal como os sentidos corporais no-los representam: "Se o Corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de um Corpo externo, a Mente humana contemplará esse mesmo corpo externo como existente *em ato* ou como presente a si, até o Corpo ser afetado por uma outra afecção que exclua a existência ou a presença daquele mesmo corpo"<sup>134</sup>. Entretanto, a ideia existente *em ato* permanecerá contemplando o objeto, isto é, a afecção externa enquanto o corpo é afetado e somente formará outra ideia se o corpo for afetado por outra afecção corporal que a exclua. Como resultado, a *atualidade* perceptiva da mente depende da capacidade que o corpo tem de afetar e ser afetado pelas coisas exteriores, pois, afirma Espinosa, a mente "terá a ideia de uma maneira existente *em ato* que envolve a natureza do corpo externo, isto é, uma ideia que não exclui, mas põe, a existência ou a presença da natureza do corpo externo"<sup>135</sup>. A ideia percebe a afecção que

---

<sup>128</sup> ESPINOSA, EII P14.

<sup>129</sup> ESPINOSA, EII P15.

<sup>130</sup> CHAUI, M. *A nervura do real II*. Op. cit., p. 170.

<sup>131</sup> ESPINOSA, EII P16.

<sup>132</sup> CHAUI, M. *A nervura do real II*. Op. cit., p. 207.

<sup>133</sup> MACHEREY, P. Op. cit., p. 162.

<sup>134</sup> ESPINOSA, EII P17.

<sup>135</sup> ESPINOSA, EII P17 dem.

envolve a sua natureza e aquela do corpo externo, isto é, percebe a relação das afecções, porém não a explica. Portanto, quanto mais imaginativa é uma mente, tanto mais a sua percepção ou contemplação da natureza é restrita, pois ela está encarcerada naquilo que as suas ideias de afecções apenas envolvem.

Entretanto, o corpo grava essas afecções em seu cérebro transformando-as em vestígios potencialmente perceptíveis, enquanto não forem percebidos pela mente.<sup>136</sup> Assim, além de existir a Natureza perceptiva através das relações com os corpos externos, o próprio corpo possui e possuirá cada vez mais vestígios que se tornarão potencialmente perceptíveis: “Tal é a memória, que coloca à nossa disposição um capital de ideias, senão ilimitado, ao menos praticamente inesgotável”<sup>137</sup>. A mente poderá contemplar, isto é, tornar “atualmente” presentes os corpos externos por meio dessas afecções, mesmo que não estejam presentes. No entanto, todo esse processo cognitivo é desencadeado pelos movimentos espontâneos do corpo em relação consigo e com os corpos exteriores.<sup>138</sup> Em conclusão, Espinosa distingue duas formas de percebermos como as ideias existem na mente enquanto imaginamos: como imagens das coisas que representam os corpos externos como presentes (sejam as afecções dos corpos externos ou as afecções produzidas no próprio corpo) e como ideia do corpo (a consciência ou percepção do corpo)<sup>139</sup>. Espinosa demonstra por que esse gênero de conhecimento é inadequado:

E aqui, para começar a indicar o que seja o erro, eu gostaria que se notasse que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, nada contêm de erro, ou seja, a Mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente enquanto se considera que ela carece da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si. Pois se a Mente, enquanto imagina coisas não existentes como presentes a si, simultaneamente soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, decerto atribuiria esta potência de imaginar à virtude de sua natureza, e não ao vício; sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse de sua só natureza, isto é, se esta faculdade de imaginar da mente fosse livre. (ESPINOSA, EII P17 esc.)

---

<sup>136</sup> Conforme Nicolas Israël : “Os atos perceptivos deixam traços no cérebro podendo ser atualizados por outras imagens corporais, as quais tornam possível a afirmação da presença de um corpo que não existe mais. Assim que uma imagem esteja presente no corpo, que ela seja excitada por um corpo exterior ou atualizada por uma outra imagem, a mente afirma a existência disso que ela percebe”. (ISRAËL, N. *Spinoza: Le temps de la vigilance*. Paris : Éditions Payot et Rivages, 2001, p. 96-7)

<sup>137</sup> MATHERON, A., op. cit., p. 67.

<sup>138</sup> Idem, ibidem.

<sup>139</sup> ESPINOSA, EII, P17 esc. "Ademais, entendemos claramente qual diferença há entre uma ideia, por ex. a de Pedro, que constitui a essência da Mente do próprio Pedro, e a ideia do próprio Pedro que está em outro homem, digamos Paulo. Com efeito, a primeira explica diretamente a essência do Corpo do próprio Pedro, e não envolve a existência senão enquanto Pedro existe; a segunda, porém, indica mais a constituição do corpo de Paulo do que a natureza de Pedro, e por isso, enquanto durar essa constituição do corpo de Paulo, a Mente de Paulo, ainda que Pedro não exista, contudo o contemplará como presente a si."

Espinosa já demonstrou que mente e corpo não possuem relação causal, embora a mente esteja determinada a perceber tudo aquilo que o seu corpo percebe. Dessa maneira, a imaginação é um processo natural de conhecimento humano e não contém nenhuma forma de falsidade. No entanto, a mente erra quando a imaginação se torna o modo de percepção mais constante para apreender a realidade e, além disso, a mente carece da ideia que exclui a presença das imagens que percebe por meio do corpo. A imaginação é uma potência do homem (*potentia imaginandi*) que exprime a potência de Deus, mas que é determinada apenas externamente pelo encontro dos corpos e as transformações do próprio corpo.

A memória é sempre desencadeada pela imaginação porque, de modo geral, somos afetados por um corpo externo simultaneamente com outros corpos. Quando imaginamos um corpo e a sua imagem nos remete a outro corpo, esta lembrança é desencadeada pelo fato de terem sido contemplados simultaneamente, mesmo que uma única vez. Espinosa, então, define a memória: "Com efeito, não é nada outro que alguma concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, a qual ocorre na mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano"<sup>140</sup>. Assim, a mente é determinada a pensar as afecções conforme foram sequencialmente gravadas em seu cérebro gerando a memória, mesmo que elas não tenham nenhuma semelhança entre si:

[...] a partir do pensamento da palavra *pomum*, um Romano imediatamente incide no pensamento de um fruto que não possui nenhuma semelhança com aquele som articulado nem algo em comum senão que o Corpo do mesmo homem foi muitas vezes afetado por essas duas coisas, isto é, que esse homem muitas vezes ouviu a palavra *pomum* enquanto via este fruto; e assim, cada um, a partir de um pensamento, incide em outro, conforme o costume de cada um ordenou as imagens das coisas no corpo. (ESPINOSA, EII P18 esc.)

De fato, a linguagem se constrói a partir da interação entre a palavra, o som e o objeto que através da repetição das associações são concatenados e gravados no cérebro. Assim, a mesma associação que ocorre na linguagem ocorre em todos os processos cognitivos-imaginativos, pois a mente concatena as ideias que envolvem os corpos externos associando-os às concatenações gravadas no cérebro. Assim, enquanto um soldado associa os vestígios de um cavalo na areia a um cavaleiro e, em seguida, à guerra; o camponês, a partir dos mesmos vestígios os associa ao arado, ao campo etc. Quando a mente imagina, a concatenação que parte do efeito à sua causa é produzida de duas formas: ou conforme à experiência vaga que o

---

<sup>140</sup> ESPINOSA, EII P18 esc.

indivíduo produziu a partir do encontro com os seres singulares; ou a partir de signos (palavras ou sons e etc.) que ele associa às coisas pelas quais ele foi mais afetado.<sup>141</sup>

A Proposição 19 é dedicada a afirmar, todavia, que é graças às ideias das afecções que podemos conhecer o próprio corpo, isto é, o percebemos como *existente em ato*: “A Mente humana não conhece o próprio Corpo humano nem sabe que ele existe senão pelas ideias das afecções pelas quais o Corpo é afetado”. O percurso demonstrativo dessa Proposição é bastante curioso, pois Espinosa vai afirmar que Deus conhece o corpo humano mesmo que a mente humana o perceba apenas pelas afecções *existentes em ato*. Sabemos que a mente humana é a própria ideia ou o conhecimento do próprio corpo, mas o conhece apenas por meio de afecções corporais. Espinosa enfatiza que a ideia desse corpo *certamente* está em Deus enquanto considerado afetado por uma outra ideia de coisa singular, isto é, enquanto outras mentes percebem este corpo. Além dessa perspectiva, Deus também tem a perspectiva daquela ideia do corpo a partir de todas as ideias de coisas singulares que compõem aquele corpo, e claro, as ideias das afecções que a própria mente percebe:

Assim, Deus tem a ideia do Corpo humano, ou seja, conhece o Corpo humano, enquanto afetado por muitíssimas outras ideias, e não enquanto *constitui a natureza da Mente humana*, isto é, a mente não conhece o Corpo humano. Mas as ideias das afecções do Corpo estão em Deus enquanto *constitui a natureza da Mente humana*, ou seja, a Mente humana percebe essas afecções e, conseqüentemente, o próprio corpo humano, e este como existente em ato; logo a Mente humana percebe o Corpo humano apenas nessa medida. (*grifos nossos*)

Observamos que Deus, *enquanto constitui a natureza da mente humana* (isto é, enquanto tem a ideia da mente humana), não possui o conhecimento do corpo humano justamente porque a mente não é capaz de formá-lo sozinha, a despeito do fato de que ela é ideia do corpo. No entanto, justamente porque Deus *constitui a natureza da mente humana*, a mente humana pode perceber as afecções dos corpos e o seu próprio corpo. É importante observarmos que uma imagem ou afecção é um modo da extensão e deve ser representada adequadamente por uma ideia correspondente. No entanto, essa ideia adequada está em Deus e não tem nenhuma semelhança com a ideia imaginativa que está em nossa mente, pois ela abrange as ideias de suas causas, as quais nos escapam necessariamente: “A ideia imaginativa em nós não é, portanto, a ideia verdadeira da imagem”<sup>142</sup>. Conforme acrescenta Matheron: “chamamos de imagens esse gênero de afecções corporais, e imaginação a consciência que elas

<sup>141</sup> Cf. ESPINOSA, EII P40 esc. 2.

<sup>142</sup> GUEROULT, M. Op. cit., p. 226.

tomam em nossa mente”<sup>143</sup>. Portanto, podemos concluir junto com Espinosa que o conhecimento adequado - conhecimento possível para a mente humana - tanto do corpo humano quanto dos corpos externos, é necessariamente dado em Deus, já que Ele possui esse conhecimento independentemente de a mente humana formá-lo ou não. Assim, a ideia do corpo existente em ato, isto é, a mente que produz a imaginação, é parte do intelecto infinito de Deus, porém isso não quer dizer que Deus a percebe de forma imaginativa enquanto *constitui a natureza da mente humana*:

Na realidade, a ideia fugaz do Corpo existente em ato é em Deus uma ideia adequada, pois Deus abraça em seu conhecimento todas as causas, por isso o conhecimento que ela tem do Corpo pela ideia da afecção do Corpo não é adequada. Esse defeito do conhecimento sendo, de fato, da imaginação é assim próprio da Mente. (GUEROULT, M., p. 120)

Assim, enquanto Deus *constitui a natureza da mente humana*, o conhecimento adequado do corpo é estranho à mente. Porém, é um conhecimento adequado em Deus, pois Ele não tem um conhecimento somente (*non tantum*) da mente humana, mas de todas as ideias das afecções. Nessa condição a mente percebe os objetos de forma parcial, ou seja, inadequadamente, enquanto que Deus percebe de forma total, ou seja, adequadamente, porque ele possui as ideias de todas as coisas singulares.

#### 2.4. Deus enquanto constitui a essência da mente humana

Em síntese, a mente humana é a ideia de um *corpo existente em ato* e percebe a sua *atualidade* através das ideias das afecções pelas quais ele é constantemente afetado. Entretanto, a mente não é apenas o conhecimento *atual* do seu corpo, mas também pode ser o conhecimento *atual* de si mesma. A possibilidade dessa reflexão de si mesma é trazida pela Proposição 20, a qual deduz o conhecimento de si que a mente é: "Também se dá em Deus a ideia, ou seja, o conhecimento da Mente humana, a qual segue em Deus da mesma maneira e é referida a Deus da mesma maneira que a ideia ou conhecimento do Corpo humano". Vimos que Deus percebe tudo o que acontece no objeto da ideia que constitui a mente humana, já que ele *constitui a natureza da mente humana*. Espinosa acrescenta que o Pensamento é atributo de Deus e, por esse motivo, deve dar-se em Deus necessariamente tanto a ideia de si mesmo, quanto de todas as suas afecções, inclusive a ideia da mente humana: “Assim, não segue que essa ideia ou conhecimento da Mente se dê em Deus enquanto infinito, mas enquanto afetado por outra ideia

---

<sup>143</sup> MATHERON, A., p. 66.

de coisa singular”<sup>144</sup>. O filósofo refere-se tanto à demonstração da P7 quanto àquela da P9 (as ideias que a mente produz): “Mas a ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das causas”. Assim, Deus percebe a ideia da mente humana porque ocorreu uma afecção no interior do atributo Pensamento produzida pela essência formal da mente que se percebeu a si mesma, tornando-se uma essência objetiva. Todavia, esta afecção foi produzida pela própria mente humana ou pela limitação recíproca das ideias finitas, isto é, por uma outra ideia que a mente aqui considerada? A próxima proposição deixará claro de onde surge esta afecção.

Espinosa afirma que esse processo cognitivo, a ideia da mente humana, tem uma ligação tão estreita quanto aquela da mente e do corpo: “Essa ideia da Mente está unida à Mente da mesma maneira que a própria Mente está unida ao Corpo”<sup>145</sup>. A consciência da ideia do corpo, isto é, a ideia da ideia, é produzida por um ato da própria mente humana que se percebe a si mesma como consciência de si, ou seja, como reflexiva. Esse conhecimento não é produzido nem pelas afecções externas nem pelo próprio corpo – ainda que seja ideia dessas afecções – pois as ideias são produzidas no interior do atributo pensamento. Entretanto, Espinosa já antecipa que a ideia da ideia não ocorre porque determinada mente recebeu mais potência de pensar do que outra, mas que é um processo que ocorre no interior de uma mente singular. De fato, a mente e a ideia da mente são modificações do atributo Pensamento que seguem da necessidade da natureza divina: “Insisto dar-se que a ideia da Mente e a própria Mente seguem em Deus com a mesma necessidade da mesma potência de pensar”<sup>146</sup>. Espinosa tenta ser mais claro: “Pois, em verdade, a ideia da Mente, isto é, a ideia da ideia, nada outro é que a forma da ideia enquanto esta é considerada como modo de pensar sem relação com o objeto”<sup>147</sup>. Assim, enquanto a mente percebe as afecções do seu corpo ela tem a possibilidade de perceber-se a si mesma, conhecendo-se como produtora de ideias, ou seja, tomando consciência de si: “Com efeito, assim que alguém sabe algo, por isso mesmo sabe que sabe isso e, simultaneamente, sabe que sabe o que sabe, e assim ao infinito”<sup>148</sup>. A reflexão é um processo cognitivo produzido pela mente humana graças ao atributo Pensamento que lhe dá a possibilidade de pensar e de se perceber simultaneamente. Enquanto a ideia da ideia ainda era apenas uma possibilidade, a ideia do corpo apenas envolvia a natureza do corpo humano e simultaneamente a do corpo externo.

---

<sup>144</sup> ESPINOSA, EII P20 dem.

<sup>145</sup> ESPINOSA, EII P21.

<sup>146</sup> ESPINOSA, EII P21 esc.

<sup>147</sup> ESPINOSA, EII P21 esc.

<sup>148</sup> ESPINOSA, EII P21 esc.

Porém, no momento da reflexão, a mente forma uma ideia que percebe a própria mente ao mesmo tempo que percebe as ideias das afecções que envolvem o seu corpo e os corpos externos. O que precisamos esclarecer a partir de agora é de que maneira a mente pode ser considerada sem relação com o objeto para perceber a sua essência formal, isto é: como é possível produzir ou formar uma ideia da ideia?

Assim, a Proposição 22 retoma o que já havia sido demonstrado, mas acrescentando o conteúdo dessas ideias, deduzindo o conhecimento de si que a mente tem: “A Mente humana percebe não somente as afecções do Corpo, mas também as ideias dessas afecções”. Espinosa afirma que as ideias das ideias das afecções seguem e se referem a Deus da mesma maneira que as ideias das afecções, tal como foi demonstrado na P20. Por consequência, a mente tem ideias das afecções do corpo, e também as ideias das ideias das afecções, enquanto Deus *constitui a essência da mente humana* (*humanae Mentis essentiam constituit*). Assim, se Deus, enquanto atributo Pensamento, não constituísse a essência da mente, esta não poderia ter um conhecimento de si mesma, isto é, refletir ou formar as ideias das ideias das afecções. Contudo, Deus constitui a essência da mente humana apenas enquanto a mente pode se perceber a si mesma, pois nesse momento Deus percebe simultaneamente a ideia da ideia produzida pela mente humana. Caso contrário, teríamos de dizer que Deus se mantém apenas *constituindo a natureza da mente humana*. Assim, podemos perceber que Deus *constitui a essência da mente humana* (isto é, tanto Deus quanto a mente humana percebem a ideia da ideia da afecção) apenas na medida em que a mente percebe a sua essência formal através da essência objetiva. Nesse momento a mente humana produz uma afecção, ou seja, uma outra ideia, que tanto ela quanto Deus percebem simultaneamente.

Entretanto, como vimos, essa ideia (afecção) não é aquela do primeiro sentido da P9 (a ideia que a mente é), que é a ideia causada por Deus enquanto Ele é *afetado* por *outra* ideia de coisa singular existente *em ato*, isto é, enquanto é simultaneamente *afetado* pelas infinitas coisas singulares existentes *em ato*. Mas, outrossim, é a ideia causada por Deus enquanto é afetado pela própria ideia (afecção) da ideia da coisa singular (mente) enquanto percebe as ideias das afecções do corpo. Interpretando dessa forma nos afastamos da interpretação de Gueroult, que atribui a causa interna da ideia da ideia a uma rede infinita de causas finitas:

Assim, porque a ordem e a conexão das ideias é a mesma coisa que a ordem e a conexão das causas (Prop. 7), é evidente que a ideia da Mente, que pertence à cadeia das ideias, se relaciona a Deus da mesma maneira que a Mente, que pertence à cadeia das causas, ou seja, à cadeia dos modos do Pensamento que se causam uns aos outros. (GUEROUULT, M., Op. cit., p. 246)



Gueroult sugere que tanto a cadeia das ideias (mentes) quanto a cadeia das ideias das ideias (consciência) são produzidas por uma rede infinita de modos finitos. Assim, o comentador reduz a produção da causa interna da ideia a ponto de quase anular a potência de produção das ideias pela mente humana, o que favorece a sua teoria do paralelismo:

A causa primeira infinita passa, portanto, ao pano de fundo em proveito da infinidade das causas segundas finitas. E vemos também que, a causa interna da ideia sendo reduzida a quase nada, ao passo que suas causas externas são uma infinidade, Espinosa poderá dizer – a relação do finito ao infinito sendo praticamente igual a zero – que sua existência depende ‘unicamente’ das causas externas, ou seja, de uma infinidade de outros modos finitos do atributo Pensamento. (GUEROULT, M., Op. cit., p. 105)

Gueroult tem como fundamento de sua interpretação a Proposição 28 da parte I, a qual explicita a passagem do pensamento como causa interna infinita à infinidade das causas finitas da ideia singular de uma coisa singular. Nessa Proposição, segundo ele, qualquer modo tem a necessidade de ser causado por uma cadeia infinita de causas finitas. Gueroult conclui que apenas o paralelismo intra-cogitativo, que estabelece a identidade da cadeia das ideias e daquela das causas, impõe que concebamos as ideias segundo a ordem de suas causas, ou seja, segundo a ordem de seu engendramento umas pelas outras<sup>149</sup>:

A Proposição 9 serve somente, pelo seu enunciado, para estabelecer que a ideia da Mente segue em Deus de uma cadeia infinita de causas finitas – o que essa Proposição permite estabelecer pelo paralelismo intra-cogitativo sob sua primeira forma, onde a cadeia das causas identificada com a cadeia das ideias não é, como na Proposição 20, a cadeia dos objetos das ideias, mas a cadeia dos modos do Pensamento concebidos como causas no Pensamento. (GUEROULT, M., Op. cit., p. 246)

---

<sup>149</sup> Gueroult exclui, através da sua teoria do paralelismo, a potência causal da mente na produção da ideia da ideia: “Ontologicamente, os diversos conceitos da ideia (ideia do objeto, ideia da ideia) e do paralelismo (paralelismo intra-cogitativo, paralelismo extra-cogitativo) estão sobre o mesmo plano: fundados sobre a conformidade necessária em Deus das ideias e das coisas, eles tornam possível a verdade em si. Gnosiologicamente, ao contrário, o conceito do paralelismo intra-cogitativo tem uma função privilegiada, pois, encadeando as ideias segundo a ordem das causas no Pensamento, ordem idêntica àquela das causas fora do Pensamento, por um lado, torna possível para nós o conhecimento do verdadeiro permitindo conhecer as coisas exteriores segundo a ordem e a conexão de suas causas em seu atributo próprio, por outro lado, ele completa a ideia, pois esta, se conhecendo então por suas causas, se conhece verdadeiramente ela mesma e realiza assim plenamente sua natureza de ideia da ideia. Quando, ao contrário, as ideias deixam escapar a ligação causal que as une e pela qual elas se explicam mutuamente, isoladas umas das outras como fragmentos contingentes, elas são falsas, posto que a verdade consiste em conhecer pelas causas ou razões, e mutiladas, posto que, contrariamente à sua natureza, elas conhecem tão pouco quanto possível tanto as coisas exteriores quanto elas mesmas, sendo por isso ideia da ideia em grau mínimo. Daí a necessidade de partir de uma ideia verdadeira se conhecendo imediatamente como verdadeira (a ideia da essência eterna e infinita de Deus), para dela tirar pela reflexão, ou seja, pela ideia que essa ideia tem dela mesma, uma infinidade de ideias verdadeiras se encadeando segundo a conexão de suas causas, pelo que se realiza em um incessante progresso nossa ciência das coisas, segundo o método colocado naturalmente em jogo pela potência nativa de nosso entendimento”. (GUEROULT, M. Op. cit., p. 18-9)

Ora, se a causa da mente é uma cadeia infinita de causas finitas (ordem das causas), e também a causa das ideias das ideias (ordem das ideias) é uma cadeia infinita de causas finitas, então não há qualquer possibilidade de ação da mente na filosofia de Espinosa. De fato, Gueroult, mesmo que involuntariamente, conduz a interpretação da filosofia de Espinosa a tornar-se um fatalismo absoluto: *fatum spinozanum*. Isto reduz a teoria do conhecimento apenas a uma percepção de sua passividade, ou seja, a uma ilusão de atividade. Portanto, segundo a interpretação do paralelismo, a causa de uma ideia, seja da mente humana ou da ideia desta mente, tem como causa a ideia de uma outra mente fora daquela mente considerada.

Entretanto, precisamos encontrar o caminho para que a mente possa ser considerada ativa ou causa adequada dos seus efeitos. Espinosa afirma na Proposição 36 da Parte I da *Ética*: “Nada existe de cuja natureza não siga algum efeito”. Sabemos que toda coisa singular é determinada a existir e operar por uma outra coisa singular, porém cada uma, enquanto é determinada a existir e operar, torna-se coisa existente e operante, ou seja, produtora de efeitos. Num comentário mais recente do espinosismo, surge a necessidade de encontrarmos a potência própria dos seres humanos para autodeterminarem o seu processo de tornar-se ativos. Para isso é necessário encontrar uma solução a partir do determinismo absoluto, desenvolvido principalmente a partir da P28 da Parte I. A análise de Sévérac, tal como aquela de Gueroult, é desenvolvida a partir desta Proposição, pois é aquela que deduz a *operatividade* dos modos finitos na duração:

De maneira geral, o determinismo entre coisas finitas poderia se definir assim: toda coisa singular é causa de um efeito e é efeito de uma causa; toda coisa singular é causa causante e causa causada. O determinismo, tal como é estabelecido por Espinosa nessa proposição, insiste, entretanto, sobre um só aspecto desse encadeamento necessário das causas e dos efeitos: o ser-efeito ou ser causado. O que existe e opera, antes de existir como coisa operante, ou seja, produtora de efeitos, existe como coisa operada, ou seja, produzido por causas. Ou antes, uma coisa existe como operante somente porque ela existe como operada. (SÉVÉRAC, P., Op. cit., p. 81-2)

Conforme o comentador observa, a aproximação regressiva da série infinita das causas finitas, como foi formulada pela P28, parece impossibilitar qualquer possibilidade de um tornar-se ativo para o homem, seja do ponto de vista do pensamento ou da extensão. A perspectiva da P28 é aquela do encadeamento causal a partir de uma regressão ao infinito, assim a ideia de uma causa causante é apreendida por aquela de coisa causada por uma outra (*ab alia causa*). Porém, essa perspectiva parece reduzir a coisa que é causa a um simples efeito da cadeia de causas finitas. Tal como aponta Pascal Sévérac, precisamos efetuar uma inversão dessa perspectiva, pois Espinosa considera na última Proposição da Parte I justamente as coisas não

mais no seu ser determinado, mas em seu ser determinante: “Com EI, P36, nós passamos verdadeiramente e explicitamente da consideração das coisas finitas como efeitos à consideração das coisas finitas como causas.”<sup>150</sup> Ainda mais porque Espinosa estabeleceu que um modo somente poderá ser considerado ativo a partir de um efeito que possa ser explicado inteiramente por ele mesmo. Sévérac reconhece a dificuldade, pois se o modo produz um efeito sendo determinado por outra coisa que ele, então este efeito somente pode ser explicado parcialmente por ele. Assim, para superar a dificuldade introduzida pela P28 e ainda garantir o processo de tornar-se ativo, isto é, de tornar-se uma causa adequada, o modo agente deveria possuir uma potência de produzir efeitos que de forma alguma seria determinado por outra coisa que ele mesmo.

De fato, sob a perspectiva da P28, o modo parece ser apenas a causa mediadora do efeito, que o modo exerce “sob o impulso” de uma outra causa: “ele é a causa média entre a causa verdadeira que o determina a operar e o efeito dessa operação; ele intervém somente a título de parte no processo causal pela qual se compreende totalmente o efeito que dele resulta”<sup>151</sup>. Entretanto, para tornar-se ativo, isto é, para que o modo fosse causa adequada, seria necessário que ele produzisse efeitos a partir de sua potência sem ser de forma alguma determinado por outra coisa que ele. Ora, neste caso a atividade modal escaparia àquela operatividade ou constrangimento enunciada pela P28. Conforme bem observa Sévérac: “Seria, entretanto, inexato apresentar a P28 como ‘a’ proposição que, considerando as coisas sob o só aspecto de seu ser causado, impede a possibilidade de uma causalidade total ou adequada no homem”<sup>152</sup>. De fato, a P28 tem como objetivo principal afirmar a ideia de que as coisas finitas não são causadas por Deus enquanto ele é concebido como infinito e eterno. Uma vez que Deus é causa de todas as coisas, segue que Ele é também causa das coisas finitas. Porém, com uma ressalva importante da demonstração de P28: “enquanto ele é modificado por uma modificação que é finita e tem uma existência determinada”. Para Pascal Sévérac: “A proposição 28 não coloca, portanto, tanto o acento sobre a existência de uma outra causa que determine toda coisa finita a existir e operar, mas sobre a existência de um *certo tipo de alteridade* dessa causa”<sup>153</sup>.

Todavia, Sévérac não encontra problemas em associar os modos finitos aos modos infinitos imediatos ou mediatos, pois estes operam, ou melhor, agem e são ativos mesmo sendo

---

<sup>150</sup> SÉVÉRAC, P. Op. cit., p. 82.

<sup>151</sup> Idem, ibidem, p. 83.

<sup>152</sup> Idem, ibidem, p. 84.

<sup>153</sup> Idem, ibidem, p. 85.

constrangidos por outra causa que eles.<sup>154</sup> Assim, Sévérac pode pensar a atividade através da ideia de alteridade: “Por outro lado, a causa pela qual um modo finito opera pode ser ao mesmo tempo *outra que ele*, e *exterior a ele*: é esse tipo de alteridade – não imanente, mas transitiva – que nos dá a pensar E, I, 28”<sup>155</sup>. Assim como Gueroult, Pascal Sévérac afirma que o determinismo entre a substância e os modos liga um efeito a uma causa *outra que ele*. Para eles o determinismo entre os modos finitos liga um efeito a uma causa que pode ser ao mesmo tempo *outra que ele* e *exterior a ele*.

Mas como explicar uma causalidade transitiva, sobretudo na atividade do pensamento, numa filosofia da imanência? Sévérac entende que essa alteridade entre o interdeterminismo dos modos finitos não é uma separação radical. Ele recorre à Proposição 3 da parte I para defender a sua tese: “De coisas que nada têm em comum entre si, uma não pode ser causa da outra”. Essa alguma coisa em comum entre as coisas finitas que se interdeterminam é identificada com o atributo que elas envolvem. Assim, para Sévérac: “A alteridade da causa em relação a um efeito finito se define, portanto, como exterioridade em relação a esse efeito, sem se reduzir a uma diferença pura, ou seja, o que podemos chamar uma estranheza”<sup>156</sup>. Vemos que a solução ontológica do problema do tornar-se ativo reside em pensar essa *comunidade* atributiva. Pascal Sévérac entende que a causalidade transitiva extrínseca não se reduz a uma causalidade transitiva entre modos absolutamente diferentes, pois ela é compatível com uma causalidade adequada:

De fato, a *explicação* do efeito produzido por um modo finito pode não ter necessidade do recurso a uma causalidade *diferente* da natureza mesma do modo pelo qual é produzido o efeito. É ontologicamente possível que Deus produza esse efeito enquanto ele se explica somente pelo modo finito em questão. É verdade que há sempre uma causa *outra que ele* que determina esse modo finito a operar, e, portanto, a produzir um efeito: mas a causalidade dessa *outra causa* pode ser *comum*, isto é, *idêntica* à causalidade pela qual o modo determina seu efeito. (SÉVÉRAC, P., Op. cit., p. 88)

---

<sup>154</sup> Conforme Sévérac : “Em suma, a causa pela qual um modo *infinito* opera é necessariamente *outra que ele*, mas essa alteridade não é uma *exterioridade*: o modo infinito não é exterior a Deus, mas nele; a causalidade de seu operar, que é um agir, é inteiramente nele. O modo infinito se distingue de Deus porque a necessidade de sua existência e de sua infinidade não é determinada por sua própria natureza, mas por uma *outra causa* (um atributo divino, ou um outro modo infinito). Então, seja o atributo infinito por ele mesmo, o modo infinito é infinito por sua causa – que não é ele. Consequentemente, posto que existe um *constrangimento*, é impossível que a coisa, que é um modo infinito, seja causa livre. É, entretanto, necessário que em razão de sua infinidade ela seja causa adequada: sua operação, considerada em seu ser determinante, é inteiramente a ação divina concebida como modificada por uma modificação infinita. Operar, para um modo infinito é, portanto, agir: é ser ativo, mesmo se essa atividade é constrangida e não livre”. (Sévérac, P. Op. cit., p. 86-7)

<sup>155</sup> Sévérac, P. Op. cit., p. 87.

<sup>156</sup> Idem, *ibidem*, p. 88.

Por conseguinte, para Sévérac, para que um modo finito seja ativo é necessário que a ação pela qual ele age e a ação pela qual ele é coagido sejam a mesma: “é necessário que haja uma identidade de ação entre o modo finito operante e a causa finita que o determina a operar. Dito de outro modo, é necessário que o modo finito opere graças a uma causalidade que seja a ação divina idêntica em todo modo finito”<sup>157</sup>. Porém, apesar de toda sutileza de Sévérac ao distinguir exterioridade e alteridade, a causalidade ocorre sempre através de um *outro* modo que possibilita a produção do efeito, mesmo no caso da adequação. Ora, pensar a determinação como dependente de um *outro* modo que a própria mente humana, apesar de todo o esforço desta para tornar-se ativa, a faz dependente de uma outra causa para tornar-se causa adequada de suas ações. Portanto, vemos que Sévérac ainda cai no mesmo problema que Gueroult, pois para ambos a formação de ideias adequadas depende de uma causalidade exterior à própria mente humana (ou pelo menos outra que ela). A solução apresentada por Sévérac nos parece ainda insuficiente, pois o processo do tornar-se ativo depende de que a mente seja determinada por uma causa adequada para identificar-se com ela e produzir um efeito adequado:

Assim, a única condição, necessária e suficiente, para que um modo finito seja ativo é a seguinte: é necessário e basta que isto *através* do que esse modo determina um efeito seja *idêntico* a isto *através* do que ele é determinado a produzir esse efeito. Então, o modo finito poderá ser ao mesmo tempo causa constrangida por um outro modo finito e causa adequada do efeito que ele produz. (SÉVÉRAC, P., Op. cit., p. 89)

Ora, a passividade para Espinosa se dá justamente quando somos escravos, isto é, dependentes das causas exteriores. Então, pensar a mente como dependente da atividade das ideias externas a ela também não seria considerar a mente passiva na produção da sua própria atividade? Assim a atividade da mente dependeria de outra atividade, e essa alteridade ou exterioridade anularia o escólio da P3 da Parte III, em que será deduzida justamente a *operação* ou causalidade adequada da mente. Nesta Proposição, Espinosa afirma que uma mente somente forma ideias adequadas quando pode ser considerada ativa, isto é, somente produz ideias adequadas enquanto é uma parte da natureza que pode se conceber por si mesma, “sem as outras”<sup>158</sup>. Para tanto, precisamos identificar o momento preciso em que Espinosa introduz a possibilidade da mente pensar independentemente de causas externas a ela, ou seja, somente a

---

<sup>157</sup> Idem, *ibidem*, p. 89.

<sup>158</sup> Conforme o escólio de *Ética* III, P3: “Assim vemos que as paixões não são referidas à Mente senão enquanto têm algo que envolve negação, ou seja, enquanto considerada como parte da natureza, que não pode ser clara e distintamente percebida por si, sem as outras; e assim eu poderia mostrar que as paixões são referidas às coisas singulares da mesma maneira que à Mente, e não podem ser percebidas diferentemente; mas meu intuito é tratar da só Mente humana”.

partir de sua própria potência de pensar. O nosso objetivo é defender a tese de que o segundo sentido da II, P9 (as ideias que a mente produz), enquanto a mente causa as suas próprias ideias, não depende de nenhuma relação de causalidade exterior a ela. Em outras palavras, como é possível o tornar-se ativo para os modos finitos enquanto causas adequadas de suas próprias ideias e ações?

Vimos, assim, que a possibilidade de formar a ideia de Deus, isto é, de Deus *constituir a essência da mente humana*, depende da reflexão. Isso não quer dizer que a mente possui um conhecimento adequado quando percebe as ideias das ideias das afecções, seja do seu corpo ou dos corpos externos. Conforme observa Gueroult, vemos aqui a imaginação, que é uma expressão direta do corpo, exercer sua dominação de dentro da mente. De fato, a mente é incapaz de se afirmar em seu estado de consciência, pois, tanto em relação à sua autonomia quanto em sua interioridade: “O interior é então reduzido a uma pura tradução mental do exterior”.<sup>159</sup> Em virtude dessa dificuldade, Espinosa começa um percurso demonstrativo em que irá ressaltar por que Deus não possui ideias inadequadas. As ideias inadequadas não são uma produção divina, mas apenas uma privação da mente e uma impotência humana em formar ideias adequadas. Espinosa irá demonstrar na Proposição 23 que, apesar da possibilidade de a mente produzir a ideia da ideia, e conseqüentemente, Deus perceber essa ideia *enquanto constitui a essência da mente*, ela ainda não pode se perceber a si mesma adequadamente, pois ainda não tem um conhecimento adequado do seu próprio corpo:

Ora, uma vez que a Mente humana não conhece o próprio Corpo humano, isto é, uma vez que o conhecimento do Corpo humano não é referido a Deus enquanto constitui a natureza da Mente humana; logo, nem o conhecimento da Mente é referido a Deus enquanto constitui a essência da Mente humana; e sendo assim, nesta medida a Mente humana não conhece a si própria.

Vemos que, se a mente não conhece o seu corpo, não há a possibilidade de referir esse conhecimento a Deus, isto é, ela não o conhece adequadamente, e conseqüentemente, não conhecerá adequadamente a si própria. A mente somente conhecerá a si mesma adequadamente quando formar uma ideia da ideia adequada de seu corpo e referi-la a Deus. Não se trata, obviamente, de tornar-se um sujeito ou substância pensante, mas de tornar-se ativa na produção de suas ideias. Além disso, quando o ser formal da mente reconhecer Deus como causa de suas ideias, a expressão “*Deus enquanto constitui a essência da Mente humana*” tomará o seu sentido forte. Devemos lembrar que a proposta de Espinosa é nos conduzir, como que pela

---

<sup>159</sup> GUEROULT, M. *Op. cit.*, p. 245.

mão,<sup>160</sup> ao conhecimento da mente humana. Assim, apenas ao longo da Parte II é que poderemos perceber de que maneira Deus pode *constituir a essência da mente humana*. Porém, ainda na mesma demonstração, pelo fato de poder produzir as ideias das ideias, ela poderá conhecer a si mesma, ainda que inadequadamente:

Em seguida, as ideias das afecções pelas quais o Corpo é afetado *envolvem* a natureza do próprio Corpo humano, isto é, *convêm* com a natureza da Mente; por isso o conhecimento dessas ideias necessariamente *envolverá* o conhecimento da Mente; ora o conhecimento dessas ideias está na própria Mente humana; logo, somente nesta medida a Mente humana conhece a si própria. (ESPINOSA, EII P23 dem.) (*grifos nossos*)

Podemos perceber que o conhecimento do corpo é fundamental na filosofia de Espinosa. Se não conhecermos o corpo de forma adequada, não conheceremos adequadamente a própria mente. Além disso, percebemos que o verbo envolver (*involvere*) também é fundamental para compreender a inadequação, pois as ideias envolvem o próprio corpo, os corpos externos e as próprias ideias, bem como as ideias das ideias das afecções. Chauí sintetiza a consequência da produção de ideias que apenas envolvem as afecções: "A ideia inadequada é parcial - não alcança a essência do ideado -, abstrata - não alcança sua causa nem a de seu ideado - e confusa - é uma composição de fragmentos de imagens produzidas pelos encontros fortuitos do corpo próprio com as coisas exteriores."<sup>161</sup> Portanto, apesar da mente perceber a ideia da ideia, isto é, apesar de Deus *constituir a sua essência* (já que a mente produziu simultaneamente a Deus uma ideia da ideia), a mente não tem ainda a potência ou capacidade para compreender-se adequadamente a si mesma, ou seja, explicar a Deus.

## 2.5. A ordem comum da natureza

O próximo movimento dedutivo que seguirá da Proposição 24 explicita esse envolvimento inadequado da mente: "A Mente humana não envolve o conhecimento adequado das partes que compõem o Corpo humano". Vimos que Espinosa concebe o corpo humano composto de partes que são compostas de Indivíduos assaz compostos. Nenhuma parte do corpo humano pertence à sua essência, mas apenas enquanto comunicam seus movimentos umas às outras numa *proporção certa* (*certâ quâdam ratione*). Por conseguinte, o corpo sofre processos

---

<sup>160</sup> Essa metáfora, utilizada por Espinosa no prefácio da Parte II, quer dizer que ele conduzirá o leitor pelo intelecto, ou se preferirmos, pela vontade, isto é, pela volição de intelectção, a percorrer o percurso da Parte II e inteligir a essência da mente e de Deus.

<sup>161</sup> CHAUI, M. *A nervura do real II*. Op. cit., p. 223.

de geração, corrupção, regeneração e alteração, e ainda que possa manter a sua forma, a mente não possui um conhecimento adequado de suas inúmeras partes. Entretanto, Deus tem esse conhecimento do corpo humano, isto é, enquanto *constitui a natureza da mente humana*. Mas, esse conhecimento divino não se restringe ao conhecimento da mente humana porque, além desse, Deus tem as ideias das infinitas partes que compõem os corpos e dos próprios corpos enquanto Indivíduos. Por esse motivo, é impossível Deus possuir um conhecimento inadequado, já que ele conhece a mente humana e, conjuntamente, todas as ideias das coisas singulares envolvidas e produzidas no atributo Pensamento. Conseqüentemente, podemos perceber que o conhecimento inadequado é natural e característico ao homem, pois enquanto a mente percebe os corpos pelas afecções corporais, não pode possuir conhecimento adequado nem do seu corpo, nem dos corpos exteriores. Espinosa enfatiza a dependência que a mente tem em relação ao seu corpo para ser apta a perceber: "A Mente humana não percebe nenhum corpo externo como existente *em ato* senão pelas ideias das afecções do seu Corpo"<sup>162</sup>. De fato, a mente somente percebe enquanto o corpo humano é afetado de alguma maneira por um corpo externo ou pelo seu próprio corpo. Durante todo o período em que a mente contempla uma afecção de um corpo externo, não pode ter dele um conhecimento adequado.

O núcleo do conhecimento imaginativo ou do primeiro gênero está justamente na privação de conhecimento pela qual a própria mente opera. Pelo fato de seu conhecimento do corpo ocorrer apenas pela contemplação das afecções dos corpos e do seu próprio corpo, contemplando a si mesma e as ideias dessas afecções, ela permanece privada de conhecimento adequado. Conforme afirma Espinosa: "As ideias das afecções do Corpo humano, enquanto referidas *apenas* à Mente humana, não são claras e distintas, mas confusas"<sup>163</sup>. De fato, conhecer a natureza apenas contemplando a sua *atualidade* através das afecções do corpo ou da mente, e esta como uma substância capaz de produzir a *atualidade* que permite o conhecimento, é imaginar a produção das afecções sem qualquer relação de causalidade, ou como diz Espinosa, as ideias são "consequências sem premissas". Ora, desconhecemos toda a estrutura causal que permite à mente conhecer a si mesma e as afecções corporais. A percepção imaginativa é confusa e mutilada porque não percebermos nada além das ideias das afecções, tanto a percepção da mente e do corpo, quanto dos corpos externos. Por conseguinte, a privação de conhecimento da causalidade real dos acontecimentos nos insere na ordem imaginativa, isto é, na *ordem comum da natureza*:

---

<sup>162</sup> ESPINOSA, EII P26.

<sup>163</sup> ESPINOSA, EII P28.



Digo expressamente que a Mente não tem de si própria, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado, toda vez que percebe as coisas na *ordem comum da natureza*, isto é, toda vez que é determinada externamente, a partir do encontro fortuito das coisas, a contemplar isso ou aquilo; mas não toda vez que é determinada internamente, a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, a inteligir as conveniências, diferenças e oposições entre elas; com efeito, toda vez que é *internamente disposta* desta ou daquela maneira, então *contempla as coisas clara e distintamente*. (ESPINOSA, EII P29 esc.) (*grifos nossos*)

A mente é determinada externamente a contemplar as afecções do corpo e dos corpos externos porque ela percebe apenas o conhecimento proporcionado por sua percepção sensível. Ela não conhece o próprio corpo, nem os corpos externos, nem a si própria e nem as ideias das quais ela tem consciência, ou seja, ela conhece apenas os efeitos e não as causas pelas quais são produzidos esses efeitos. Espinosa afirma categoricamente que é possível que a mente contemple, através de uma determinação interna, as afecções de uma maneira mais potente, isto é, de maneira mais diversificada (*plures simul*), que proporcione perceber as relações adequadas de causalidade entre elas e com ela própria. O que a mente percebe quando conhece as ideias das afecções clara e distintamente é a conexão causal necessária entre as afecções exteriores e do próprio corpo, e é claro, da própria mente. Consequentemente, produz assim um conhecimento mais amplo da Natureza. Ora, contemplar adequadamente as relações de causalidade, isto é, estar internamente disposta, é *agir* adequadamente e se perceber como parte da Natureza a partir da ideia das relações necessárias entre todas as coisas e as suas ideias.

Entretanto, a ordem comum da natureza não é apenas uma privação de conhecimento, mas também uma realidade para o modo finito. Espinosa afirma que, tanto da duração de nosso Corpo quanto das coisas singulares, não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado.<sup>164</sup> De fato, devido à constituição assaz composta e extremamente complexa dos corpos precisaríamos conhecer toda a rede causal ao infinito para conhecer adequadamente as suas durações. Conforme observa Macherey: “Por ‘coisas particulares’ é necessário compreender as coisas enquanto elas são consideradas em sua particularidade e suscetíveis de ser permanentemente afetadas como o são as coisas existentes em ato: tais coisas não podem aparecer senão sob o fundo de contingência e de corruptibilidade”<sup>165</sup>. Ora, conhecer adequadamente a duração seria poder prever a série causal que determinará este ou aquele efeito. De fato, a partir do efeito e a sua consequência causal podemos formular um conhecimento provável, ou seja, possível das coisas que contemplamos como presentes, que,

---

<sup>164</sup> ESPINOSA, EII P30 e 31.

<sup>165</sup> MACHEREY, P. Op. cit., p. 240.

entretanto, é extremamente inadequado ou imaginativo. Sendo assim, o futuro ou o vir a ser, isto é, o devir das coisas particulares ou modos finitos submetidos à ordem comum da natureza é contingente porque somente pode ser percebido imaginativamente:

Donde segue serem contingentes e corruptíveis todas as coisas particulares. Pois da duração delas não podemos ter nenhum conhecimento adequado, e é isso que por nós deve ser entendido por contingência e possibilidade de corrupção das coisas. Com efeito, afora isso, não é dado nenhum contingente. (ESPINOSA, EII P31 cor.)

Assim, vemos que a ordem comum da natureza constituirá sempre uma realidade para a mente humana, mesmo quando puder formar um conhecimento adequado da Natureza. Espinosa havia dito na Parte I que: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da Natureza divina a existir e operar de maneira certa”<sup>166</sup>. Na verdade, a ordem comum da natureza, isto é, aquela ordem de causas que nos escapa, pode ser compreendida, porém nunca eliminada em nossa apreensão da realidade. Espinosa utiliza o substantivo latino *defectûs*, que pode significar tanto defeito quanto falta ou ausência de conhecimento. Conforme observa Gueroult: “a percepção imaginativa dos modos, ignorando a substância que funda ao mesmo tempo sua subsistência perdurável em si e sua continuidade, conduz à visão de sua separação real, de sua descontinuidade e de sua corruptibilidade”<sup>167</sup>. Por sua vez, o conhecimento da *ordem necessária da natureza* proporcionará o conhecimento das essências, das propriedades e ideias adequadas segundo a atualidade de suas existências. Porém sempre haverá um fundo de contingência e de possibilidade quando apreendemos a natureza na sua totalidade. Apesar desse conhecimento ser de natureza imaginativa, ele não pode ser eliminado, tal como as imagens não são eliminadas pela formação de ideias adequadas. Espinosa afirma que a “Duração é a continuação indefinida do existir”. E explica que a continuidade da existência depende da ordem comum da natureza, isto é, do encontro e da relação com as outras infinitas coisas existentes na natureza: “Digo indefinida porque jamais pode ser determinada pela própria natureza da coisa existente, nem tampouco pela causa eficiente, que necessariamente põe a existência da coisa, e não a tira”<sup>168</sup>. Deus, enquanto Natureza naturante, através de seus infinitos atributos produz todas as coisas singulares, porém não as põe nem elimina da existência. A existência depende da produção da Natureza naturada, que transmite a potência para todos os modos singulares através do encadeamento infinito de causas e efeitos finitos. A corruptibilidade ocorre através da rede causal entre os modos finitos

---

<sup>166</sup> ESPINOSA. EI, P23 esc.

<sup>167</sup> GUEROUT, M., Op. cit., p. 296.

<sup>168</sup> ESPINOSA. EII, def. 5.

que, necessariamente, se chocam e causam, uns aos outros, constrangimentos que os levam ao perecimento. Embora o contingente não seja uma realidade ontológica, ele existe imaginativamente para a nossa finitude. Entretanto, apesar dos modos produzirem um conhecimento imaginativo do contingente e do possível, eles não podem ter certeza quanto às suas realizações, pois o seu conhecimento não pode alcançar a necessidade dos eventos futuros. Assim, ainda que conheçamos adequadamente a essência do singular, não poderemos afirmar nada de certo em relação à sua existência na duração porque a ordem das causas nos escapa. Tal como Espinosa afirmou ainda na Parte I, enquanto a ordem das causas nos escapa, a coisa nunca pode ser vista por nós nem como necessária, nem como impossível, e por esse motivo, as classificaremos como contingente ou possível.<sup>169</sup> Ora, se não podemos excluir a existência da *ordem comum da natureza*, então o que nos resta é compreender como podemos conciliá-la com a *ordem necessária da natureza*. Esse é o grande desafio ético lançado por Espinosa, pois não podemos mudar a ordem necessária, mas podemos compreendê-la e, a partir desse conhecimento entender a *operatividade* da ordem comum da natureza e propor fins que nos auxiliarão a conservar nossa potência e viver de forma prática entre os demais seres existentes.

Em contraste com o conhecimento humano, como vimos, o conhecimento do contingente e do possível não existe para Deus, visto que ele age apenas pela necessidade de sua natureza e por ninguém é constrangido a agir, logo ele não visa a nenhum escopo. Apenas o modo humano tem a necessidade de pensar sobre a finalidade de suas ações, pois ele tem a constante preocupação de conservar o seu ser e tem consciência de sua finitude. No entanto, Espinosa afirma que há uma propriedade comum das coisas singulares que pode ser percebida por todos: "Com efeito, cada coisa singular, assim como o Corpo humano, deve ser determinada a existir e a operar de maneira certa e determinada por outra coisa singular, e esta, de novo, por outra, e assim ao infinito"<sup>170</sup>. A única conexão causal ao nosso alcance, quando queremos conhecer adequadamente os corpos e nos distanciar da imaginação, isto é, da *ordem comum da natureza*, é esta em que regressamos retrospectivamente do efeito para a causa. A partir dos efeitos podemos inteligir as conveniências, diferenças e oposições entre as coisas e, estando internamente disposta, a mente pode, ao contemplar as coisas singulares, perceber ao mesmo tempo as leis de produção daquilo que é contingente para ela. Para isso a mente deverá perceber a ordem necessária da Natureza, isto é, produzir o conhecimento da *ordem necessária* que sustenta a *ordem comum da natureza*.

---

<sup>169</sup> ESPINOSA, EI P33 ESC. 2.

<sup>170</sup> ESPINOSA, EII P31 dem.

## 2.6. A ordem necessária da natureza

Por esse motivo, quando consideramos um corpo *atual*, ele é produzido por uma rede causal de coisas singulares, a qual tem Deus como causa. Podemos perceber a necessidade causal que produziu esse efeito, já que: "O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e o envolve"<sup>171</sup>. A Proposição 7, como vimos, é fundamental para entendermos a adequação: "A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas". Espinosa acrescenta que não importa sob qual atributo consideramos a Natureza, seja pensante ou extensa, pois encontraremos uma só e mesma ordem (*id omne ad unicam*). Quando concebemos a conexão entre os efeitos e causas podemos perceber que as coisas seguem umas das outras necessariamente:

E por isso quando eu disse que Deus é causa de uma ideia, da de círculo por exemplo, apenas enquanto é coisa pensante, e do círculo apenas enquanto é coisa extensa, não foi senão porque o ser formal da ideia de círculo só pode ser percebido por outro modo de pensar, como causa próxima, e este, por sua vez, por outro, e assim ao infinito, de tal maneira que, enquanto as coisas são consideradas como modos de pensar, devemos explicar a ordem da natureza inteira, ou seja, a conexão das causas, pelo só atributo Pensamento, e enquanto são consideradas como modos da Extensão, também a ordem da natureza inteira deve ser explicada pelo só atributo Extensão; e entendo o mesmo quanto aos outros atributos. Por isso Deus, enquanto consiste em infinitos atributos, é verdadeiramente causa das coisas como são em si; e por ora não posso explicar isso mais claramente. (ESPINOSA, EII P7 esc.)

No entanto, retomamos esse escólio justamente no momento em que Espinosa pode explicar mais claramente o início da adequação ou do conhecimento de segundo gênero, denominado pelo filósofo de razão: "Todas as ideias enquanto referidas a Deus são verdadeiras"<sup>172</sup>. A partir do momento em que deixamos de referir a produção de nossas ideias *apenas* à mente, isto é, imaginando-a como livre, percebemos as conexões causais pertencentes aos atributos de Deus, ou seja, através da *ordem necessária da natureza*. Assim, todas as ideias que estão em Deus, conforme a P7, convêm totalmente com seus ideados, isto é, são todas verdadeiras. Por outro lado, Espinosa entende que não podemos conceber um modo de pensar positivo que constitua a forma da falsidade: "Não há nada de positivo nas ideias pelo que sejam ditas falsas"<sup>173</sup>. Espinosa insiste em afirmar que a falsidade não pode consistir na privação absoluta: "com efeito, não os Corpos, mas as Mentes são ditas errar e se equivocar"<sup>174</sup>. A falsidade não é nem privação absoluta, nem ignorância absoluta, mas um conhecimento privado

---

<sup>171</sup> ESPINOSA, EI ax. 4.

<sup>172</sup> ESPINOSA, EII P32.

<sup>173</sup> ESPINOSA, EII P33.

<sup>174</sup> ESPINOSA, EII P34 dem.

de ordem e conexão adequada das afecções. Uma vez que a mente percebe e encadeia as ideias das afecções apenas a partir dos encontros fortuitos e contingentes, isto é, através da ordem comum da natureza, o seu conhecimento é inadequado porque envolve as afecções de maneira confusa e mutilada. Porém, Espinosa irá demonstrar como é possível concatenar as ideias adequadas apesar das ideias inadequadas das afecções produzidas pela ordem comum da natureza.

Com o intuito de deixar claro para o leitor a sutileza da inadequação, Espinosa retoma o escólio da P17 da Parte II, que tratava da imaginação para lembrar que ele já havia dito qual era a causa do erro:

E aqui, para começar a indicar o que seja o erro, eu gostaria que se notasse que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, nada contêm de erro, ou seja, a Mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente enquanto se considera que ela carece da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si. (ESPINOSA, EII P17 esc.)

Espinosa insiste então no escólio da P35 da mesma Parte II sobre a falsidade e o que ele entende por privação. A privação consiste na ausência da ideia que inicia o processo de conexão causal que explica a relação de causalidade envolvida na afecção que a mente contempla como presente. Essa privação consiste na ignorância do "elo causal" que produziria o encadeamento causal da *ordem necessária da natureza*. O "elo perdido" ou ignorado nos conserva inseridos apenas na imaginação da *ordem comum da natureza* através do pensamento e da extensão:

[...] os homens equivocam-se ao se reputarem livres, opinião que consiste apenas em serem cômnicos de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados. Logo, sua ideia de liberdade é esta: não conhecem nenhuma causa de suas ações. Com efeito, isso que dizem, que as ações humanas dependem da vontade, são palavras das quais não têm nenhuma ideia. Pois todos ignoram o que seja a vontade e como move o Corpo; aqueles que se jactam do contrário e forjam uma sede e habitáculos da alma costumam provocar ou o riso ou a náusea. Da mesma maneira, quando olhamos o sol, imaginamo-lo distar de nós cerca de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação em si mesma, mas no fato de que enquanto assim o imaginamos ignoramos a verdadeira distância dele e a causa dessa imaginação. Com efeito, mesmo se depois conhecemos que ele dista de nós mais de seiscentos diâmetros da Terra, não obstante imaginamo-lo perto; já que não imaginamos o sol tão próximo porque ignoramos sua verdadeira distância, mas porque uma afecção de nosso corpo envolve a essência do sol enquanto o próprio corpo é afetado por ele. (ESPINOSA, EII P35 esc.)

Ignorar os nexos causais das afecções pensantes imaginando uma vontade, entendida como livre e capaz de mover o corpo, torna o homem ignorante em relação à liberdade. O "elo perdido" na cadeia das ideias é tratado por Espinosa nas Proposições 48 e 49 da mesma Parte

II.<sup>175</sup> Assim, a ideia e a volição não surgem a partir de uma faculdade livre, mas são efeitos determinados da potência ou essência divina pensante. De maneira idêntica, ignorar os nexos causais das afecções extensas imaginando que os corpos são os únicos princípios de movimento, isto é, causa interna eficiente ou final, torna o homem ignorante em relação à produção das afecções e dos afetos na Natureza. O conhecimento da verdadeira causa dos corpos não impede que os imaginemos tal como somos afetados, pois as afecções corporais continuam sendo produzidas conforme o corpo é afetado sensivelmente, isto é, corporalmente. Enquanto a primeira privação nos impede de conhecer adequadamente a natureza pensante e tornarmo-nos livres, a segunda impede-nos de conhecer adequadamente a natureza extensa. No entanto, as duas privações se implicam reciprocamente, impedindo-nos de alcançar o conhecimento adequado da Natureza, isto é, de ter acesso à produção da *operação* adequada da mente ou Razão que nos revela a ordem necessária da natureza e explica a ordem comum.

A Proposição 36 reforça a ideia de que Deus não conhece inadequadamente e que a privação de conhecimento da mente humana é uma privação do modo submetido à força da imaginação ou da ordem comum da natureza: "Ideias inadequadas e confusas se sucedem com a mesma necessidade que ideias adequadas, ou seja, claras e distintas". Ora, depende da mente humana que a necessidade de pensar que segue de sua natureza seja referida a Deus, ao invés de se referir a si mesma como uma substância livre capaz de produzir pensamentos. Mas como é possível para a mente humana deixar de se referir apenas a si mesma para se referir a Deus, e ainda, reconhecer-se como causa adequada de suas ideias, já que ele não é uma substância? Vimos que todas as ideias estão em Deus e, enquanto referidas a Deus, são verdadeiras e adequadas. Subitamente, no escólio dessa proposição Espinosa nos remete justamente ao escólio da P7. Apenas o conhecimento adequado da ordem necessária da natureza pode transformar uma ideia inadequada em ideia adequada. Com efeito, Espinosa diz que nenhuma ideia é inadequada e nem confusa senão quando referida à mente singular de alguém. Ele retoma o corolário da P6 que é indispensável para compreendermos essa proposição:

Donde segue que o ser formal das coisas que não são modos de pensar não segue da natureza divina por esta ter conhecido antes as coisas; ao contrário, as coisas ideadas

---

<sup>175</sup> Conforme Espinosa deduz nas P48 e P49: "Na Mente não há nenhuma vontade absoluta, ou seja, livre; mas a Mente é determinada a querer isso ou aquilo por uma causa, que também é determinada por outra, e esta de novo por outra, e assim ao infinito" e "Na Mente não é dada nenhuma volição, ou seja, afirmação e negação afora aquela envolvida pela ideia enquanto ideia". Tivemos a oportunidade de trabalhar longamente com a análise dessas proposições na dissertação de mestrado: RODRIGUES, J. L. *Identidade entre ideia e volição: a crítica à imagem do livre-arbítrio em Espinosa*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo: São Paulo, 2013.

seguem e se concluem de seus atributos da mesma maneira e com a mesma necessidade com que mostramos que as ideias seguem do atributo Pensamento.

Ora, a formação de ideias inadequadas ocorre porque a mente singular desconhece a concatenação causal necessária da Natureza. Entretanto, esse conhecimento da *ordem necessária* não altera de forma alguma a *ordem comum da natureza*, pois o que ocorre é que o indivíduo conhece a produção da ordem comum através da ordem necessária. Espinosa não disse que as ideias inadequadas se encadeiam umas às outras com a mesma necessidade que as adequadas, mas que se sucedem com a mesma necessidade. Assim, enquanto referidas a Deus as ideias adequadas se encadeiam a partir de uma dedução interna das causas, as quais reproduzem a ordem necessária da natureza. Por outro lado, enquanto referidas à mente singular, as ideias inadequadas se encadeiam a partir dos encontros fortuitos com as coisas, os quais produzem apenas a ordem comum da natureza. Tal como sintetiza Gueroult ao comentar a P36: "Enfim, a demonstração não incide sobre a relação das ideias entre elas, mas sobre sua relação seja a Deus, seja a uma Mente singular"<sup>176</sup>. Reservamos para esse momento da dedução a exposição do conteúdo do escólio da P18:

Digo, primeiro, ser essa concatenação apenas daquelas ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, e não das ideias que explicam a natureza dessas mesmas coisas. Pois, em verdade, são ideias das afecções do Corpo humano, que envolvem tanto a natureza dele quanto a dos corpos externos. Digo, segundo, ocorrer essa concatenação conforme a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano, para distingui-las da concatenação de ideias que ocorre segundo a ordem do intelecto, pela qual a mente percebe as coisas por suas causas primeiras e que é a mesma em todos os homens.

De fato, como vimos, as ideias inadequadas se constituem como uma rede causal concatenada a partir da ordem comum da natureza. Em contraste, as ideias adequadas se constituem como uma rede causal concatenada a partir da ordem necessária da natureza, ou seja, as ideias adequadas explicam a Natureza porque são ideias claras e distintas. A primeira ordem é produzida pela mente por meio dos sentidos e não alcança a segunda ordem adequada, produzida por meio do intelecto (*ordinem intellectus*), ordem necessária que não se influencia e nem se altera pelo desconhecimento de qualquer que seja a mente singular. Na primeira ordem apenas contemplamos as coisas seguindo da natureza contingentemente, de maneira fragmentada, enquanto na segunda as contemplamos seguindo da natureza necessariamente, de maneira ordenada: "O intelecto é, portanto, o que une, a imaginação o que divide"<sup>177</sup>. No

---

<sup>176</sup> GUEROULT, M. Op. cit., p. 321.

<sup>177</sup> GUEROULT, M. Op. cit., p. 234.

entanto, como Espinosa afirma no exemplo do Sol, a adequação não elimina a imaginação. O sábio percebe a ordem necessária enquanto ela produz a ordem comum que é percebida pela imaginação. Apenas o sábio percebe, através do distanciamento da ordem comum, a existência de duas ordens na natureza.

## 2.7. A operação racional da mente

Perceber apenas a produção da ordem comum da natureza é justamente negligenciar o elo, que como veremos, possibilita a apreensão da ordem necessária da natureza, a saber, a produção das ideais adequadas. Conforme observa Chaui: "a primeira tarefa da dedução da adequação consistirá em encontrar vínculos pelos quais o corpo e a mente possam ser percebidos como partes de um todo em simultâneo com outras partes"<sup>178</sup>. Para isso a mente precisa *operar* de outra forma, a qual Espinosa chama de razão ou o conhecimento do 2º gênero por meio das *noções comuns* e ideais adequadas das propriedades das coisas.<sup>179</sup> As *noções comuns* possuem as propriedades da universalidade e da necessidade, e por isso, elas são concebidas por todos os homens de maneira idêntica. O contraponto destas noções concebidas adequadamente e das ideais adequadas é a formação das *imagens comuns* e ideais inadequadas, que são concebidas, como vimos, por cada homem conforme foi mais afetado por certas afecções e conforme a constituição de seu corpo. Por consequência, a mente forma noções ou modos de pensar porque compara e relaciona as coisas ou indivíduos entre si, seja adequadamente ou inadequadamente.

Ora, vimos que a mente não erra enquanto imagina, isto é, enquanto percebe a Natureza por meio de *imagens comuns* ou singulares, isto é, por ideais inadequadas através das cores, dos tamanhos, das formas, das texturas, dos odores, dos paladares e dos sons etc., pois elas são formadas conforme a constituição dos corpos. Estas noções singulares não são percebidas por todos da mesma maneira porque dependem de cada corpo singular e do conjunto de convenções de determinadas sociedades. A mente erra quando *não* percebe que imagina, pois essas ideais são apenas a maneira como ela percebe o seu corpo e os corpos que a afetam. Entretanto, a crítica principal de Espinosa não se refere apenas aos homens que se contentam em conhecer a Natureza apenas pela maneira como a percebem através dos sentidos. Mas, principalmente, aos filósofos que tentaram explicar as coisas naturais apenas pelas imagens das coisas. Em relação

---

<sup>178</sup> CHAUI, M. *A nervura do real II*. Op. cit., p. 234.

<sup>179</sup> Cf. ESPINOSA EII P40 esc. 2.



aos filósofos da tradição, Espinosa elabora duas críticas que teriam como fundamento uma pretensa elaboração das propriedades comuns das coisas, isto é, uma pretensa explicação da produção da ordem necessária da natureza. A primeira é em relação aos termos transcendentais, tais como Ser, Coisa, e algo, pois são formados através das propriedades que todas as coisas têm em comum. Eles são nomeados transcendentais porque excedem ou transcendem a diversidade de gêneros em que as coisas se classificam. Espinosa afirma que todas as ideias que se reduzem a estes termos são confusas em sumo grau:

Estes termos se originam de o Corpo humano, visto que é limitado, ser capaz de formar em si distintamente e em simultâneo apenas um certo número de imagens, excedido o qual, estas imagens começam a se confundir; e, se este número de imagens que o Corpo é capaz de formar em si distintamente em simultâneo é excedido grandemente, todas se confundirão por completo entre si. (ESPINOSA, EII P40 esc. 1)

De fato, o corpo humano é limitado para reproduzir a generalidade metafísica desses termos, pois a mente imagina distintamente em simultâneo apenas aquilo que o seu corpo é capaz de gravar e reproduzir a partir da memória. Assim, visto que o corpo não será capaz de distinguir a diversidade existente de corpos na Natureza, a mente os imaginará confusamente sem distinção, conseqüentemente formando a ideia imaginativa de um único atributo, tal como do Ser, da Coisa, etc. A segunda forma de abstrair a partir de *imagens comuns* são as noções ditas Universais. Conforme a tradição, considerando o seu caráter ontológico, um universal é a ideia ou essência que pode ser compartilhada entre várias coisas na natureza conferindo-lhes as *imagens* que possuem em comum. Em oposição a isto, Espinosa descreve a formação dos universais:

Ademais, aquelas noções que são chamadas de Universais, como Homem, Cavalo, Cão etc. originam-se a partir de causas semelhantes, a saber, porque se formam em simultâneo no Corpo humano tantas imagens, por exemplo de homens, que a força de imaginar é superada, decerto não inteiramente, mas a tal ponto que a Mente não pode imaginar as pequenas diferenças dos singulares (a cor, o tamanho etc. de cada um), nem o número determinado deles, e ela imagina distintamente apenas aquilo em que todos convêm enquanto o corpo é por eles afetado; pois o corpo foi por aquilo afetado maximamente, isto é, mediante cada singular; e a Mente exprime aquilo pelo nome de homem e o predica de infinitos singulares. Pois não pode, como dissemos, imaginar o número determinado dos singulares. Mas é de notar que estas noções não são formadas por todos da mesma maneira, mas variam em cada um conforme a coisa pela qual o corpo foi mais frequentemente afetado e que mais facilmente a Mente imagina ou recorda. (ESPINOSA, EII P 40 esc. 1)

Enquanto nos transcendentais as imagens perdem qualquer distinção entre si e se confundem em sumo grau, nos termos universais as imagens perdem a distinção entre si, porém conservam o vestígio ou aspecto pelo qual o corpo foi mais afetado. Assim, podemos perceber

que a maneira como a mente humana contempla a Natureza pode determinar a formação dos seus pensamentos e a concatenação das suas ideias, já que a contemplação assídua de determinados objetos ou propriedades das coisas determinará no corpo o encadeamento de imagens que possibilitará o desencadeamento das ideias gerais. Espinosa, então, conclui o escólio:

Por exemplo, os que mais frequentemente contemplaram com admiração a estatura dos homens, entendem sob o nome de homem o animal de estatura ereta; os que, porém, se acostumaram a contemplar outra coisa, formarão outra imagem comum dos homens, a saber, o homem é um animal que ri, um animal bípede, sem penas, um animal racional; e assim quanto ao restante formará imagens universais das coisas de acordo com a disposição de seu corpo. (ESPINOSA, EII P40 esc. 1)

Podemos perceber que o corpo é responsável pela formação das *imagens comuns* ou singulares que a mente transforma em universais (ou transcendentais). É por esse motivo que Espinosa já havia nos alertado para o fato de que o conhecimento do corpo é fundamental para a formação de ideias adequadas. Enquanto os transcendentais resultam da transformação das *imagens comuns* em atributos inexistentes, os universais resultam da transformação das *imagens comuns* em gêneros e espécies marcados pela idiosincrasia do indivíduo, que necessariamente formará ideias inadequadas, isto é, mutiladas e confusas. A ignorância do elo ou a incapacidade de conectar ideias adequadas para a compreensão da ordem necessária da Natureza acarreta o processo de abstração da realidade.<sup>180</sup> Agora precisamos entender como, a partir das *noções comuns*, Espinosa pode afirmar que a mente pode formar ideias adequadas das coisas existentes na Natureza, e conseqüentemente, perceber a sua ordem necessária.

O início da dedução da razão ou adequação é estabelecido pela Proposição 37, já que ela evoca a possibilidade de a mente ampliar o conhecimento da Natureza:

O que é comum a todas as coisas (*sobre isso ver acima o lema 2*) e está igualmente na parte e no todo não constitui a essência de nenhuma coisa singular.

---

<sup>180</sup> Termo caro a Lívio Teixeira, a abstração ocorre quando tentamos compreender a parte sem o todo: "Para Espinosa, os termos gerais, ou as ideias gerais, como a ideia do ser, *são abstrações*, não só no *sentido psicológico*, quer dizer, não só como resultado do processo que consiste em construir imagens gerais das coisas com os elementos comuns tirados das imagens particulares que nossa experiência pessoal ou coletiva oferece, mas também no *sentido ontológico*, que consiste exatamente em atribuímos realidade ao que, por estar separado do grande Todo, não pode ter realidade alguma. A ficção que Espinosa aqui estuda resulta de pensarmos qualquer coisa fora da ordem universal das causas e efeitos, o que precisamente define o processo de abstração. (TEIXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Editora Unesp, 2001, p. 46)

A demonstração é formulada por Espinosa por redução ao absurdo: "Se negas, concebe, se poderes, que isso constitui a essência de uma coisa singular, a saber, a essência de B. Logo, sem B isso não poderia ser nem ser concebido, o que, porém, é contra a hipótese; logo, isso não pertence à essência de B nem constitui a essência de outra coisa singular". De fato, o que é comum a todas as coisas não pode constituir a essência de nenhum singular, pois o que define uma coisa singular é justamente a sua finitude. Se, a coisa fosse suprimida, necessariamente a sua essência também, e junto com ela, tudo aquilo que constituísse a mesma propriedade, por isso Espinosa evoca a definição 2: "Digo pertencer à essência de uma coisa aquilo que, dado, a coisa é necessariamente posta e, tirado, a coisa é necessariamente suprimida; ou aquilo sem o que a coisa não pode ser nem ser concebida e, vice-versa, que sem a coisa não pode ser nem ser concebido". Com efeito, uma propriedade comum não pode pertencer à essência de nenhum singular, mas deve estar presente em todos os singulares e no todo. Além disso, percebemos que a estatura ereta, o riso, ser bípede ou racional não pode definir o homem. Conseqüentemente, o que define o *comum* não pertence à singularidade de nenhuma coisa singular. Essa coisa, da qual todas as propriedades decorrem necessariamente, isto é, isso que, sendo dado, todas as propriedades também o sejam, e que, sendo suprimido, todas elas o sejam igualmente, é a própria essência singular.<sup>181</sup> Portanto, diferentemente das *imagens comuns* pelas quais formamos os gêneros abstratos (universais ou transcendentais), a partir das *propriedades comuns* é que iniciaremos o percurso do conhecimento das essências singulares.

Precisamos notar um fato curioso sobre essa Proposição 37, pois ela é a única na *Ética* que evoca em seu enunciado uma outra proposição<sup>182</sup>, no caso o Lema 2: "Todos os corpos convêm em certas coisas". Esse acréscimo na exposição da *Ética* chama atenção porque, se prestarmos atenção, já nos alerta para a sua importância. De fato, a *noção comum* possibilitará o início do processo de encadeamento causal adequado da ordem necessária da Natureza. É por

---

<sup>181</sup> Conforme comentário de Gueroult: "É indicado dessa forma, não somente que a coisa é inconcebível e impossível sem a essência, mas que a essência dá necessariamente a coisa, e que, enfim, ela mesma é inconcebível e impossível sem a coisa. Pelo enunciado dessas três condições é retificada a definição de Descartes que inclui a primeira, toma o contrapé da terceira e envolve a negação da segunda. Assim, para Descartes, a extensão é a essência do movimento e das figuras porque elas não podem nem ser, nem ser concebidas sem ela (primeira condição), ao passo que ela pode ser e ser concebida sem elas (contrapé da terceira condição); é por isso que é implicado que seu ser e seu conceito não são necessariamente colocados por ela (negação da segunda condição). Para Espinosa, ao contrário, a essência de um corpo singular não é a extensão, ainda que ele não possa nem ser, nem ser concebido sem ela, pois pela extensão somente, ele não é dado nem concebido, sua essência sendo constituída por uma certa proporção de movimento e repouso tal que, se ela é retirada, ele é retirado, que se ela é dada, ele é dado, que se ele é dado, ela é também necessariamente dada. (GUEROULT, M., Op. cit., p. 20-1)

<sup>182</sup> O lema em matemática é uma proposição que prepara a demonstração de outra, um passo intermediário para se atingir um resultado maior.

meio da *noção comum* que poderemos perceber adequadamente e encadear as ideias adequadas dos corpos e perceber, inicialmente, o atributo infinito da Extensão: "Com efeito, todos os corpos convêm em que envolvem o conceito de um só e o mesmo atributo. Além disso, em que podem mover-se ora mais lentamente, ora mais rapidamente e, em termos absolutos, ora mover-se, ora repousar"<sup>183</sup>. Espinosa já havia demonstrado, então, as propriedades comuns dos corpos: movimento, repouso, rapidez e lentidão. Conforme observa Gueroult, a P37 determina a característica do que é *comum* às coisas, pois "as ideias da Razão, noções comuns aos homens, são a replicação na mente das propriedades comuns aos objetos dessas ideias"<sup>184</sup>. Sendo assim, percebemos que a formação de uma noção comum é responsável pelo distanciamento do gênero imaginativo para uma aproximação do que poderíamos chamar de gênero racional, isto é, enquanto a mente *opera* pela razão está internamente disposta e as suas ideias deixam de apenas envolver as suas afecções para explicá-las. Enquanto o conhecimento apenas por afecções é mutilado e confuso, o início da razão torna possível à mente, a partir da contemplação de muitas coisas em simultâneo, ou seja, inteligir ou entender as *conveniências, diferenças e oposições* entre as coisas existentes realmente na Natureza. Isso quer dizer que a razão nos distancia da força que nos impõe a contemplação da ordem comum para se instalar na ordem necessária e compreender a primeira.

O próximo passo será afirmar na P38 que todas as propriedades comuns que a mente percebe a tornarão necessariamente apta a formar noções comuns que são percebidas adequadamente, isto é, clara e distintamente: "O que é comum a todas as coisas e está igualmente na parte e no todo não pode ser concebido senão adequadamente". A demonstração também é importante, justamente para compreendermos a *operação* da razão de forma minuciosa:

Seja A algo que é comum a todos os corpos e que está igualmente na parte e no todo de qualquer corpo. Digo A não poder ser concebido senão adequadamente. Pois a sua ideia será necessariamente adequada em Deus, tanto enquanto tem a ideia do Corpo humano, como enquanto tem as ideias das afecções do mesmo, as quais envolvem parcialmente tanto a natureza do Corpo humano, como a dos corpos externos, isto é, essa ideia será necessariamente adequada em Deus *enquanto constitui a Mente humana*, ou seja, enquanto tem as ideias que estão na Mente humana; portanto a Mente necessariamente percebe A adequadamente, e tanto enquanto percebe a si mesma, como enquanto percebe o seu ou qualquer corpo externo, e A não pode ser concebido de outra maneira. (*grifos nossos*)

---

<sup>183</sup> ESPINOSA, EII P13 lema 2 dem.

<sup>184</sup> GUEROULT, M. Op. cit., p. 326.

Quando a mente apreende a imaginação, isto é, percebe clara e distintamente as ideias das afecções, e com atenção (*vigilantia*), percebe as *conveniências, diferenças e oposições* entre as coisas, ela explica as relações de causalidade entre as coisas através daquilo que é *comum* a elas. Podemos perceber que a mente humana conhece o mesmo conteúdo da ideia que Deus conhece, por isso ela é adequada. Ela forma uma ideia clara e distinta não apenas das afecções, mas da causalidade necessária entre ambas. A adequação ocorre no interior de uma mente através das mesmas afecções que ela percebia de forma inadequada, assim Deus percebe agora adequadamente as propriedades comuns tanto por meio da mente humana quanto das infinitas ideias existentes. A noção comum expressa relações reais e necessárias de causalidade entre corpos, pois, neste caso, é a relação do movimento ou repouso (propriedade A) entre um corpo e outro. Nesta P38 Espinosa está afirmando que a mente humana forma a noção comum, seja na relação percebida entre os corpos, seja na percepção da ideia dessas relações, isto é, enquanto ideia da ideia dessas relações. Conforme observa Gueroult, Espinosa descarta nessa proposição todas as ideias dos transcendentais e dos universais: "Concepção concreta em oposição à concepção abstrata tradicional"<sup>185</sup>. Para Alquié poderíamos dizer, mais exatamente, que o conhecimento das noções comuns "é a condição *a priori* do conhecimento dos corpos"<sup>186</sup>.

É importante ressaltarmos que o conhecimento das noções comuns não elimina o conhecimento imaginativo das afecções, tal como a ordem necessária não elimina a ordem comum imposta à percepção humana. Conforme observa Gueroult, é por uma e mesma afecção que o corpo é afetado, tanto pelo que ela tem de singular quanto por aquilo que ela tem em comum com o corpo. Assim, a ideia dessa afecção envolve tanto o conhecimento inadequado da coisa singular quanto o conhecimento adequado da propriedade comum: "Dado que a mente, enquanto ela percebe imaginativamente as coisas singulares, percebe racionalmente suas propriedades comuns, as noções comuns não são transcendentais, mas imanentes às ideias imaginativas das afecções"<sup>187</sup>. Portanto, a P38 demonstrou que a mente humana pode perceber adequadamente as propriedades comuns de todos os corpos e formar cada vez mais noções comuns. A questão que se coloca é: como a mente pode se furtar da necessidade de pensar apenas as afecções, de forma fragmentada, para pensar as relações através de propriedades comuns, já que Espinosa recusou a liberdade da vontade?

---

<sup>185</sup> GUEROUULT, M. Op. cit., p. 327.

<sup>186</sup> ALQUIÉ, F. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris : PUF, 1981, P. 195.

<sup>187</sup> Idem, *ibidem*, p. 334.

O filósofo descreve a formação das noções comuns como um processo natural dos seres humanos. Essas ideias representam a composição das relações reais entre os modos ou indivíduos existentes. Qualquer homem pode formulá-las, já que essas noções representam processos necessários e válidos em todos os tempos e lugares. Inegavelmente, Espinosa é herdeiro de Francis Bacon, o qual também criticou fortemente Aristóteles, tanto em relação às formas substanciais quanto aos universais da razão. Bacon inicia a modernidade justamente afirmando que podemos ter um conhecimento correto dos fenômenos, isto é, da sua causalidade necessária. Assim, partindo de alguns fatos concretos dados na experiência, ou seja, de propriedades comuns, podemos ascender às formas gerais que constituem suas leis e causas. No entanto as noções comuns, tal como a indução baconiana - que é a base da ciência moderna - são um processo natural dos seres humanos que se esforçam em compreender, em se relacionar e sobreviver em detrimento da ordem comum da natureza.<sup>188</sup> Entretanto, a *experiência vaga* que permite aos homens conhecer regras do comportamento dos corpos, não é suficiente para conhecer adequadamente a natureza. É preciso um método, pois formular ideias adequadas pontualmente ou vagamente não conduz o homem ao conhecimento da ordem necessária da Natureza.<sup>189</sup> De fato, todas as noções comuns das coisas singulares, como vimos, podem se resumir nessa propriedade comum geral: "Com efeito, cada coisa singular, assim como o Corpo humano, deve ser determinada a existir e a operar de maneira certa e determinada por outra coisa singular, e esta, de novo, por outra, e assim ao infinito"<sup>190</sup>.

---

<sup>188</sup> A aproximação entre Bacon e Espinosa é sempre delicada, pois Espinosa critica fortemente o Chanceler por não considerar devidamente a causa primeira de todas as coisas: "*Quod necessario debeat dari Methodus*: o essencial da resposta de Spinoza reside na necessidade afirmada conforme ela é inscrita segundo leis fixas e invariáveis no encadeamento de nossas ideias verdadeiras e, conseqüentemente, de nosso entendimento. Esta concatenação, acrescenta, permite-se apreender diretamente sem ter que deduzi-la da causa primeira, e oferece-se a uma descrição à maneira de Bacon. Mas a necessidade compreendida no método a reenvia à causalidade original da qual o movimento deve adequadamente ser repetido. O resultado é uma força e uma sistematicidade interna da filosofia espinosista, que contrasta fortemente com a empresa baconiana, muito consciente de seu caráter inicial, somente indicativo e necessariamente inacabado, mesmo que o caminho proposto seja um caminho de certeza tomando apoio sobre 'o método (*ratio*) e a verdadeira indução assistida por experimentos (*experimenta*)' e, conseqüentemente, pedindo à Natureza que ilumine sua progressão". (POUSSEUR, Jean-Marie. *Le Novum Organum, de Descartes à Spinoza in L'héritage baconien au XVIIe et au XVIIIe siècles*. Sous la direction de Chantal Jaquet. Paris: Éditions Kimé, 2000, p. 42)

<sup>189</sup> Conforme observa Pousseur: "Se a ideia de Deus, 'fonte e origem da natureza', se abre como o verdadeiro conhecimento da ciência, que a mente deve unir-se, 'o mais breve possível', não é substituir um ponto de partida epistemológico do qual deveria ser libertado, mas ao contrário por um progresso no seio do dado que o texto espinosista se preocupa em inscrever no tempo de um futuro, aquele que se estende-se da ideia verdadeira 'dada' à ideia 'dada' do ser mais perfeito e que acompanha no mesmo processo o método, a saber, a reflexão sobre a maneira pela qual a mente pode ser dirigir-se, pois 'a mente compreende a si mesma tanto mais quanto mais compreende as coisas da Natureza'". (POUSSEUR, Jean-Marie. *Le Novum Organum, de Descartes à Spinoza in L'héritage baconien au XVIIe et au XVIIIe siècles*. Sous la direction de Chantal Jaquet. Paris: Éditions Kimé, 2000, p. 37-8)

<sup>190</sup> ESPINOSA, EII P31 dem.

Em contrapartida, a Proposição 39 explica por que essas *noções* são *comuns* a todos os homens, pois elas poderão ser percebidas, inicialmente, pelas *propriedades comuns próprias* ao corpo humano e a alguns corpos externos: “A ideia do que é comum e próprio ao Corpo humano e a alguns corpos externos, pelos quais o Corpo humano costuma ser afetado, e está igualmente na parte de qualquer um deles e no todo, será adequada na Mente”. Espinosa demonstra que essas *noções comuns menos universais* que os homens formam não são apenas um esforço de compreensão da mente em entender as leis e regras da natureza. Espinosa está afirmando que a produção da noção comum não é exclusividade da mente. Subitamente, o filósofo afirma que o próprio corpo humano também pode ser o princípio de indução da formação das *noções comuns*. Decerto, as *noções comuns mais universais* percebidas com método, por meio de uma mente internamente disposta, conduzem o homem ao conhecimento mais amplo da natureza, isto é, a mente percebe as conveniências, diferenças e oposições entre as coisas. Esse procedimento inicial das *noções comuns* remete-nos novamente a Bacon, que justamente inaugurou a ciência moderna com o procedimento adequado de conhecer a natureza, já que, no trabalho da natureza, o homem não pode mais do que unir e apartar os corpos.<sup>191</sup> Entretanto, como dissemos, mesmo inseridos na ordem comum da Natureza, os homens percebem as *noções comuns* adequadamente. Por enquanto, Espinosa está simplesmente afirmando que o corpo pode ser o princípio do processo de formação das *noções comuns* conforme as relações que ele mantém com os outros corpos existentes na natureza:

Seja A o que é comum e próprio ao Corpo humano e a alguns corpos externos e está igualmente no Corpo humano e nesses mesmos corpos externos e, por fim, igualmente na parte de qualquer desses corpos externos e no todo. A ideia adequada do próprio A será dada em Deus tanto enquanto tem a ideia do Corpo humano, como enquanto tem as ideias dos corpos externos supostos. Suponha-se agora o Corpo humano ser afetado por um corpo externo mediante o que tem em comum com ele, isto é, por A; a ideia desta afecção envolve a propriedade A, e por isso a ideia desta afecção, enquanto envolve a propriedade A, será adequada em Deus enquanto afetado pela ideia do Corpo humano, isto é, **enquanto constitui a natureza da Mente humana**; e por isso esta ideia é adequada também na Mente humana. (grifos nossos)

Nesse caso, a *propriedade comum* A (p. ex. um determinado tipo de movimento ou repouso) está presente apenas em alguns corpos na natureza. Assim, quando o corpo humano é afetado por afecções, enquanto ele percebe o que há de *comum* nessas afecções, a ideia delas envolve essa propriedade A. Consequentemente, a ideia dessa propriedade *comum* é percebida

---

<sup>191</sup> Conf. Bacon afirma no Aforismo III, p. 13: “Ciência e poder do homem coincidem, uma vez que, sendo a causa ignorada, frustra-se o efeito. Pois a natureza não se vence, se não quando se lhe obedece. E o que à contemplação apresenta-se como causa é regra na prática”. (BACON, F. *Novum Organum, ou, Verdadeiras indicações acerca da interpretação da natureza*. Trad. e notas de José Aluysio Reis de Andrade. São Paulo: Abril Cultural, 1973)

pela mente humana, e simultaneamente, adequada nela e em Deus. Por esse motivo Espinosa afirma no corolário dessa Proposição: “Daí segue que a Mente é tanto mais apta para perceber adequadamente muitas coisas, quanto mais o seu Corpo tem muitas coisas em comum com outros corpos”. Assim, quanto mais o corpo pode perceber as *propriedades comuns* enquanto afetado pelas afecções, mais ele oferece concatenações de *propriedades comuns* para a mente, e assim, ela pode formar e concatenar cada vez mais ideias adequadas.

A especificidade da P39 ocorre porque o corpo percebe uma relação da *propriedade comum própria* somente ao seu corpo e alguns corpos externos que o afetam. A causa da afecção não é mais aquela, de uma maneira geral, da natureza do corpo e aquela dos corpos externos a partir de ideias de singulares mutiladas e confusas, mas a *propriedade comum própria* ao corpo de um indivíduo e a certos corpos que o afetam. Deste modo, podemos classificar dois tipos de propriedades comuns, aquelas *comuns a todos os corpos* e aquelas *comuns próprias* a certos corpos que correspondem a dois tipos de corpos que a própria física de Espinosa distingue: os *corpora simplicissima* e os *corpora composita* ou Indivíduos. As propriedades comuns mais simples são aquelas dos *corpora simplicissima*: extensão, movimento, repouso, velocidade, lentidão. No entanto, como observa Gueroult, os *corpora simplicissima* pertencem igualmente aos corpos compostos, pois eles estão presentes nestes corpos reduzidos às suas partes componentes: “Eles são, assim, absolutamente universais na esfera da Extensão, ou seja, naqueles modos que se definem como sendo corpos”<sup>192</sup>. Logo, a afecção dessas *propriedades comuns próprias* deve ser percebida pela mente quando o seu corpo possuir uma relação de semelhança com aqueles corpos que possuem identidade de relação:

Elas definem em cada um deles um mesmo modo determinado de existência e de ação. Em cada um deles, de fato, há paralelamente o mesmo grau de complexidade, a mesma estrutura ou organização das partes e, entre essas partes, aproximadamente, a mesma proporção de movimento e de repouso governada por uma lei semelhante. A proporção de movimento e de repouso imposta ao conjunto das partes de um Indivíduo é comum a todos os indivíduos da espécie, como ela é comum à relação das partes entre cada um deles. (GUEROULT, M. Op. cit., p. 339)

Todavia, todos os Indivíduos de uma mesma espécie são constituídos de Indivíduos menos complexos que também possuem propriedades comuns e devem convir com o corpo humano. Como Gueroult aponta, encontramos no adágio espinosano a compreensão da sociabilidade humana: “Não há nada que possa convir mais com a natureza de alguma coisa do que os indivíduos da mesma espécie”<sup>193</sup>. De fato, como defende Gueroult: “nada se acorda

<sup>192</sup> GUEROULT, M. *Spinoza II: L'âme*. Op. cit., p. 338.

<sup>193</sup> ESPINOSA, EIV Apêndice cap. 9.



melhor com a natureza do homem do que os outros homens porque eles têm o máximo de propriedades comuns"<sup>194</sup>. Com efeito, são as *propriedades comuns próprias* que possibilitam a interação racional entre os indivíduos da espécie humana, haja vista a capacidade do cérebro ou corpo em reconhecer essas propriedades comuns através das afecções. Por esse motivo, Espinosa insistiu em afirmar no corolário da P39 que a racionalidade humana é resultado da complexidade comum do seu corpo com os corpos externos. Assim, tanto as *noções comuns mais gerais* quanto as *próprias* são formadas esporadicamente ou pela experiência vaga ou em vista de resultados práticos por meio de experimentos científicos.

Entretanto, o mais importante a reter nesse momento da formação das noções comuns é que ela nos possibilita, além de conhecer adequadamente as relações necessárias entre as coisas, concatenar as ideias adequadas a partir da ordem necessária da natureza. O vínculo a que estávamos nos referindo, ou o "elo perdido", constata-se a partir da formação de uma ideia adequada "dada"<sup>195</sup>, isto é, enquanto a mente forma a ideia da ideia adequada. De fato, enquanto a mente forma uma ideia adequada (P38) ou enquanto o corpo produz uma afecção da propriedade comum e a mente tem a ideia adequada da afecção (P39), a mente pode criar o vínculo e concatenar outras ideias adequadas. Sendo assim, não basta formar ideias adequadas pontualmente, mas estar consciente de estar em processo de formação das ideias adequadas. Ora, sabemos que todos os corpos possuem as propriedades comuns do movimento e do repouso, pois todos eles convêm por envolverem, no mínimo, o conceito do atributo extensão. Então, quando a mente produz uma ideia adequada a partir da ideia adequada "dada" das propriedades comuns, Espinosa afirma que é a própria mente humana que produz essa adequação. É por isso que o filósofo afirma na Proposição 40: "Quaisquer ideias na Mente que seguem de ideias que nela são adequadas são também adequadas". Todavia, a demonstração deixa claro que a produção das ideias adequadas que iniciam a concatenação da ordem necessária ocorre no nível da ideia da ideia:

É patente. Pois, quando dizemos que na Mente uma ideia segue de ideias que nela são adequadas, nada outro dizemos senão que no próprio intelecto Divino é dada uma ideia da qual Deus é causa, não enquanto é infinito, nem enquanto é afetado pelas ideias de muitíssimas coisas singulares, mas apenas enquanto *constitui a essência da Mente humana*. (grifos nossos)

---

<sup>194</sup> GUEROULT, M. *Spinoza II: L'âme*. Op. cit., p. 340.

<sup>195</sup> Na Proposição 1 da Parte III Espinosa irá afirmar que é a partir da ideia "dada", isto é, enquanto Deus é afetado pela ideia da ideia da mente humana, conforme a P9, que a mente poderá ser causa adequada.

Com efeito, quando a noção comum é produzida, a própria mente percebe essa produção e, consciente dela, pode encadear essas ideias conforme a ordem necessária da natureza. O filósofo afirma na demonstração que no próprio intelecto Divino é dada uma ideia da qual Deus é causa. Entretanto, Espinosa não está se referindo ao primeiro sentido da P9 (a ideia que a mente é), e sim àquele segundo explicitado acima (as ideias que a mente tem), no qual afirmou que Deus é causa não enquanto infinito, nem enquanto afetado por outra ideia de uma coisa singular existente *em ato*. O filósofo é bastante claro: "mas apenas enquanto **constitui a essência da Mente humana**". Ora, vimos que, se Deus não constituísse a sua essência, a mente não poderia ter um conhecimento de si mesma, isto é, formar as ideias das ideias das afecções. Essa ideia dada no intelecto infinito é uma produção da mente, a ideia da ideia, que se reconhece produzida por uma mente finita causada por Deus. Contudo, Espinosa está afirmando que a mente consciente de sua ideia adequada pode formar outras ideias adequadas indefinidamente, isto é, absolutamente: "Toda ideia que **em nós** é absoluta, ou seja, adequada e perfeita, é verdadeira"<sup>196</sup>. De fato, as ideias ou *noções comuns* das *propriedades gerais* ou *próprias* são adequadas, isto é, completas, pois: "Dizer que uma ideia é em nós absoluta e perfeita, é, portanto, dizer que ela é verdadeira uma vez que ela é em nós como é em Deus"<sup>197</sup>. A ideia adequada no sentido forte do termo é aquela produzida exclusivamente pela mente humana.<sup>198</sup> Ao que parece, Espinosa identifica a ideia verdadeira e a ideia adequada, mas se lembrarmos a definição veremos que há uma diferença entre as duas:

Por ideia adequada entendo a ideia que, enquanto é considerada em si, sem relação ao objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas da ideia verdadeira. Explicação: Digo intrínsecas para excluir aquela que é extrínseca, a saber, a conveniência da ideia com seu ideado. (ESPINOSA, EII def. 4)

Assim, pela dedução da *Ética* a ideia adequada e a verdadeira são a mesma ideia, pois, todas as ideias enquanto referidas a Deus são verdadeiras. Por um lado, em Deus a ideia verdadeira relaciona-se necessariamente com o seu ideado extenso ou pensante, pois Deus não precisa adequar-se à sua verdade. Por outro lado, quando a mente humana forma a ideia adequada, ela se relaciona com outra ideia adequada com a mesma certeza interna de uma ideia verdadeira (*habemus ideam veram*). A ideia adequada é formada apenas pela atividade interna

<sup>196</sup> ESPINOSA, EII P34. (*grifos nossos*)

<sup>197</sup> GUEROULT, M. *Spinoza II: L'âme*. Op. cit., p. 308.

<sup>198</sup> Tschirnhaus pede a Espinosa que lhe dê a verdadeira definição das ideias adequadas e verdadeiras. Espinosa responde: "a palavra adequada refere-se à natureza da ideia nela mesma". Definição que reenvia à denominação intrínseca de *TIE* §69 e também à expressão "formar pensamentos verdadeiros, ou seja, adequados" de *TIE* §73.

da mente, pois ela não se relaciona ou não tem nenhuma relação com a atividade externa através das afecções extensas, por isso a sua verdade somente poderá ser atestada por ela mesma. A propriedade intrínseca da ideia adequada é o ser formal da ideia que, em detrimento da propriedade extrínseca, isto é, do ser objetivo, se percebe como causada por Deus enquanto ser formal. Conforme observa Gueroult: “O termo adequado envolve então dois conceitos conexos: aquele de *totalidade*, de onde o nome de inadequado dado à ideia *parcial* ou mutilada; aquele de *evidência por si*, ou imediato que resulta da *totalidade*.<sup>199</sup>” Nesse momento a mente percebe a ordem e concatenação adequada da Natureza que ela deve seguir. A diferença é que uma ideia adequada deve ser encadeada enquanto Deus *constitui a essência da mente humana*. A ideia adequada relaciona-se com outras ideias adequadas, e enquanto a mente produz essas ideias absolutamente ela não tem relação com um objeto específico, porém ela tem a mesma certeza intrínseca da causalidade interna das ideias que a ideia verdadeira tem com a causalidade extrínseca das coisas extensas. Em outros termos, a ideia adequada é verdadeira enquanto internamente produzimos a *ordem necessária da natureza*, isto é, a ideia da ideia da afecção *exprime* adequadamente a natureza tanto do corpo quanto da mente humana: "A causa da ideia adequada e da conexão de ideias adequadas é a própria mente que, exprimindo singularmente a potência pensante da substância, está internamente disposta e apta a formar ideias de maneira absoluta, perfeita e necessária"<sup>200</sup>. Consequentemente, a ideia adequada é verdadeira para a mente humana internamente disposta: "Quem tem uma ideia verdadeira sabe simultaneamente ter uma ideia verdadeira e não pode duvidar da verdade da coisa"<sup>201</sup>. É importante observarmos que é uma ideia produzida pela mente humana - em nós (*in nobis*):

Uma ideia verdadeira *em nós* é aquela que em Deus, enquanto é *explicado* pela *natureza da mente humana*, é adequada. Suponhamos pois dar-se em Deus, enquanto é *explicado* pela *natureza da Mente humana*, uma ideia adequada A. Desta ideia deve dar-se também necessariamente em Deus uma ideia, que é referida a Deus da mesma maneira que a ideia A. Porém, supõe-se que a ideia A refira-se a Deus enquanto é *explicado* pela *natureza da Mente humana*; logo, também a ideia da ideia A deve ser referida a Deus da mesma maneira, isto é, *esta ideia adequada da ideia A* estará na própria Mente que tem a ideia adequada A; e por isso quem tem uma ideia adequada, ou seja, quem conhece verdadeiramente uma coisa, deve simultaneamente ter uma ideia adequada, ou seja, um conhecimento verdadeiro, de seu conhecimento, isto é (como é por si manifesto), deve simultaneamente estar certo. (ESPINOSA, EII P43 dem.) (*grifos nossos*)

De fato, a ideia adequada é produzida enquanto a mente conhece a *propriedade comum*, isto é, forma a *noção comum*, e essa ideia é adequada em Deus, isto é, é a mesma. Porém, se a

<sup>199</sup> GUEROUT, M. *Spinoza II: L'âme*. Op. cit., p. 23.

<sup>200</sup> CHAUI, M. *A nervura do real II*. Op. cit., p. 243.

<sup>201</sup> ESPINOSA, EII P43.

mente forma a ideia dessa ideia adequada enquanto conhece as relações causais entre as coisas, ela tem uma ideia da sua ideia adequada e pode continuar progressivamente formando ideias adequadas tanto das coisas quanto das suas próprias ideias. Decerto, todos os homens formam ideias adequadas das *propriedades* das coisas, uns mais outros menos, porém cada ideia de uma ideia adequada envolve a certeza porque conhece o ideado perfeitamente. Estas ideias nos fazem conhecer as causas necessárias e universais entre as *propriedades gerais* das coisas. Gueroult nos auxilia a compreender que uma ideia verdadeira e adequada pode ser facilmente entendida comparando-a com a ideia falsa: "Na mente, a ideia da ideia falsa é, portanto necessariamente uma ideia falsa, pois, se ela fosse verdadeira, a ideia falsa, se sabendo falsa, conheceria aquilo de que ela está privada e cessaria de ser falsa. Mas, como ela tem dela mesma uma ideia falsa, ela se crê verdadeira, então ela é falsa"<sup>202</sup>. Assim, a ideia falsa não pode revelar por ela mesma a sua falsidade, e apenas uma ideia verdadeira pode se manifestar como verdadeira: "De fato, assim como a luz manifesta a si própria e às trevas, assim a verdade é norma de si e do falso" (*Sane sicut lux seipsam et tenebras manifestat, sic veritas norma sui et falsi*)<sup>203</sup>. Assim, a crença que uma ideia falsa pode ter de sua verdade não é a certeza, justamente porque é uma crença que repousa no desconhecimento do que ela própria é enquanto ideia. Espinosa afirma fortemente que uma ideia não é algo mudo, isto é, uma coleção de recortes pontuais ou imagens da realidade, mas um modo de pensar, ou seja, o próprio inteligir. Assim, a ideia adequada ou verdadeira é produzida por aquela mente que realiza o percurso de conhecimento completo e perfeito das verdadeiras causas, isto é, das primeiras causas das coisas que ela contempla, pois percebe tanto a *ordem comum* quanto a *necessária* e reconhece a sua verdade. Deus é *explicado* pela *natureza da mente humana*, e nesse momento, a mente percebe que produz o conhecimento de que Deus *constitui* a sua própria *natureza e essência*. A ideia adequada é a compreensão das relações causais de imanência entre todas as coisas existentes.

Ora, desde o *TIE*, Espinosa já afirmara que possuímos os instrumentos inatos para construir obras intelectuais. Assim, através do intelecto - com sua força nativa - isto é, aquilo que em nós não é causado por causas externas, a mente adquire outras forças para outras obras intelectuais. Na *Ética*, estar internamente disposta é justamente produzir uma ideia adequada ou verdadeira, pois a partir dessa percepção a mente pode inteligir as conveniências, diferenças e oposições entre as coisas. Espinosa nos mostra que é justamente pela ideia verdadeira,<sup>204</sup> ou

<sup>202</sup> GUEROULT, M. *Spinoza II: L'âme*. Op. cit., p. 397.

<sup>203</sup> ESPINOSA, EII, P43 esc.

<sup>204</sup> Os parágrafos 33 e 34 do *TIE* afirmam: "A ideia verdadeira (pois temos uma ideia verdadeira) é algo diverso do seu ideado: de fato, algo é o círculo, algo outro é a ideia do círculo. Pois a ideia do círculo não é algo que tem

seja, uma ideia formada pela própria mente – no segundo sentido da P9 (as ideias que a mente produz), – que conquistamos a certeza de nosso conhecimento. Para Espinosa a certeza não é nada além da própria essência objetiva, isto é, o modo como sentimos a essência formal das coisas. De fato, como afirma o filósofo no *TIE*, para que eu saiba não é necessário que eu saiba que sei: “E a partir disso, mais uma vez, fica patente que ninguém pode saber o que seja a suma certeza a não ser quem tem uma ideia adequada ou essência objetiva de alguma coisa; é claro, porque são o mesmo a certeza e a essência objetiva”<sup>205</sup>. O verdadeiro método, apresentado por Espinosa no *TIE*, é justamente a via para que a própria verdade, ou as essências objetivas das coisas, isto é, as ideias, sejam buscadas na devida ordem. A ideia verdadeira é uma afirmação de nossa potência de pensar que auxilia a mente a distinguir entre a intelecção ou razão e a imaginação. O método é o conhecimento reflexivo, isto é, a ideia da ideia. Assim, Espinosa afirma que não é possível que haja uma ideia da ideia sem que haja primeiro uma ideia, por esse motivo somente haverá método quando a mente perceber que forma as suas próprias ideias. O “bom método” é aquele que mostra como a mente deve ser dirigida conforme a norma de uma ideia verdadeira dada:

Ademais, como a razão que há entre duas ideias é a mesma que a razão que há entre as essências formais daquelas ideias, segue-se daí que o conhecimento reflexivo que é da ideia do Ente perfeitíssimo será superior ao conhecimento reflexivo das demais ideias; isto é, será perfeitíssimo o Método que mostra de que modo a mente há de ser dirigida conforme a norma da ideia dada do Ente perfeitíssimo. (ESPINOSA, *TIE*, §38, p. 49)

Assim, vemos que a ideia verdadeira é um instrumento inato tal que, no momento que inteligimos, simultaneamente inteligimos a diferença entre ela e as demais ideias, isto é, a imaginação ou a ordem comum da natureza. A partir de uma ideia verdadeira a mente entende

---

periferia e centro, como o círculo, nem a ideia do corpo é o próprio corpo; e como é algo diverso de seu ideado, será também, por si mesma, algo inteligível; isto é, a ideia, quanto à sua essência formal, pode ser objeto de outra essência objetiva, e esta outra essência objetiva, por sua vez, em si mesma considerada, também será algo real e inteligível, e assim indefinidamente. [§34] Pedro, por exemplo, é algo real; mas a ideia verdadeira de Pedro é a essência objetiva de Pedro, em si mesma algo real e totalmente diverso do próprio Pedro. E como a ideia de Pedro é algo real, que possui sua essência peculiar, será também algo inteligível, isto é, objeto de uma outra ideia, ideia que terá objetivamente em si tudo aquilo que a ideia de Pedro tem formalmente; e, por sua vez, a ideia que é da ideia de Pedro tem de novo sua essência, a qual também pode ser objeto de outra ideia, e assim indefinidamente. O que qualquer um pode experimentar quando vê que sabe o que é Pedro e também que sabe que sabe, e mais uma vez sabe que sabe que sabe, etc. Donde consta que, para que se entenda a essência de Pedro não é necessário entender a própria ideia de Pedro, e muito menos a ideia da ideia de Pedro; o que é o mesmo que dizer que, para que eu saiba, não é mister que eu saiba que sei, e muito menos é mister saber que sei que sei, não mais do que para entender a essência do triângulo é mister entender a essência do círculo. Mas é o contrário que se dá nessas ideias. Pois, para que eu saiba que sei, necessariamente devo primeiro saber. (ESPINOSA, *TIE*, P. 367)

<sup>205</sup> ESPINOSA, Op. cit., p. 367.

a si mesma – ideia da ideia – e, tanto mais, quanto mais a mente entende ou reflete sobre o Ente perfeitíssimo: o que o filósofo denomina de “método perfeitíssimo”:

Ademais, a partir disso que dissemos por último, a saber, que a ideia deve convir totalmente com sua essência formal, faz-se patente, mais uma vez, que, para que a mente reproduza totalmente o modelo da Natureza, deve produzir todas as ideias a partir daquela que reproduz a origem e a fonte da Natureza inteira, para que ela também seja a fonte das demais ideias. (ESPINOSA, *TIE*, §42, p. 51)

Ainda no *TIE*, Espinosa afirma que quanto mais a mente se conhece, tanto mais ela entende as suas forças e a ordem da Natureza: “e quanto mais entende a ordem da Natureza, tanto mais facilmente pode coibir-se de inutilidades, no que consiste todo o Método”<sup>206</sup>. Ora, entender a ordem necessária da Natureza é entender Deus e os seus atributos, isto é, formar ideias adequadas indefinidamente.<sup>207</sup> Apenas quando a mente entende a Natureza a partir da ideia de Deus ela produz as suas ideias de forma autônoma e absoluta. Porém, enquanto no *TIE* Espinosa parte da ideia verdadeira para chegar à ideia do Ente perfeitíssimo, na *Ética* o filósofo parte da ideia de Deus para chegar, nesse momento da dedução, à ideia verdadeira ou adequada.

É preciso notar que Espinosa nos conduziu, como que pela mão ou como que pela ideia da ideia a realizar o percurso de conhecimento da essência divina ou do atributo Extensão. O próximo passo que se inicia na Proposição 45 será nos conduzir a completar o percurso da ciência intuitiva ou 3º gênero de conhecimento, já iniciado pela parte I da *Ética*, conhecimento da essência divina ou do atributo Pensamento. É importante ressaltar que, apesar de ser um conhecimento de 3º gênero, isto é, que “procede da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas”<sup>208</sup>, ele pode ser conhecido pelo 2º gênero. Em outras palavras, apesar do 2º gênero referir-se às propriedades gerais, ele pode a partir dessas regras da razão elaborar Proposições demonstrativas que nos

---

<sup>206</sup> ESPINOSA, Op. cit., p. 368.

<sup>207</sup> “[41§] Acrescente-se que a ideia comporta-se objetivamente do mesmo modo que o próprio ideado comporta-se realmente. Se, portanto, na Natureza se desse algo que não tem comércio algum com outras coisas, e se disso também se desse uma essência objetiva, que devesse convir totalmente com a formal, [então] nenhum comércio tampouco ela teria com outras ideias, isto é, nada poderíamos concluir <nem entender> dela; e inversamente, aquelas [coisas] que têm comércio com outras coisas, como são todas as que existem na Natureza, serão entendidas e também suas essências objetivas terão o mesmo comércio, isto é, outras ideias serão deduzidas a partir delas, as quais, de novo, terão comércio com outras; e assim, crescem os instrumentos para proceder mais adiante. Era o que nos esforçávamos em demonstrar. [42§] Ademais, a partir disso que dissemos por último, a saber, que a ideia deve convir totalmente com sua essência formal, faz-se patente, mais uma vez, que, para que a mente reproduza totalmente o modelo da Natureza, deve produzir todas as suas ideias a partir daquela que reproduz a origem e a fonte da Natureza inteira, para que ela também seja a fonte das demais ideias”. (ESPINOSA, Op. cit., p. 369)

<sup>208</sup> ESPINOSA, EII P40 esc. 2.

conduzam, como o faz o próprio filósofo, ao conhecimento das essências.<sup>209</sup> Entretanto, a execução do 3º gênero cabe a cada mente singular realizar porque ele é direto e imediato, bastando perceber a ideia verdadeira ou adequada dada para perceber a essência absolutamente infinita de Deus: "Cada ideia de qualquer corpo, ou de coisa singular, *existente em ato*, envolve necessariamente a essência eterna e infinita de Deus". A demonstração dessa Proposição é importante porque ela consolida o cuidado que tivemos em preservar o conceito de existência *em ato* para Espinosa. O filósofo afirma que a ideia de uma coisa singular existente *em ato* envolve tanto a essência (proporção certa) como a existência *em ato* da própria coisa sob o atributo Extensão. No entanto, como as coisas singulares têm Deus como causa enquanto considerado sob o atributo de que elas próprias são modos, as ideias das coisas singulares devem necessariamente envolver o conceito do atributo Pensamento.

Todavia, Espinosa faz uma ressalva no escólio dessa Proposição, pois a partir do 3º gênero a existência ganha um sentido muito mais amplo:

Por existência não entendo aqui a *duração*, isto é, a existência enquanto é concebida abstratamente e com algum *aspecto de quantidade*. Pois falo da própria natureza da existência, que se atribui às coisas singulares porque da necessidade eterna da natureza de Deus seguem infinitas coisas em infinitos modos. Falo, insisto, da própria existência das coisas singulares *enquanto* são em Deus. Pois, ainda que cada uma seja determinada por outra coisa singular a existir de maneira certa, todavia a força pela qual cada uma persevera no existir segue da necessidade eterna da natureza de Deus. (*grifos nossos*)

Como resultado da intuição, percebemos que a ideia de uma coisa singular existente *em ato*, que envolvia a existência *em ato* (a duração sob aspecto de quantidade), agora é percebida apenas através de sua essência (proporção certa sob o aspecto da eternidade). De fato, Espinosa está afirmando que a existência das coisas singulares é muito mais ampla do que esta que podemos conhecer sob o aspecto da duração. No entanto, não cabe à Parte II tratar da essência do corpo sob o aspecto da eternidade, o que será desenvolvido na Parte V da *Ética*. O que é importante ressaltar é que a mente *opera* de três formas distintas: "Se a imaginação alcança a mente, seu corpo e todas as coisas como *pars partialis* e a razão os conhece como *pars*

---

<sup>209</sup> É o que entendemos quando Espinosa elabora o seu exemplo da 4ª proposição para referir-se às operações dos três gêneros: "São dados, por exemplo, três números para que se obtenha um quarto que esteja para o terceiro como o segundo está para o primeiro. Negociantes não têm dúvida em multiplicar o segundo pelo terceiro e dividir o produto pelo primeiro; a saber, porque ainda não cederam ao esquecimento o que escutaram do mestre sem nenhuma demonstração; ou porque frequentemente experimentaram-no em números simplíssimos; ou pela força da demonstração da proposição 19 do Livro 7 de Euclides, isto é, pela propriedade comum dos proporcionais. Ora, nos números simplíssimos não é preciso nada disto. Dados, por exemplo, 1, 2, 3 ninguém deixa de ver que o 6 é o quarto número proporcional, e isto muito mais claramente porque, a partir da proporção mesma que por uma única intuição vemos ter o primeiro com o segundo, concluímos o quarto".

*communis*, a intuição os apreende como *pars singularis*"<sup>210</sup>. Podemos perceber que cada vez que a mente *opera*, seja pela razão ou intuição, ela amplia o seu conhecimento da Natureza. Entretanto, precisamos investigar: a força pela qual cada coisa singular persevera na existência e pela qual ela transita entre os gêneros de conhecimento é igual para todos os entes singulares?

Assim entendido, o 3º gênero de conhecimento ou ciência intuitiva, apesar de muito mais raro que o 2º gênero, conduz a mente à percepção imediata dos atributos de Deus, isto é, a mente *explica* todas as coisas e se *explica* a partir do conhecimento da essência eterna e infinita de Deus: "O conhecimento da essência eterna e infinita de Deus que cada ideia envolve é adequado e perfeito"<sup>211</sup>. Tal como Espinosa afirma na demonstração: "A demonstração da proposição precedente é universal, e que se considere a coisa seja como parte, seja como todo, sua ideia, seja do todo, seja de uma parte, envolverá a essência eterna e infinita de Deus". A intuição não tem a necessidade de encadear as ideias adequadas para compreender (entender) a ordem necessária da Natureza, mas é uma percepção imediata, seja a partir da ideia de uma essência singular ou do próprio atributo, pois a mente sabe que sabe ou tem a ideia verdadeira daquilo que conhece perfeitamente. Entretanto, a intuição não pode partir da imaginação, isto é, do conhecimento dos corpos, mas pode originar-se da razão para a produção do conhecimento adequado da essência formal dos atributos que conduz a mente ao conhecimento adequado das essências das coisas. Conforme afirmou Espinosa, o conhecimento do 1º gênero é a única causa da falsidade, enquanto o 2º e o 3º são necessariamente verdadeiros, os quais nos ensinam a distinguir o verdadeiro do falso.<sup>212</sup> O que significa que o 2º e o 3º gêneros nos auxiliam a perceber a relação entre a ordem necessária, percebida por estes, e a ordem comum da natureza, percebida pela imaginação.<sup>213</sup>

A Proposição 47 da *Ética*, a última dedicada à adequação, conclui o percurso que deduziu o conhecimento da essência divina tanto extensa quanto pensante: "A Mente humana tem conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus". Nesse percurso, Espinosa pretendeu conduzir os homens ao conhecimento claro e distinto da Natureza. Dito de outro modo, Espinosa nos auxiliou a perceber que Deus *constitui a natureza da mente* e, com a sua ajuda, percebemos que Deus pode também *constituir a essência da mente* a partir da produção

---

<sup>210</sup> CHAUI, M. *A nervura do real II*. Op. cit., p. 246.

<sup>211</sup> ESPINOSA, EII P46.

<sup>212</sup> ESPINOSA, EII P41 E P42.

<sup>213</sup> Na Parte V da *Ética* Espinosa reforça a ideia de que o terceiro gênero depende do esforço que surge a partir do segundo: "O esforço ou Desejo de conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento não pode originar-se do primeiro, mas certamente do segundo gênero de conhecimento". (ESPINOSA, EV P28)



interna de ideias adequadas. Assim, qualquer homem que realize o percurso pode perceber a essência infinita de Deus e a sua eternidade. O que o filósofo nos faz compreender é que nada muda, em sentido fenomenológico, pois continuamos a perceber tanto as afecções dos corpos como as noções comuns tal como as percebíamos.

Que os homens não tenham de Deus um conhecimento tão claro quanto o das noções comuns, isto vem de não poderem imaginar Deus, como aos corpos, e de terem ajuntado o nome de Deus às imagens das coisas que costumamos ver; o que os homens mal podem evitar, porque são continuamente afetados pelos corpos externos. (ESPINOSA, EII P47 esc.)

De fato, enquanto os homens não formam uma concatenação de ideias adequadas que alcance a essência dos atributos, as suas noções comuns e ideias adequadas acabam se tornando abstrações, pois se atribui realidade ao que é parcial e não se explica por si, nem existe por si.<sup>214</sup> Os homens atribuem indevidamente a origem do movimento às substâncias sensíveis das coisas singulares ou a origem das ideias às substâncias inteligíveis, deixando de apreender a causalidade eficiente imanente dos atributos divinos. Contudo, ainda que parcial, os homens possuem um conhecimento da essência divina. O problema é que não conseguem apreender a ordem necessária da natureza, e por isso, são todos arrastados pela força da imaginação e submetidos apenas à ordem comum da natureza. Espinosa afirma que a maioria dos erros ocorre porque os homens não aplicam corretamente os nomes às coisas, pois se prestarmos atenção às mentes elas não erram, mas apenas estão privadas do encadeamento causal necessário da natureza que liga todas as ideias e todas as coisas ao conhecimento de Deus. Chauí reafirma a causa de juntarmos a palavra "Deus" e as imagens que naturalmente percebemos, pois passamos da ideia aos nomes de Deus: "criador, legislador, juiz, governante - e aos adjetivos que enunciam suas qualidades - bom, justo, onipotente, onisciente, incriado, imortal, insondável, incognoscível"<sup>215</sup>. Os erros ocorrem ou porque os homens dão o mesmo nome a coisas diferentes ou porque dão nomes diferentes à mesma coisa, enquanto presos às arbitrariedades

<sup>214</sup> Daí a importância de apreender o todo. Com efeito, só conhecemos a parte quando integrada no todo da Natureza, caso contrário, mesmo no nível da razão a abstração torna-nos ignorantes das causas das coisas: "Há 'seres de razão' que estão mais próximos da realidade que as ideias tiradas dos dados sensíveis: são as abstrações que se encontram nas percepções do segundo gênero. Do plano da razão são as noções de verdade e erro, de bem e de mal, toda vez que se atribui a essas noções uma realidade qualquer, bem como as noções de transcendência divina, de alma, de entendimento, de vontade, de movimento e repouso, toda vez que se atribui a elas uma realidade substancial ou quase substancial. É esse o erro da filosofia de Descartes, a qual, sem dúvida, Espinosa tem em mente refutar em suas noções fundamentais de alma, de extensão, de vontade independente do entendimento, de Deus criador, e também, no que se refere à dúvida metódica, à hipótese do Deus enganador, noções todas inadequadas, segundo Espinosa, que provêm do fato de ter Descartes atribuído realidade a abstrações deste segundo grau". (TEIXEIRA, L. Op. cit., p. 12)

<sup>215</sup> CHAUI, M. *A nervura do real II*, p. 260.

da linguagem não compreendem um pensamento, ainda que pensem todos as mesmas coisas. Espinosa utiliza dois exemplos-limite para ilustrar a tese de que possuímos o conhecimento de Deus, mas que ao tentarmos acessá-lo por meio das palavras da linguagem somos reenviados às imagens deturpadas e acabamos por confundir aquilo que é claro e distinto.<sup>216</sup> Assim, da mesma maneira que nos exemplos percebemos uma discrepância ou desacordo entre a ordem interior do pensamento e a ordem exterior de sua expressão falada ou escrita, da mesma maneira percebemos uma discrepância entre os sentidos corporais e o pensamento que não consegue compreendê-los ou conectá-los. Dito de outro modo, os homens não compreendem a ordem necessária da natureza, pois ela está em discrepância em relação à ordem comum da natureza. De fato, tudo aquilo que os homens percebem apenas como contingente, na verdade, é apenas ignorância de sua ordem necessária. Contudo estão privados do conhecimento adequado da Natureza, pois permanecem contemplando apenas a sua ordem comum e negligenciando as operações pelos gêneros adequados, isto é, ignorando a potência de nossa capacidade racional de pensar.

### **2.8. O tempo, a contingência e o possível**

É essa a grande crítica de Espinosa em relação à imaginação, pois ela introduz a fragmentação e a descontinuidade na Natureza, já que é um gênero de conhecimento que não percebe a base desta continuidade: a substância infinita e indivisível. Espinosa afirma que depende apenas da imaginação que contemplemos as coisas, tanto a respeito do presente, quanto do passado ou do futuro, como contingentes: "Não é da natureza da Razão contemplar as coisas como contingentes, mas como necessárias"<sup>217</sup>. De fato, a imaginação é uma potência que engendra a representação do tempo, o qual não existe fora da mente, no mundo. É a partir da percepção temporal que a imaginação percebe e reproduz a ordem comum da natureza, a qual produzirá a ilusão da contingência. Porém, apesar do tempo ser um ser forjado, ele não é uma ilusão, pois o tempo é um modo de pensar que se impõe a todos do ponto de vista exterior

---

<sup>216</sup> "E seguramente a maioria dos erros consiste só em não aplicarmos corretamente os nomes às coisas. Com efeito, quando alguém diz que as linhas traçadas do centro do círculo até sua circunferência são desiguais, ele decerto entende por círculo, ao menos nesta ocasião, outra coisa que os Matemáticos. Assim, quando os homens erram no cálculo, têm na mente uns números, no papel outros. Pois se se prestar atenção a suas Mentes, decerto não erram; parecem todavia errar porque pensamos que têm na Mente os números que estão no papel. Se não fosse isto, creríamos que não erram em nada; como não cri errar aquele que ainda há pouco ouvi gritando que sua casa voara para a galinha do vizinho, já que seu pensamento me parecia suficientemente perspicuo. (ESPINOSA, EII P47 esc.)

<sup>217</sup> ESPINOSA, EII P44.

através de uma ato de comparação imaginativa: “A imaginação intervém, portanto, no ato constitutivo do tempo, o qual consiste em comparar a percepção de uma duração, indeterminada, indefinida, à duração universalizada de um movimento invariável, como por exemplo, o movimento aparente do sol”<sup>218</sup>. A duração desse movimento aparente é particular, entretanto ele se torna a referência universal de todas as durações. O tempo é um auxiliar da imaginação que organiza e estrutura as percepções sensíveis, isto é, estrutura as ideias das afecções corporais. Conforme observa Nicolas Israël, o tempo está presente no mundo na medida em que serve de referência às ações que transformam a natureza; assim, o tempo é um instrumento prático e útil para o uso da vida: “Espinosa confere aos auxiliares da imaginação um estatuto particular, posto que, se eles não existem na natureza, eles determinam as ações humanas. Eles estão presentes fora da mente de cada um, se impondo a todos do exterior sem, no entanto, ter um correlato objetivo”<sup>219</sup>. Portanto, o tempo é engendrado pela potência da abstração imaginativa que compara a duração de cada coisa à duração de um movimento invariável, ele distingue e formaliza as ideias das afecções para que possamos nos orientar no mundo. É a existência do tempo, justamente, que permite que o homem possa formular uma ciência da natureza: “O tempo pode assim ser concebido pelo intelecto no quadro de uma lógica abstrata e imaginativa ou percebido pela imaginação a partir da sucessão das ideias das afecções corporais”<sup>220</sup>.

A ilusão da contingência produzida pelo conhecimento imaginativo entre os modos finitos ocorre porque não conseguimos perceber a ideia de uma sucessão necessária, isto é, da *ordem necessária da natureza* que sustenta a duração ou existência das coisas particulares. Assim, a ligação entre passado, presente e futuro é descontínua, não conseguimos perceber as causas que produzem ou excluem um determinado modo na existência. Espinosa define a contingência pelo desconhecimento das causas de produção de determinadas coisas singulares, isto é, pela ausência ou dúvida em relação à determinação: “Chamo contingentes as coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção à só essência delas, nada encontramos que ponha necessariamente sua existência ou que necessariamente a exclua”<sup>221</sup>. Conforme observa Israël, a contingência se inscreve numa certa forma temporal, que não é nada além da duração imaginada: “O tempo e a contingência são duas abstrações que derivam do mesmo processo

---

<sup>218</sup> ISRAËL, N., Op. cit., p. 46.

<sup>219</sup> Idem, ibidem, p. 47.

<sup>220</sup> Idem, ibidem, p. 65.

<sup>221</sup> ESPINOSA, EIV def. 3.

imaginativo, o qual oculta a maneira pela qual os modos dependem da substância”<sup>222</sup>. No escólio da Proposição 44 Espinosa reproduz a gênese psicológica da ilusão imaginativa, segundo a qual o tempo aparece como a estrutura que organiza a experiência para a reprodução de uma ordem contingente da natureza.<sup>223</sup> O filósofo formula o exemplo de um menino que, ingenuamente – já que a sua estrutura cognitiva é maximamente imaginativa –, tenta prever um evento na ordem comum da natureza, o encontro com os passantes:

Suponhamos pois um menino que pela primeira vez ontem pela manhã tenha visto Pedro, ao meio-dia Paulo e ao entardecer Simeão, e que hoje de novo pela manhã tenha visto Pedro. Pela Proposição 18 desta parte é patente que tão logo veja a luz matutina, imaginará o sol percorrendo a mesma parte do céu que no dia anterior, ou seja, um dia inteiro, e simultaneamente com o amanhecer imaginará Pedro, com o meio-dia Paulo e com o entardecer Simeão, isto é, imaginará a existência de Paulo e de Simeão com relação ao tempo futuro; e pelo contrário, se ao entardecer vir Simeão, relacionará Paulo e Pedro ao tempo passado, a saber, imaginando-os simultaneamente com o tempo passado; e isto com tanto mais constância quanto com mais frequência os tenha visto nessa ordem. Porque, se acontece alguma vez de num outro entardecer ver Jacó em lugar de Simeão, então no dia seguinte imaginará com o entardecer ora Simeão, ora Jacó, mas não a ambos em simultâneo; pois supõe-se que viu no período da tarde só um deles, não ambos em simultâneo. E assim a sua imaginação flutuará e com o futuro entardecer imaginará ora um, ora outro, isto é, não contemplará nenhum certamente, mas ambos contingentemente como futuros. E esta flutuação da imaginação será a mesma se for a imaginação das coisas que contemplamos da mesma maneira com relação ao tempo passado ou ao presente, e consequentemente imaginaremos como contingentes as coisas relacionadas tanto ao tempo presente quanto ao passado ou o futuro.

Vemos que é a partir da lembrança e da sucessão, isto é, pela associação das imagens pelas quais o menino foi afetado simultaneamente, de Pedro e a manhã, de Paulo e o sol meridiano, de Simeão e o entardecer, que ele efetua a localização no tempo e a ordem de sucessão dos encontros. Assim, é a partir da lembrança da ordem imaginada e formada pelo hábito (o dia inteiro passado) que o menino pode reproduzir o passado ou tentar prever o futuro. De fato, a presença imaginada do futuro decorre da ordem dos encontros suscitados pela memória: “A memória da sucessão passada dá nascimento a uma espera, que não é nada outro que o modo de presença do futuro”<sup>224</sup>. Assim, o futuro é imaginado porque é suscitada a lembrança de uma ordem de afecções que poderá ser reproduzida novamente. De fato, o passado

---

<sup>222</sup> Idem, *ibidem*, p. 94.

<sup>223</sup> Conforme observa Itokazu: “O tempo não é uma ideia que temos da duração, mas uma comparação de durações que, ela mesma, não tem existência e nem pode existir, por isso não são nem verdadeiros, nem falsos, nem fictícios, mas os entes de razão são frequentemente confundidos com as ideias porque “provêm e se originam muito imediatamente das ideias dos entes reais”. (ITOKAZU, E. M. *Tempo, eternidade e duração na filosofia de Espinosa*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2008, p. 108)

<sup>224</sup> ISRAËL, N., *Op. cit.*, p. 103.

nada mais é do que a imaginação de afecções concatenadas a um acontecimento no tempo decorrido, ou seja, a lembrança. Com efeito, a imaginação da duração, tanto do tempo passado como do futuro, “são dimensões internas desse presente que passa”<sup>225</sup>. Quando o menino percebe Jacó ao invés de Simeão, ele associa esse novo fato em sua projeção para o futuro, pois ele possui agora dois encadeamentos contingentes gravados na memória. Percebemos que o menino termina por atribuir contingência aos encontros com os passantes porque a sua imaginação flutua, isto é, é engendrada a dúvida e ele não consegue encontrar uma regra ou regularidade que garanta a previsão ou explicação para estes acontecimentos. Observamos justamente que o menino ligou dois acontecimentos futuros (a imagem do Sol e aquela de Simeão), pois ele observou essa regularidade anteriormente. A ideia de contingência surge porque, quando ele observa Jacó ao invés de Simeão, a regularidade é quebrada e aquele evento que era regular (a imagem do Sol poente e Simeão) é imaginado como contingente.

O resultado desse processo cognitivo, que envolve as afecções corporais presentes e a concatenação dos vestígios do cérebro, leva o menino à previsão de uma ordem flutuante, pois com o entardecer ele não terá nenhuma certeza de qual desses homens aparecerá. Assim, os passantes serão imaginados pelo menino como futuros contingentes, além disso, não importa a qual relação com o tempo nos reportamos, pois, a ausência de ordem o levará a imaginar todos os acontecimentos, sejam passados ou presentes como contingentes. Espinosa descreve o encadeamento de imagens no cérebro conforme a associação da imagem de uma coisa no tempo, isto é, a associação desta imagem com a posição do sol em determinado lugar no céu. Assim, a simultaneidade entre o encontro e uma certa posição do sol é relacionada a um movimento regular do sol para assegurar a localização dos passantes no tempo. Dessa forma, como acrescenta Israel: “A superposição de diferentes ordens de sucessão na memória associa de maneira contingente e despropositada as afecções corporais, destrói a ordem necessária do encadeamento das causas ou a ordem imaginária derivada do hábito”<sup>226</sup>. Portanto, Espinosa nos mostra em seu exemplo que a contingência é imaginada porque as ideias não se encadeiam segundo a ordem necessária da natureza, nem segundo uma relação de semelhança entre ordens imaginárias, mas segundo a ordem comum da natureza, isto é, ao acaso dos encontros.

Qual a importância de entendermos o que é o tempo? Além de auxiliar a imaginar a contingência, o tempo também dificulta a apreensão do que seja de fato a duração, pois ele divide aquilo que só pode ser dividido abstratamente. Conforme observa Itokazu, a duração em

---

<sup>225</sup> BOVE, Laurent. *La stratégie du conatus : affirmation et résistance chez Spinoza*. Paris : J. Vrin, 2017, p. 21.

<sup>226</sup> ISRAËL, N., Op. cit., p. 106.

Espinosa, pelo fato de ser indivisível, implica inaplicabilidade e incongruência do tempo em relação a ela: “Explicar a duração pelo tempo seria desconfigurá-la, perdê-la, ou em termos propriamente espinosanos, uma abstração”<sup>227</sup>. O tempo deixa de ser considerado um ente de razão, tal como apresentado nos *PPC* e *CM*, e torna-se um auxiliar da imaginação.<sup>228</sup> Itokazu segue os passos de Bernard Rousset em sua interpretação sobre a *Correspondência* de Espinosa:

É conveniente destacar que, na carta 12, se o tempo é dito ‘medida’, ele não é definido como simples medida de movimento, tal como poderia autorizá-lo Aristóteles e que poderia permitir a física dos cartesianos, mas como uma medida da *duração*, o que adquire uma outra densidade, seja de reflexão filosófica, ontológica, física, metafísica, e até prática. (ROUSSET, 2000, p. 128)

Porém, precisamos compreender qual o acréscimo que nos traz a reflexão sobre o tempo medida da duração em relação ao tempo medida do movimento, já que ambos operam através da imaginação. Rousset nos faz lembrar que o período em que a carta 12 foi escrita é justamente aquele em que o filósofo está elaborando a sua doutrina do *conatus*. Assim, a articulação entre *conatus* e duração será importante para entendermos a expressão de Rousset: “todo o espinosismo é um realismo da duração”<sup>229</sup>. Ora, vimos que Espinosa define a duração, que pertence apenas aos modos finitos, como a continuação indefinida da existência. Visto que a essência dos modos não envolve existência necessária, eles dependem da substância pela qual são concebidos e postos na existência, mas que jamais os elimina da existência. A questão principal que a carta nos ajuda a compreender é que os modos da substância não podem ser compreendidos pelos auxiliares da imaginação, tais como o tempo, o número e a medida. Conforme observa Itokazu, entender a duração não se restringe apenas a pensar a intromissão equívoca do tempo na teoria da conservação, mas afirma que “a relação entre a substância e seus modos não é mais de exterioridade”<sup>230</sup>. Desde a carta 12 Espinosa nos alerta para dois problemas que envolvem pensar a duração ou a eternidade com relação ao tempo: separar os modos da substância e a maneira como escoam da eternidade, e além disso, negar o infinito em ato. A originalidade do pensamento de Espinosa está no modo pelo qual ele estabelece a relação

<sup>227</sup> ITOKAZU, E. M., Op. cit., p. 134.

<sup>228</sup> Nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa atribui ao tempo, ao número e à medida o estatuto de entes de razão já que eles nos auxiliam a determinar a duração ou o movimento das coisas, comparando-as com aquelas coisas cujo movimento é invariável. No entanto, conforme observa Itokazu: “se nos *Pensamentos Metafísicos*, o tempo bem poderia servir para instrumentalizar as ciências e, como ‘ente de razão’, dar asas ao conhecimento, no percurso da obra, o tempo transfigura-se num ‘ente de imaginação’, perdendo nisso o seu honroso estatuto racional para esconder-se sob o abrigo das sombras das asas da imaginação”. (ITOKAZU, E. Op. cit., p. 102)

<sup>229</sup> ROUSSET, B. « Le réalisme spinoziste de la durée » in *L'immanence et le salut. Regards spinozistes*. Paris : Kimé, 2000, p. 128.

<sup>230</sup> ITOKAZU, E. M., Op. cit., p. 138.

causal entre a substância e suas afecções. Pelo fato de ser uma causalidade imanente, ele não introduz qualquer exterioridade entre a causa e o efeito. A imanência permite que os modos permaneçam na substância sem a qual não podem existir nem ser concebidos, já que a substância é causa eficiente e imanente tanto da essência quanto da existência dos modos<sup>231</sup>:

A imanência espinosana leva-nos para um campo diametralmente oposto ao cartesiano: compreender o que é ser um modo finito da substância exige compreender como, nesta filosofia da imanência, se estabelece também uma relação de dependência, e como esta lhe comunica a sua potência na maneira como escoam da eternidade. (ITOKAZU, E. Op. cit., p. 139)

Assim, ao percebermos que a substância desdobra causalmente a sua potência através da ação do *conatus* é que podemos entender o conceito de duração em Espinosa. Vimos que a atividade do modo finito, isto é, o seu tornar-se ativo está condicionado ao conhecimento da totalidade da natureza para que ele possa exercer a sua autonomia livre da influência das causas exteriores. Ao conhecer a totalidade, e ao mesmo tempo a sua essência singular através da intuição (Deus constituindo a essência da mente), o modo finito pode conhecer a si próprio: “Toda determinação é, *sub specie aeternitatis*, a afirmação absoluta da substância em suas afecções, constitutiva dessa essência singular atual e produtiva que Espinosa nomeia ‘*conatus*’.”<sup>232</sup> Conforme observa Macherey, a noção de *conatus* exprime, inicialmente, o fato de que ao fundo de cada coisa existe uma pulsão: “no sentido de um engajamento essencial que não pode em nenhum caso se explicar pela intervenção de uma pressão exterior”<sup>233</sup>. O *conatus* representa a positividade e indestrutibilidade de uma essência singular, e por esse motivo Espinosa vai afirmar que a destruição somente poderia vir de fora: “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa”<sup>234</sup>. De fato, não há nada que possa ser dado na essência de cada indivíduo que possa destruí-lo, excetuando a intervenção das infinitas causas exteriores a ele, isto é, “a fortuna” ou a *ordem comum da natureza*. O *conatus*, essência atual de cada coisa singular, afirma absolutamente sua existência, isto é, exprime a potência de Deus de maneira certa e determinada produzindo efeitos: “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser”<sup>235</sup> (*in suo esse perseverare*). Conforme acrescenta

---

<sup>231</sup> Ericka Itokazu explicita o afastamento entre Espinosa e Descartes: “A causalidade transcendente e a diferença entre ser em si e por si, e ser em outro, como vimos, exigia a criação continuada, maneira pela qual se estabelece a relação de dependência contínua entre a potência de Deus e a existência das criaturas, o que torna suas durações somente concebíveis como descontínuas”. (ITOKAZU, E. M., Op. cit., p. 139)

<sup>232</sup> BOVE, Op. cit., p. 9.

<sup>233</sup> MACHEREY, P. Op. cit., p. 81.

<sup>234</sup> ESPINOSA, EIII P4.

<sup>235</sup> ESPINOSA, EIII P6.

Itokazu, vemos que a duração do modo é contínua, porém não é homogênea e nem uniforme, já que o *conatus* – como potência contínua da duração – é a nossa essência atual pela qual resistimos a cada variação de potência de existir e agir. Assim, começamos a entender por que “todo o espinosismo é um realismo da duração”: A distinção entre duração e tempo não se estabelece na diferença entre o tempo com a ‘divisibilidade’ ou ‘indivisibilidade’ da duração: “O *conatus* é assim o fundamento da distinção entre a duração e o tempo”<sup>236</sup>. Por outro lado, vemos que o tempo ganha um estatuto epistemológico<sup>237</sup> ao tornar-se um instrumento da imaginação. Nas palavras de Itokazu: “um martelo da imaginação que forja alguma relação entre diversas imagens, organizando-as por comparação ou justaposição, nelas marcando com o seu selo do passado, presente ou futuro, na ausência mesma da compreensão de uma ordem e conexão entre as coisas”<sup>238</sup>. Assim, quando aquela distinção não está clara, a continuidade da nossa existência torna-se uma experiência fragmentada, pois confundir o tempo com a duração transforma a vida numa contiguidade de momentos isolados. Entretanto, na ordem comum da natureza, não temos escapatória: o tempo da mesma maneira que separa os instantes vividos também será o instrumento imaginativo que tentará organizar a vida diante da infinita cadeia de seres finitos com que nos relacionamos para perseverar na existência. Itokazu faz, porém, uma ressalva essencial para pensarmos a atividade dos modos: “Afirmar que a duração só pode ser imaginada não significa somente uma restrição ao acesso do conhecimento adequado, eis o que nos cumpre entender, imaginar é completamente diverso de inteligir”<sup>239</sup>. A imaginação não é uma fonte de erro, mas o equívoco é não saber que estamos imaginando.

Com efeito, quando sabemos a verdadeira distância do Sol, não deixamos de percebê-lo próximo, assim também, quando sabemos que não existe contingência e tudo ocorre pela necessidade da natureza divina, não deixamos de imaginar o tempo. O erro, como Espinosa já nos alertava, está naquela ausência da ideia (a ideia adequada ou verdadeira) que exclui a presença das imagens que imaginamos como presentes, e agora, também nas passadas ou futuras. Além disso, ele já afirmou que nosso conhecimento da duração das coisas singulares e de nosso corpo é extremamente inadequado. O futuro nunca será contingente, mas a sua filosofia não está pregando um fatalismo cego na natureza. O homem sábio deve compreender (inteligir) aquela ordem necessária e tanto mais quanto mais ele possa, já que sua potência

---

<sup>236</sup> ISRAËL, N., Op. cit., p. 40.

<sup>237</sup> Trabalharemos com o conceito de estatuto epistemológico no capítulo 4.

<sup>238</sup> ITOKAZU, E. Op. cit., p. 146.

<sup>239</sup> Idem, ibidem, p. 154.



aumentará cada vez mais conforme inteli-la.<sup>240</sup> Podemos perceber que o conhecimento adequado não elimina a percepção temporal, isto é, o imaginativo. Entretanto, expulsa a ideia de contingência que nada mais é do que imaginar uma coisa livremente, por ser incapaz de afirmar as determinações daquela existência.

A imaginação não impede a produção do conhecimento racional, e da mesma maneira, a produção do conhecimento racional não elimina a produção da imaginação. Conforme observa Luís César Oliva, quem introduz a temporalidade em relação ao passado ou ao futuro é a imaginação, porém ela não desaparece durante o processo racional:

Assim, não é a razão que concebe as coisas como passadas ou futuras, e sim a imaginação a ela associada. Nada impede que o mesmo objeto seja conhecido simultaneamente por dois gêneros de conhecimento; o que não pode ocorrer é que a imaginação conheça eternamente ou que a razão conheça temporalmente. Daí que, enquanto para a imaginação, que conhece as coisas como passadas, presentes ou futuras, vigoram aqueles critérios de mensuração da potência afetiva, para a razão, que conhece as coisas sob o aspecto da eternidade, aqueles critérios modais e temporais se dissolvem e o impacto afetivo (deste ponto de vista) será o mesmo, já que tudo é necessário e conhecido como eterno. (Oliva, L. *Existência e eternidade em Leibniz e Espinosa*, p. 265)

Assim, percebemos que a produção dos gêneros de conhecimento ocorre de forma simultânea, cabendo à razão perceber a regularidade que ocorre na produção da imaginação. Conseqüentemente, o tempo é uma categoria da imaginação cuja produção coincide com outra igualmente imaginativa: o possível. É a partir da delimitação entre passado, presente e futuro que apreendemos o tempo, o qual aparece como a dimensão do possível. Ao dividirmos a duração das coisas através da temporalidade, os eventos não nos aparecem como necessários, mas como contingentes, eles podem ser ou não ser: “A ilusão do possível não se manifesta senão no tempo bem como o ser do passado, do presente e do futuro não parece inteligível senão por referência ao possível”<sup>241</sup>. Assim, o possível se desdobra na dimensão temporal a partir da qual podemos pensar o desdobramento das cadeias causais. É através da memória que o tempo se apresenta como a dimensão do possível, o quadro no seio do qual as coisas são percebidas como contingentes. De fato, é porque as coisas são imaginadas contingentes no tempo que este aqui é considerado por transferência como a raiz do possível. A dúvida em relação à produção

---

<sup>240</sup> É o que veremos quando analisarmos mais detalhadamente a Parte III da *Ética*: “Quando a Mente contempla a si própria e a sua potência de agir, alegra-se, e tanto mais quanto mais distintamente imagina a si e a sua potência de agir”. (ESPINOSA, EIII P53)

<sup>241</sup> ISRAËL, N. Op. cit, p. 93.

deste ou daquele efeito ou ao resultado desta ou daquela causa independente do tempo a elas associado aparece como a dimensão do possível. Conforme observa Israël:

O tempo é imaginado como um poder ser outro, uma potência indeterminada dos contrários, então ele não é senão um ser de imaginação, uma moldura exterior, nem contingente, nem necessário. As coisas podem aparecer possíveis ou necessárias no tempo conforme ele seja percebido pela imaginação ou concebido pela razão. Se o tempo é concebido pela razão como uma moldura exterior, ele não é mais um obstáculo ao encadeamento necessário das coisas nele. (ISRAËL, 2001, p. 112)

O tempo é um produto da imaginação, ou seja, a maneira pela qual o corpo organiza e estrutura as percepções sensíveis através da ordem comum da natureza. É através da razão que poderemos contemplar os eventos passados e presentes como necessários. No entanto, o conhecimento em relação ao futuro, já que a ordem das causas nos escapa, apenas poderá ser imaginado como possível. Ainda que saibamos que tudo é necessário, mesmo em relação aos futuros contingentes, eles permanecem possíveis pela inadequação do conhecimento das coisas particulares na duração. A ordem comum da natureza pode ser apreendida pela razão como uma moldura exterior, de modo que não será mais um obstáculo ao encadeamento necessário das coisas na ordem necessária da natureza, ordem pela qual podemos perceber a necessidade que subjaz à produção do tempo, do possível e da contingência como corruptibilidade de todas as coisas particulares.

### 3. O *conatus* imaginativo

Após a exclusão da ideia de faculdades da mente realizada pela Parte II, Espinosa irá realizar na Parte III uma análise do *conatus*, isto é, da nossa essência singular enquanto interage com as causas externas tanto na ordem necessária quanto principalmente na ordem comum da natureza. É através desta última interação que compreendemos o surgimento dos afetos humanos e a maneira pela qual o *conatus* imaginativo produz a ilusão da liberdade de escolha. Por conseguinte, veremos que todas as nossas operações no âmbito imaginativo são determinações pela maneira como somos afetados através de nossa interação com a ordem comum da natureza. Espinosa propõe uma ciência dos afetos pela qual considera que as ações e apetites humanos seguem de seu *conatus* tal como a ciência matemática pode deduzir de maneira certa através da geometria todas as linhas, planos e corpos. É através da compreensão dos nossos apetites, afetos e desejos que compreenderemos o nosso estado de passividade em relação às causas exteriores e a produção da ideia de finalidade e de livre escolha, ilusão oriunda da ideia de livre arbítrio. A compreensão da nossa passividade em relação às causas externas é mais uma etapa necessária para compreensão do processo de tornar-se ativo pelo qual poderemos nos libertar da influência das causas externas. Com o intuito de uma primeira aproximação com a problemática do tornar-se ativo, discutiremos com alguns comentadores o papel da mente e do corpo nesse processo: Qual é o papel do corpo no processo de tornar-se livre? O tornar-se ativo pertence ao trabalho do intelecto sobre o corpo, ou seja, de um trabalho de libertação da mente em relação ao corpo, ou ele pode erguer-se de uma atividade que seja ela mesma corporal?

#### 3.1. A ilusão da determinação reversível entre mente e corpo

A principal crítica de Espinosa, associada à ideia de contingência, é a ideia de liberdade da vontade como livre arbítrio. Essa crítica percorre todo o livro da *Ética* e tem a filosofia de Descartes como alvo das mais duras refutações. Vimos que Espinosa nega qualquer intervenção da mente ou vontade sobre o corpo, e vice-versa, já que em sua ontologia não há interação entre modos de atributos diversos. O homem é explicado pelas modificações tanto do atributo pensamento quanto da extensão. Os dois modos, apesar de não interagirem causalmente, constituem a mesma expressão da natureza, ou seja, o corpo e a mente são expressões de uma só coisa. A Parte III da *Ética*, dedicada a explicitar a origem e natureza dos afetos, mergulha no

mundo das paixões revelando aos homens a ilusão imaginativa de pensar a liberdade dos modos a partir da interação causal entre mente e corpo. Em virtude de sua ontologia, Espinosa deduz a impossibilidade de interação na Proposição II e refuta diretamente a filosofia cartesiana e a sua afirmação da interação causal entre a mente e o corpo: “Nem o Corpo pode determinar a Mente a pensar, nem a Mente pode determinar o Corpo ao movimento, ao repouso ou a alguma outra coisa (se isso existe)”<sup>242</sup>. Essa tese pode ser afirmada porque decorre da incomunicabilidade causal entre os atributos.<sup>243</sup> Decorrem do atributo pensamento todos os modos de pensar, enquanto do atributo extensão, todos os modos da extensão.<sup>244</sup> Apesar do filósofo estar ciente de que suas razões são deduzidas de princípios indubitáveis, o preconceito enraizado do senso comum o obriga a combater a ideia de livre arbítrio supostamente baseada na experiência da liberdade. Ora, ao questionarmos o senso comum, quem duvidaria que as ações do corpo se originam “só” da potência da mente e das ações da vontade? O artigo 39 dos *Princípios* de Descartes reflete tal concepção: “A liberdade da nossa vontade conhece-se sem provas, apenas pela experiência que temos dela”.

A Parte III da *Ética* irá nos guiar através do conhecimento racional dos afetos humanos, proporcionado pelas noções comuns das ações e paixões humanas, para que percebamos que as causas e efeitos ocorrem simultaneamente em naturezas diversas. Como resultado, a reversibilidade cartesiana é abandonada,<sup>245</sup> já que “a ordem das ações e paixões de nosso Corpo

---

<sup>242</sup> Cf. ESPINOSA, EIII P2.

<sup>243</sup> A incomunicabilidade causal entre os atributos é ponto pacífico entre os intérpretes de Espinosa, porém se divide entre as teses do “paralelismo” e da “unidade” ou “igualdade” entre corpo e a mente. Acreditamos que a tese da unidade seja mais coerente. Para uma leitura sobre esse debate: JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte: Autêntica, 2011.

<sup>244</sup> A mente e o corpo são um mesmo ser produzido simultaneamente pelos dois atributos divinos, o homem tem a característica de participar do encontro focal destas duas ordens de realidade. Esta simultaneidade é explicada pela P7 da parte II: “A ordem e a conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”.

<sup>245</sup> No 1º artigo de sua obra “*As paixões da alma*”, Descartes apresenta ação e paixão como termos reversíveis: “[...] e, para começar, considero que tudo quanto se faz ou acontece de novo é geralmente chamado pelos filósofos uma paixão em relação ao sujeito a quem acontece, e uma ação com respeito àquele que faz com que aconteça; de sorte que, embora o agente e o paciente sejam amiúde muito diferentes, a ação e a paixão não deixam de ser sempre uma mesma coisa com dois nomes, devido aos dois sujeitos diversos aos quais podemos relacioná-la”. (DESCARTES, *As paixões da alma*. Trad. de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 217). Assim, tanto a ação quanto a paixão são a mesma coisa, dependendo da perspectiva com que as abordamos, ou pelo corpo ou pela alma. Essa terminologia corrobora a tese de que tanto a alma como o corpo são substâncias realmente distintas que se comunicam por meio da glândula pineal. Os movimentos sempre possuem como causa o corpo (exceto nos movimentos voluntários), ou melhor, ocorrem pelos movimentos dos espíritos animais. Porém, ele afirma que os pensamentos, sempre atribuídos à alma, podem ser divididos em dois gêneros: as ações da alma e as paixões da alma. As ações são todas as vontades, pois afirma que sentimos que dependem apenas da alma: “Nossas vontades são, novamente, de duas espécies; pois umas são ações da alma que terminam na própria alma, como quando queremos amar a Deus ou, em geral, aplicar nosso pensamento a qualquer objeto que não é material; as outras são ações que terminam em nosso corpo, como quando, pelo simples fato de termos vontade de passear, resulta que nossas pernas se mexam e nós

é, por natureza, simultânea com a ordem das ações e paixões da Mente”<sup>246</sup>. Com efeito, ao elaborar a sua ciência dos afetos, Espinosa abandona a tese cartesiana de que esses termos possam ser inversamente proporcionais. Para Espinosa, como veremos, o afeto exprime a simultaneidade imediata do que se passa na mente e no corpo. Assim, aquela concepção de interação ou causalidade recíproca é afastada imediatamente. Porém, como veremos: “Um afeto pode ter uma incidência diferente e efeitos que variam segundo o ângulo de análise, preferencialmente físico, mental ou psicofísico sob o qual ele é concebido”<sup>247</sup>. Indubitavelmente, a maior indignação de Espinosa em relação a Descartes foi a afirmação de que a vontade poderia mover a glândula pineal, a qual moveria os espíritos animais para causar ações no corpo e vice-versa. Como resultado, a ideia de livre arbítrio é eliminada tanto em relação aos pensamentos quanto às ações dos homens que seguem a ordem comum da natureza.

Segundo Espinosa, esse preconceito (a determinação do corpo pela alma) está enraizado nas mentes dos homens porque ninguém ainda determinou o que pode fazer um corpo quando consideramos apenas as leis da natureza corpórea. Ele nos traz dois exemplos para percebermos que não é necessário pensar uma faculdade da vontade que determinaria o corpo a agir. O primeiro é dos animais, já que neles observamos ações que, além de nos deixarem admirados, superam em muito a sagacidade humana. O segundo é dos sonâmbulos que, enquanto sonham, fazem coisas que jamais fariam em vigília. Poderíamos dotá-los de livre arbítrio? O filósofo afirma decididamente que ninguém sabe de que maneira e por quais meios a mente move o corpo e, quanto àqueles que afirmam que as ações se originam da mente, na verdade, não sabem o que dizem. De toda forma, os adeptos da hipótese da comunicação interatributiva possuem dois argumentos gerais. Quanto ao primeiro, muitos homens afirmam que experimentam que o corpo seria inerte caso a mente não fosse apta a excogitar. Quanto ao segundo, da mesma forma, experimentam estar no poder da mente tanto o calar quanto o falar, além de muitas outras coisas

---

caminheiros. (Idem, *ibidem*, art. 18, p. 224)”. As paixões são todas as percepções ou conhecimentos que recebemos das coisas que percebemos por meio da representação. Essas percepções também podem ser de duas espécies: as que têm a alma ou as que têm o corpo como causa: “As que têm a alma como causa são as percepções de nossas vontades e de todas as imaginações ou outros pensamentos que dela dependem; pois é certo que não poderíamos querer qualquer coisa que não percebêssemos pelo mesmo meio que a queremos; e embora com respeito à nossa alma seja uma ação o querer alguma coisa, pode-se dizer que é também nela uma paixão o perceber que ela quer; todavia, dado que essa percepção e essa vontade são efetivamente uma mesma coisa, a sua denominação faz-se sempre pelo que é mais nobre, e por isso não se costuma chamá-la paixão, mas apenas ação.” (Idem, *ibidem*, art. 19, p. 224). Percebemos uma recusa de Descartes em afirmar qualquer passividade que seja em relação ao conceito de vontade, já que ele faz uma identificação entre a percepção da vontade e a própria vontade. Espinosa, por sua vez, jamais admitiria que as paixões da alma sejam causadas pelo corpo, pois serão sempre simultâneas às do corpo.

<sup>246</sup> Cf. ESPINOSA, EIII P2 esc.

<sup>247</sup> JAQUET, C. Op. cit., p. 180.

que dependem apenas da decisão (*decretum*) da mente. Porém, será por essa mesma experiência inegável ou consciência do livre arbítrio que o filósofo irá inverter esses dois argumentos.

A fim de refutar o primeiro, o filósofo questiona se a experiência também não ensina que, inversamente: “Se o corpo fosse inerte, a mente seria simultaneamente inepta para pensar?” Porém, experimentamos que no sono, apesar do corpo estar inerte, a mente não é menos apta a pensar do que na vigília. Com o intuito de reforçar a sua argumentação, Espinosa recorre à memória para enfatizar o equívoco entre o que é produzido pela mente e aquilo que é produzido pela estrutura do corpo: “Em seguida, creio terem todos experimentado que a Mente não é sempre igualmente apta a pensar sobre o mesmo objeto; porém, conforme o Corpo é *mais apto* para que nele se excite a imagem deste ou daquele objeto, assim a Mente será mais apta a contemplar um ou outro”<sup>248</sup>. O filósofo está sugerindo que as ideias são produzidas simultaneamente com a maneira como o corpo é afetado pelos objetos (coisas, signos, ideias) ou esses mesmos impressos na memória. Todavia, ainda podem argumentar que somente pela natureza das coisas corpóreas não poderíamos explicar a causa dos edifícios e pinturas e todas as artes humanas, visto que todas são conduzidas e determinadas pela natureza da mente. Para Espinosa essas afirmações somente indicam a ignorância dos homens quanto à natureza e estrutura do corpo humano, que segue apenas as leis certas do atributo Extensão.

Com a finalidade de refutar o segundo argumento, Espinosa afirma que a experiência ensina que o poder de calar e falar é aquilo que os homens têm menos em seu poder e nada podem menos do que moderar os seus apetites. É importante frisarmos que o filósofo viveu num século em que a comunicação entre os homens era fortemente influenciada pelo ouvir dizer. Sendo assim, os apetites da fala são fortemente influenciados e estimulados, acarretando injúrias e retratações. Em virtude dessa constituição do corpo, o senso comum chega mesmo a formular uma teoria geral da vontade, a qual, grosso modo, tem similaridades com a de Descartes: os homens fazem livremente o que apetezem de leve, pois facilmente podem diminuir esse apetite pela memória de outra coisa que se oponha a este apetite. Assim, a liberdade somente é coagida quando aquele apetite é tão forte que não pode ser coagido por uma outra lembrança qualquer. Espinosa denuncia que, se os homens não possuíssem o afeto de arrependimento<sup>249</sup>, o preconceito seria ainda maior: “A bem da verdade, se não tivessem experimentado que fazemos muitas coisas das quais depois nos arrependemos, e que frequentemente, ao nos defrontarmos

---

<sup>248</sup> ESPINOSA, EIII P2 esc. (*grifos nossos*)

<sup>249</sup> “Arrependimento é a tristeza conjuntamente à ideia de um feito que cremos ter realizado por um decreto livre da Mente”. (ESPINOSA, EIII Def. dos afetos 27)

com afetos contrários, vemos o melhor e seguimos o pior, nada os impediria de crer que tudo fazemos livremente”<sup>250</sup>. Porém, mesmo essa experiência da *acrasia* não impede os homens de imaginarem-se livres. Para Espinosa essa certeza, conforme o Apêndice da Parte I, surge pelo fato de serem cômicos de suas ações e ignorantes das causas pelas quais são determinados; fundamento que gera todos os outros preconceitos comuns. Para nosso filósofo, os decretos ou decisões da mente são os próprios apetites, e estes são tão variáveis conforme for a variável constituição do corpo de cada indivíduo. A consciência do livre arbítrio, na verdade, é apenas a ignorância da necessidade que subjaz a toda a estrutura da Natureza.

Com efeito, enquanto imaginam que a faculdade da vontade está decidindo sobre esta ou aquela ação, na verdade, são as próprias afecções corpóreas que se impõem determinando o indivíduo de maneira certa e determinada. Quando os homens se deparam com afetos contrários, não sabem o que querem e, quando as ideias não suscitam nenhum afeto, são impelidos pelo menor impulso. De tal forma que, se entendemos a unidade do corpo e da mente, também entenderemos o funcionamento da decisão:

Sem dúvida, tudo isso mostra com clareza que tanto o decreto da Mente quanto o apetite e a determinação do corpo são simultâneos por natureza, ou melhor, são uma só e a mesma coisa que, quando considerada sob o atributo Pensamento e por ele explicada, denominamos decreto e, quando considerada sob o atributo Extensão e deduzida das leis do movimento e do repouso, chamamos determinação. (ESPINOSA, EIII, PII esc.)

A decisão ou decreto da mente é simultânea à determinação do corpo porque são as imagens, ou seja, as afecções que incitam a uma ação que, na verdade, nada mais é do que paixão. Espinosa entende que nada podemos fazer por decisão ou decreto da mente se não o recordamos, nem mesmo dizer uma palavra, pois isto também depende da memória corporal. E mesmo a memória ou o esquecimento não estão no livre poder do homem, pois dependem da concatenação e da forma como as afecções do corpo serão suscitadas ou desencadeadas. Porém, alguém ainda poderia objetar: mas podemos, pelo decreto da mente, falar ou calar sobre o que recordamos! O filósofo também o nega, e afirma que o mesmo argumento daquele que objeta em vigília pode ser ilusório, da mesma maneira como é ilusório aquele que objeta enquanto dorme, pois enquanto imagina que fala ou cala, na verdade, não o faz:

Entretanto, quando sonhamos falar, cremos fazê-lo por livre decreto da Mente e, contudo, não falamos, ou, se falamos, é pelo movimento espontâneo do Corpo. Também sonhamos ocultar algo aos homens, e isso pelo mesmo decreto da Mente pelo qual, na vigília, calamos sobre o que sabemos. Enfim, sonhamos fazer por decreto da Mente algumas coisas que não ousamos na vigília, e por isso eu bem gostaria de saber

---

<sup>250</sup> ESPINOSA, EIII P2 esc.

se na Mente dão-se dois gêneros de decretos, os Fantásticos e os Livres. (ESPINOSA, EIII, P2 esc.)

Para ilustrar a força com que os afetos governam a vida dos homens, o filósofo recorre ao exemplo do sonho para refutar o argumento da experiência da decisão ou decreto. Podemos perceber que as mesmas ilusões de liberdade que ocorrem em nossos sonhos (decretos fantásticos) podem ser transpostas para a vigília (decretos livres). Tal é a força dos afetos que arrastam os homens e definem a sua servidão em relação às coisas exteriores. A razão não pode contradizer-se e tornar-se paradoxal; assim, junto com Espinosa, temos que afirmar, devido aos pressupostos de sua filosofia, que aqueles que se julgam livres e fazem tudo por decreto da mente sonham de olhos abertos (deliram):

Porque se não queremos enlouquecer a este ponto, cumpre necessariamente conceder que este decreto da Mente tido por livre não se distingue da memória, e não é nada além daquela afirmação que a ideia, enquanto é ideia, necessariamente envolve (ver prop. 49 da parte II). E, por conseguinte estes decretos da Mente se originam nela com a mesma necessidade que as ideias das coisas existentes em ato. (ESPINOSA, EIII, P2 esc.)

Para fundamentar a sua tese de que não há na mente livre decisão, Espinosa recorre à proposição 49 da parte II, dedicada à identidade entre ideia e volição. Uma volição é a afirmação que toda ideia envolve, isto é, um juízo sobre aquilo que é verdadeiro ou falso.<sup>251</sup> As ideias adequadas são formadas a partir da necessidade interna da verdade, tal como as definições matemáticas. Porém, a mesma necessidade percorre a formação das ideias inadequadas, pois elas são a afirmação ou negação de uma afecção do corpo, determinadas externamente pela ordem comum da natureza. Seja na inadequação ou na adequação, veremos que a recusa da ideia de uma vontade livre não quer dizer que não exista o esforço de perseverar na existência. Embora a maioria dos homens experimente o exercício da livre vontade, em contrapartida, a sua impotência também é experimentada por todos no fenômeno da *acrasia*. Espinosa recorre aos versos do poeta Ovídio para sublinhá-la: “*Vejo o melhor e o aprovo, sigo o pior*” (*video meliora proboque deteriora sequor*). Apesar de estabelecer o bem e o mal e persegui-los, os homens comumente cedem a outros fins que àqueles inicialmente propostos. Assim, mesmo os homens sábios que se dedicam ao estudo da mente humana, reconhecem a impotência quanto às determinações da vontade. Mas, se tudo é determinado, e Espinosa tiver razão, qual a diferença entre o sábio e o ignorante? O filósofo insiste que o conhecimento, tanto da potência

---

<sup>251</sup> Sobre isso veja-se RODRIGUES, J.L. “Identidade entre ideia e volição na Ética de Espinosa”. In. *Cadernos Espinosanos*, Nº 31, 2014, p. 89-116.



quanto da impotência da natureza humana, distinguirá o sábio do ignorante na moderação de seus afetos. Assim, os afetos também seguem leis comuns da natureza e por esse motivo os seus efeitos poderão ser conhecidos por todos. Ou seja, os afetos e ações que seguem da natureza do homem podem ser inteligidos, pois seguem as mesmas leis e regras da natureza e, tal como a Geometria, podem ser entendidos e ordenados para a construção de uma ciência dos afetos. Portanto, para entendermos o processo de decisão, a ilusão da liberdade como poder dos contrários, e posteriormente, a liberdade como livre necessidade, é necessário entender como Espinosa define os afetos que seguem das afecções tanto das ideias inadequadas quanto das adequadas.

### 3.2. A lógica do *conatus* em detrimento da lógica da livre vontade

Apesar das coisas singulares serem causadas por causas finitas e produzirem efeitos finitos, Espinosa afirma que a força pela qual cada uma persevera na existência segue da necessidade da natureza divina justamente porque não existe uma faculdade da vontade que moveria e comandaria o corpo a produzir efeitos. O conceito de *conatus* substitui a ideia de faculdades incondicionadas e representa a essência atual do indivíduo enquanto efeito determinado na natureza.<sup>252</sup> É por esse motivo que Espinosa faz uma crítica em relação às faculdades da mente nas últimas proposições da Parte II da *Ética* (P48 e 49). A ideia de faculdades apenas encobre o fato de que uma ideia, seja adequada ou inadequada, já envolve nela mesma a sua própria afirmação ou negação de acordo com a potência daquele que as concebe. Pelo fato de o modo ser um efeito da produção divina, o seu esforço de perseverar na existência (*conatus*) é um efeito simultâneo determinado dos atributos divinos. Tal como o filósofo afirmou no escólio da P21 da Parte II: “a Mente e o Corpo são um só e o mesmo indivíduo, o qual é concebido seja [*jam*] sob o atributo do Pensamento seja [*jam*] sob o da Extensão”. Conforme observa Chantal Jaquet, devemos entender que os indivíduos devem ser concebidos alternadamente como corpos ou como mentes: “A concepção de indivíduo obedece, portanto, o que poderíamos chamar de uma lógica da alternância, uma lógica do ora, ora, que convida a compreender as coisas alternadamente a partir do atributo extensão ou do atributo pensamento”<sup>253</sup>. Este efeito determinado que é o *conatus*, isto é, a essência do modo humano,

<sup>252</sup> “[...] a noção de *conatus* se destaca precisamente da representação de uma faculdade de iniciativa incondicionada e incontrollável que se manifestaria de maneira privilegiada através do fato de que começa absolutamente uma ação”. (MACHEREY, P. Op. cit., p. 82)

<sup>253</sup> JAQUET, C., *Spinoza à l'œuvre : composition des corps et force des idées*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2017, p. 22.

produz efeitos pensantes e extensos e estes efeitos tornam-se causas na ordem comum da natureza. Esse processo imaginativo de persistência na existência será realizado pelo filósofo ao longo da Parte III da *Ética*. Entretanto, quando interagimos racionalmente na ordem comum da natureza a razão teórica torna-se razão prática, então a nossa interação deverá ocorrer pelo conhecimento simultâneo das duas ordens: das existências (ordem comum) e das essências (ordem necessária). Esse processo racional, e, ao mesmo tempo imaginativo, de persistência na existência será realizado ao longo da Parte IV.

Vimos que a lei fundamental da essência e existência dos indivíduos, isto é, a sua essência atual, é o *conatus*, o esforço pelo qual cada indivíduo, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar na existência. O esforço dos indivíduos não é contingente, pois é causado pelos atributos divinos, os quais determinam de maneira certa tanto a existência quanto as operações que seguem dessa natureza modal. Os efeitos que seguem dessa natureza determinada, ou seja, da potência dos indivíduos (sozinha ou com outras), não são nada outro que o próprio esforço pelo qual ela se esforça para perseverar em seu ser. Espinosa parece ser redundante na demonstração da P7 da Parte III, dedicada a explicitar a essência dos indivíduos, porém vemos que o seu esforço é fazer entender que jamais os indivíduos serão causa absoluta de suas ações. Assim, o esforço pelo qual as coisas finitas fazem ou esforçam-se para fazer algo, isto é, a sua potência, ou seja, o esforço pelo qual elas se esforçam para perseverar em seu ser é a sua essência atual: “Pensar o *conatus* de uma coisa é realmente pensar a essência da coisa, mas é pensar a essência em sua relação com a existência de uma coisa que dura”<sup>254</sup>. E, enfatizamos: de uma coisa que dura e que é sempre determinada pela *ordem necessária da natureza* (o corpo e a mente de um indivíduo que concorrem para uma e mesma ação) e pela *ordem comum da natureza* (o corpo e a mente de um indivíduo que existe entre outros indivíduos e que é determinado externamente por eles).

Ora, Espinosa afirma na P9 da Parte III que a mente, seja na adequação ou inadequação, esforça-se para perseverar em seu ser por uma duração indefinida e é cônica deste seu esforço (*conatus*). Assim, toda análise para compreendermos as ações e os afetos humanos deve ser pensada a partir da simultaneidade das causas e dos efeitos que constituem a essência e existência dos homens, conforme afirma o escólio da Proposição:

Este esforço, quando referido à só Mente, chama-se Vontade; mas quando é referido *simultaneamente* à Mente e ao Corpo chama-se Apetite que, portanto, não é nada outro que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente segue

---

<sup>254</sup> SÉVÉRAC, P. Op. cit., p. 48.

aquilo que serve à sua conservação; e por isso o homem é determinado a fazê-lo.  
(*grifos nossos*)

Espinosa afirma que não há nenhuma diferença entre o apetite e o desejo, senão pelo fato de que o desejo é geralmente referido aos homens enquanto são cômnicos de seu apetite: “o Desejo é o apetite quando dele se tem consciência”. É por isso que o desejo receberá uma reformulação na Definição geral dos afetos que encerra a Parte III: “O Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer (agir) algo por uma dada afecção *sua* qualquer”. Porém, um detalhe importante é que Espinosa não definiu o desejo desta forma anteriormente porque o homem pode não ter a consciência de seu apetite (ideia da ideia das afecções do corpo) e, no entanto, o apetite permanecerá o mesmo (ideia das afecções e afecções do corpo). Ora, se Espinosa explicasse o desejo pelo apetite, então o desejo dependeria do apetite, ocorreria então uma tautologia ( $A = A$ ) já que apetite e desejo são o mesmo. Para compreender todos os esforços do homem, tais como apetite (esforço da mente e do corpo), vontade (esforço da mente somente), desejo (consciência do esforço da mente e do corpo (apetite)) e ímpeto (esforço do corpo somente), o filósofo define o desejo de modo que a causa dele esteja englobada em sua essência:

Com efeito, poderia ter dito que o Desejo é a própria essência do homem enquanto é concebida determinada a fazer algo, mas desta definição (pela prop. 23 da parte II) não seguiria que a Mente pode ser *cômncia* de seu Desejo, ou seja, de seu apetite. Então, para que eu envolvesse *a causa dessa consciência*, foi necessário (pela mesma prop.) acrescentar enquanto é concebida determinada a fazer algo por uma dada afecção *sua* qualquer. (ESPINOSA, EIII Def. Geral dos Afetos) (*grifos nossos*)

Assim, Espinosa acrescenta que uma afecção *da essência humana* é qualquer constituição que a essência do homem adquire enquanto é determinada a produzir um efeito, produzido a partir de sua essência (*conatus*): seja uma afecção inata<sup>255</sup>, seja concebida pelo atributo Pensamento (volições), seja pelo atributo Extensão (ímpetos), seja enfim referido a ambos simultaneamente (apetites e desejos). Em síntese, qualquer esforço (afecção) que segue do esforço de perseverar na existência (*conatus*), enquanto produz um efeito, seja ele qual for, Espinosa o denomina de desejo.

---

<sup>255</sup> Por afecção inata entendemos a afecção da ideia que constitui a mente humana e que pode produzir a partir de si mesma a ideia da ideia da mente humana, conforme o axioma 3 da Parte II: “Modos de pensar como o amor, desejo, ou quaisquer outros que sejam designados pelo nome de afeto do ânimo, não se dão se no mesmo indivíduo não se der a ideia da coisa amada, desejada, etc. Mas a ideia pode dar-se ainda que não se dê nenhum outro modo de pensar”.

Vimos que a mente é cônica de si através das ideias das afecções do seu corpo, logo ela é cônica do seu esforço. Entretanto, conforme anunciou a P28 da Parte II: “As ideias das afecções do Corpo humano enquanto referidas *apenas* à Mente humana, não são claras e distintas, mas confusas” (*grifos nossos*). Consequentemente, nem a ideia que constitui a natureza da mente nem a ideia da ideia da mente é clara e distinta. Assim, enquanto a mente imagina, as ideias das afecções do corpo envolvem tanto a natureza dos corpos externos como a do próprio corpo e de suas partes. Em resumo, quando a mente tem um conhecimento fragmentado da realidade, isto é, apenas da ordem comum da natureza, ela é determinada externamente a contemplar as afecções. E justamente a consciência do esforço da mente (*voluntas*), quando concebido de maneira inadequada, vai produzir a ilusão da liberdade como livre arbítrio. Porém, quando a mente tem um conhecimento adequado da realidade, isto é, tanto da ordem comum quanto da ordem necessária, ela é internamente disposta a contemplar as afecções de maneira simultânea e entender as conveniências, diferenças e oposições entre as coisas. É justamente a consciência do esforço da mente e do corpo em simultâneo (*conatus*), ou seja, da sua essência concebida de maneira adequada, que vai produzir a liberdade como livre necessidade.

Ora, esse esforço (*conatus*) que constitui a essência do homem é sempre determinado, haja vista que o homem não é causa de si mesmo. Assim, as determinações dos apetites humanos são determinadas desde a composição de movimento e repouso que os torna indivíduos na natureza.<sup>256</sup> Tanto enquanto somos ativos como enquanto passivos a origem de todo o valor que atribuímos às coisas, quaisquer que elas sejam, deve ser procurada no desejo que sentimos e experimentamos por elas. Conforme observa Lazzeri: “É exatamente nesse ponto que Espinosa enuncia a tese do subjetivismo ético ou do subjetivismo dos valores”<sup>257</sup>. No

---

<sup>256</sup> No *Breve Tratado*, Espinosa elabora um exemplo interessante para demonstrar que o desejo é sempre determinado e que não pode ser, tal como o vontade, causa livre: “Para mostrar que essa inclinação em nós não é livre, imaginemos (visando pôr vivamente diante dos olhos o que é passar e ser atraído de uma coisa à outra) uma criança que acaba de perceber uma coisa pela primeira vez. Por exemplo, mostro-lhe uma campainha que produz em seu ouvido um som agradável, pelo qual ela adquire o apetite desse objeto. Vê agora se ela poderia se abster de adquirir esse apetite ou desejo? Se responderes afirmativamente, pergunto: como e por que causa? Certamente não através de algo que conheça melhor, pois isso é tudo que ela conhece. Tampouco porque lhe pareça mau, pois não conhece nada outro e o prazer que encontra nele é o maior que já experimentou. Mas talvez tenha a liberdade de afastar de si mesma o apetite que tem. Daí seguiria que esse apetite bem poderia começar em nós sem nossa liberdade, porém teríamos em nós a liberdade de afastá-lo de nós. Contudo essa liberdade não resiste à prova. Pois o que é que poderia destruir esse apetite? O próprio apetite? Seguramente não, pois não existe nada que por sua própria natureza procure a sua própria ruína. Enfim, o que é que poderia desviar a criança do apetite? Certamente nada, salvo de acordo com a ordem e o curso da Natureza, ela for afetada por algo que lhe seja mais agradável que o primeiro objeto”. (ESPINOSA, *Breve tratado*, cap. XVII, p. 126)

<sup>257</sup> LAZZERI, C., *Spinoza: puissance et impuissance de la raison*. Paris: PUF, 1999, p. 12.

escólio da P9 da Parte III, Espinosa subverte a lógica da liberdade das faculdades para a lógica da determinação causal: “De tudo isso, constata-se então que não nos esforçamos, queremos, apeteçemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom; ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçemos e desejamos”. A lógica do *conatus* inverte a lógica da liberdade da vontade, pois uma coisa (ou ação) não é desejada após um julgamento de valor que lhe atribui a propriedade de ser boa, e sim porque o julgamento de valor que damos a ela é simultâneo ao desejo que nos determina a querê-la. A lógica de perseverança do *conatus* é uma operação que tem como fundamento os afetos primários de alegria, tristeza e desejo. É a essa operação entre os afetos primários e todas as composições possíveis entre eles que determina todos os modos finitos da duração a agirem de maneira certa e determinada a partir dos atributos divinos e do encontro com a ordem comum da natureza. Para Espinosa o bem é todo gênero de alegria ou o que conduz a ela e satisfaz a carência, enquanto o mal é todo gênero de tristeza, sobretudo o que frustra a carência;<sup>258</sup> em resumo, é pela própria natureza ou essência que fazemos as nossas escolhas sempre determinados pela nossa própria constituição (como veremos abaixo “*em nós*” ou “*fora de nós*”): “Cada um, pelas leis de sua natureza, necessariamente apetece ou tem aversão ao que julga ser bom ou mau”<sup>259</sup>. O indivíduo julga e compreende a realidade a partir de sua constituição tanto corporal quanto mental, e, ao mesmo tempo, desconhece a ação causal do seu *conatus*, isto é, da sua própria essência atual. É por esse motivo que Espinosa repetira inúmeras vezes a afirmação de que os homens são cômicos de suas ações e de seus apetites, mas ignorantes das causas pelas quais são determinados a apetecer.<sup>260</sup> É justamente o estudo dos afetos humanos que irá proporcionar o conhecimento das causas pelas quais somos determinados a agir.

O projeto ético de Espinosa, e daqueles que entendem e desejam viver a sua filosofia, é resumido no final da Parte II, logo após as Proposições 48 e 49 que foram dedicadas a refutar a ideia de faculdades incondicionadas. Espinosa elenca quatro dimensões do alcance de sua doutrina, onde percebemos que a ética do filósofo pode ser definida como uma ética do conhecimento, mas também uma ética racional, uma ética da felicidade ou mesmo uma ética da utilidade. A doutrina ganha uma dimensão ética do conhecimento quando nos ensina que agimos pelo só comando de Deus. Assim, quanto mais livres são os indivíduos em relação às determinações externas, isto é, à ordem comum da natureza, mais conscientes eles se tornam

---

<sup>258</sup> ESPINOSA, EIII P39 esc.

<sup>259</sup> ESPINOSA, EIV P19.

<sup>260</sup> Essa afirmação pode ser encontrada em no apêndice da Parte I, no escólio da P35 da Parte II, no escólio da P2 da Parte III e no prefácio da Parte IV.

da autonomia de suas ações proporcionada pelo conhecimento da natureza de Deus. A doutrina encontra uma dimensão ética da felicidade quando torna o ânimo dos indivíduos mais tranquilo, já que ensina que a suma felicidade, isto é, a beatitude, consiste apenas no conhecimento de Deus que nos induz a agir somente por amor e piedade. Podemos perceber também a importância do conhecimento da ordem comum da natureza, isto é, da fortuna. Porém, visto que a fortuna se enquadra naquilo que podemos denominar de um campo inadequado ou da imaginação, poderíamos dizer que a ética ganha uma nova dimensão, a dimensão ética da resistência:

Enquanto ensina como devemos proceder quanto às coisas da fortuna, ou seja, aquelas que não estão em nosso poder, isto é, quanto às coisas que não seguem de nossa natureza; a saber, devemos esperar e suportar com ânimo igual as duas faces da fortuna, visto que todas as coisas seguem do decreto de Deus com a mesma necessidade com que da essência do triângulo segue que seus três ângulos são iguais a dois retos. (ESPINOSA, EII P49 esc)

Resistir aos reveses da fortuna é o princípio da lei de todas as essências singulares, pois, sem exceção, todas perseveram na existência. Vemos que o conhecimento, tanto da ordem necessária quanto da ordem comum, é fundamental para pensarmos sobre as nossas ações, isto é, para o campo ético espinosano. Podemos perceber que apesar da inadequação da ordem comum, a eliminação da ideia de contingência é fundamental. Assim também, percebemos que o tempo surge novamente como uma ferramenta capaz de proporcionar uma resistência maior aos reveses da fortuna.

De qualquer maneira, a limitação do *conatus* é uma realidade para o modo finito, pois apesar de exprimir a afirmação de positividade de perseverança na existência, a destruição do indivíduo é certa: “A força pela qual o homem persevera no existir é limitada e é infinitamente superada pela potência de causas externas”<sup>261</sup>. Essa proposição é deduzida do único axioma da Parte IV: “Na natureza das coisas, não é dada nenhuma coisa singular tal que não se dê outra mais potente e mais forte do que ela. Mas, dada uma coisa qualquer, é dada uma outra mais potente pela qual aquela pode ser destruída”. Assim, mesmo na atividade racional, enquanto o homem pode explicar a sua potência, isto é, o seu *conatus*, como uma força que segue da potência de Deus, ele está submetido aos reveses da fortuna. De fato, ele é determinado pela cadeia infinita de indivíduos que compõem a ordem comum da natureza, fato que o coloca em risco e perigo constante porque ele está sempre submetido a outros seres finitos mais potentes, o que necessariamente o impede de ser plenamente ativo: “Daí segue que o homem está sempre

---

<sup>261</sup> ESPINOSA, EIV P3.

necessariamente submetido a paixões, segue a ordem comum da Natureza e a obedece, acomodando-se a ela tanto quanto exige a natureza das coisas”<sup>262</sup>. Seja na atividade, seja na passividade, o esforço de perseverar na existência será superado pelas forças exteriores, haja vista que o homem jamais poderá ultrapassar a sua finitude.

Entretanto, como bem observa Laurent Bove, na raiz de toda existência há resistência: “É, antes de mais nada, do ponto de vista dessa dinâmica da resistência-ativa do *conatus* a um esmagamento total pelas forças exteriores mais potentes que a afirmação da existência se diz estratégia”<sup>263</sup>. Assim, vemos que tanto a estratégia quanto a resistência são o resultado da própria lógica do *conatus*, isto é, da afirmação da potência singular das coisas singulares enquanto perseveram na existência. Tanto os corpos quanto os pensamentos se expressam, desde seu surgimento e segundo a sua complexidade, de forma a construir e defender o espaço-tempo de sua afirmação. Bove relaciona o tempo da produtividade estratégica de cada modo finito com o conceito de duração, isto é, a continuação indefinida do existir, enquanto o espaço é relacionado com o fato de que uma coisa finita pode sempre ser limitada por outra de mesma natureza: “A estratégia do *conatus* é em primeiro lugar uma conquista do espaço, tanto para o corpo quanto para as ideias”<sup>264</sup>. De fato, tanto as ideias quanto os corpos que existem “*fora de nós*” se constituem como sistemas de representações que se impõem à nossa mente e ao corpo reduzindo, de uma maneira geral, a capacidade de pensar da mente e a capacidade do corpo em afetar e ser afetado.

### 3.3. A simultaneidade entre *conatus* corporal e mental

Segundo Bove, é justamente a partir de uma interrogação sobre a constituição do tempo, elaborada por Espinosa tanto no escólio da P44 quanto na P18 da Parte II sobre a Memória, que podemos descobrir a atividade fundamental de composição do *conatus* corporal. Para Bove o *Habitude*<sup>265</sup> constitui a primeira manifestação do *conatus*, pois será graças à força da

<sup>262</sup> ESPINOSA, EIV P3 cor.

<sup>263</sup> Cf. Bove: “A ideia de estratégia envolve na realidade aquela de ação causal total e para cada *conatus* – e podemos dizer a cada instante da existência – o desafio essencial da vida ou da morte do modo existente”. (BOVE, L. Op. cit., p. 14)

<sup>264</sup> Idem, ibidem, p. 15.

<sup>265</sup> Laurent Bove cria o conceito de *Habitude* que não existe na letra de Espinosa: “É necessário reconhecer ao Corpo uma potência de composição ou de combinação e essa potência é aquela do *Habitude*” e “O *Habitude*, devemos lembrá-lo mais uma vez, não é, apesar da aparência, o comportamento adquirido pela repetição de uma mesma experiência (pela qual se contraem em nós os hábitos), mas a aptidão (ou a potência espontânea) do Corpo em ligar desde a primeira experiência duas ou mais afecções, sejam elas simultâneas ou sucessivas.”. (BOVE, L. Op. cit., p. 23 e 24-5)

imaginação que ele forjará os instrumentos que possibilitarão a continuidade de sua perseverança na existência. O *Habitude* como *conatus* corporal através de seus mecanismos associativos produz a Memória, sem a qual a mente se tornaria impotente. De fato, o tempo pode ser pensado porque a mente é capaz de realizar comparações e diferenciar os corpos, pensar relações através das proporções matemáticas, tais como grande, menor ou igual. Todo esse trabalho de encadeamento “não é senão o resultado de um processo complexo e hierárquico que se origina numa aptidão específica do corpo em ligar suas próprias afecções”<sup>266</sup>. O que nos parece mais importante destacar é que, para Bove, o corpo não é totalmente passivo: “De fato, condenado à disparidade de suas afecções, o corpo em seu esforço para perseverar em seu ser estabelece ligações, forma agenciamentos, continuidades, unidades”<sup>267</sup>. Portanto, o escólio da P44 sobre a gênese do tempo faz referência ao escólio da P18 porque este escólio reconstrói o funcionamento da Memória através do mecanismo associativo do *Habitude*.<sup>268</sup>

Conforme a interpretação de Bove, espera e identificação constituem dois níveis do processo que conduz à construção do tempo: “Tanto a espera quanto a identificação implicam, entretanto, um saber prévio que se define ao mesmo tempo como hábito (na espera) e de uma certa maneira já como razão humana na identificação”<sup>269</sup>. Assim, o desdobramento da segunda jornada é imaginado pela criança como uma repetição da primeira, na qual ela contraiu de forma homogênea todos os elementos de sua percepção com base em sua experiência da véspera. De fato, no escólio da P18 da Parte II, Espinosa afirma que a lembrança ocorre pelo fato de que a mente concatena as suas ideias que envolvem a natureza das coisas externas conforme a concatenação das afecções de seu corpo. Assim, a mente apenas repete passivamente uma contiguidade de eventos que ocorreram simultaneamente e que se reforçam pela repetição dos fatos ou pela lembrança dos mesmos. Porém, no escólio da P44 dedicado à contingência, ao contrário, quando a regularidade é quebrada os passantes são imaginados como independentes e não mais como simultâneos. Bove observa que a referência ao escólio da P18 da Parte II

---

<sup>266</sup> BOVE, L. Op. cit., p. 20.

<sup>267</sup> Idem, *ibidem*.

<sup>268</sup> Cf. Bove: “De fato, se Espinosa faz apelo à *Ética* II, 18 para fundar seu exemplo, é porque os eventos sucessivos da véspera são agora, na criança, contemporâneos em um mesmo tempo, presente a ele mesmo, contínuo e homogêneo; o passado como o futuro não sendo senão dimensões internas a esse presente que passa. Como essa imagem total do ‘dia inteiro’ passado, a partir da qual a criança vai refletir um futuro ou reproduzir um passado é constituída em sua Mente? Tudo começa pelo Corpo no Hábito”. (BOVE, L., OP. cit., 21)

<sup>269</sup> Idem, *ibidem*, p. 22. A identificação (*recognition*) será definida por Bove no capítulo subsequente: “O processo da identificação consiste então no fato de reportar Alegria ou Tristeza à ligação das afecções operada pelo *Habitude* (e conservada pela Memória seguindo o princípio de prazer/desagrado), e a objetivar no real o que não é senão ligação do Corpo e ideia de traços corporais. A Memória é então intrinsecamente ligada à identificação/reconstituição do objeto. (Idem, *ibidem*, p. 51-2)



sublinha a necessidade de compreender a associação das imagens como uma verdadeira atividade organizadora do Corpo em seu esforço de individuação para perseverar em seu ser:

A “ordem” de passagem de Pedro, Paulo e Simeão não existe senão para e pelo corpo da criança que a imagina, ou seja, pelo duplo mecanismo de contração preliminar que opera o *Habitude*, de afecções simultâneas ou sucessivas e de reconstituição reflexiva dos eventos pela memória e a razão humana. (BOVE, L., Op. cit., p. 23)

De fato, Espinosa disse que é da natureza da razão contemplar as coisas como necessárias, mas na criança a imaginação e a experiência são mais fortes, pois ela tenta reproduzir a mesma “ordem” de passagem das afecções. Como não houve a mesma “ordem”, pois trata-se da ordem comum da natureza, ela imagina essa ordem como contingente independentemente do tempo a ela relacionado. Segundo Bove, a criança associa em um mesmo tempo a sua experiência da duração dos eventos num mesmo bloco homogêneo, no qual irão se exercer a memória e a razão humana. Bove identifica essa potência de composição e combinação com o *Habitude*, que nada mais é do que uma potência própria do corpo em afetar e ser afetado. O corpo realiza um encadeamento que é a base do processo de memorização e de rememoração, o qual também é constitutivo do tempo como “duração contínua” e homogênea. O *Habitude* é o resultado das variações dos estados do corpo na medida em que sua natureza, isto é, sua composição de movimento e repouso, compõe as impressões através dos encontros fortuitos com os corpos externos. Entretanto, quando essa conexão se faz através da mente que contempla através da imaginação os corpos exteriores como lhe estando presentes, contraímos os hábitos. Como resultado, quando a mente contrai o hábito segundo os encadeamentos das afecções do corpo, isto é, apenas através da ordem comum da natureza, ela é essencialmente passiva. Bove define o *Habitude* não como o comportamento adquirido pela repetição de uma mesma experiência (pela qual se contraem em nós os hábitos), mas pela aptidão (ou a potência espontânea) do corpo em ligar, desde a primeira experiência duas ou mais afecções, sejam elas simultâneas ou sucessivas:

Essa potência é o esforço mesmo que o corpo faz para perseverar em seu ser, o signo de sua capacidade intrínseca de autonomia, mesmo se infinitamente ultrapassado pela potência das causas exteriores, seu mecanismo de associação de imagens, “lei que segue necessariamente da natureza humana”, está em regime de heteronomia (se bem que ainda ao serviço da perseverança).<sup>270</sup>

---

<sup>270</sup> Cf. Bove, L. Op. cit., p. 25, o conjunto de Proposições: 10 (dem. e esc.) e 39 da Ética V também liga, segundo Bove, a potência autônoma do corpo e a potência de compreender da mente.

De todo modo, Bove afirma que devemos supor que um corpo superior em potência possa encadear suas afecções ativas, não mais de acordo com a ordem contingente, mas segundo a ordem necessária da natureza, a qual é pensada a partir do intelecto. Bove defende essa atividade do corpo a partir do escólio da P13 da Parte II. É justamente nesse caso que ocorre a afirmação plena e inteira de vida em que a estratégia do *conatus* está em regime de autonomia, signo de uma grande saúde do corpo. Porém, segundo Bove, é justamente num regime de heteronomia, isto é, quando as associações individuantes negativas das afecções do corpo tornam-se incompatíveis com a perseverança do indivíduo atual (tendência ao suicídio) que percebemos a força exercida pelas coisas exteriores. Assim, a diminuição da potência de agir do *Habitude* na realização das associações, isto é, a diminuição da potência de afetar e ser afetado, pode levar o indivíduo ao desespero<sup>271</sup>. No pior dos casos, arrastando-o para o limite da diminuição de sua potência de agir, diminuição que sempre é ocasionada pela força das causas exteriores. Consequentemente, a mente impotente de perceber as afecções de seu corpo segundo a ordem necessária, opera as ligações de suas afecções (operada por seu próprio corpo) através da ordem comum ou contingente da natureza contraindo hábitos que posteriormente proporcionarão a rememoração ou a antecipação do futuro:

O agenciamento do *Habitude* se faz assim na mente que contempla e não por ela, mesmo se é necessário supor que a atividade do corpo é também de uma certa maneira atividade da mente que é dele a ideia, ou seja, atividade-passividade de uma mente quase totalmente regida pelas causas exteriores. (BOVE, L., Op. cit., p. 26)

Para Bove é o *Habitude* que assegura a temporalidade vivida, a existência continuada do nosso ser. Esse agenciamento não realiza somente uma primeira constituição do tempo, mas principalmente aquela da duração vivida: “O *Habitude*, instituindo no presente vivido de suas contrações um passado retido e um futuro esperado, faz do tempo a substância mesma de nossa existência”.<sup>272</sup> Esta duração, como veremos, percebida como “passagens”<sup>273</sup> do corpo a uma maior ou menor potência de agir ou perfeição, é o que definirá os afetos humanos. Mas, principalmente, o *Habitude* produz o sentimento de constituição na mente e da continuidade de sua existência, ou seja, da existência mesma do corpo.<sup>274</sup>

<sup>271</sup> Cf. def. dos afetos 15: “O desespero é a Tristeza originada da ideia de uma coisa futura ou passada da qual foi suprimida a causa de duvidar”.

<sup>272</sup> Idem, ibidem, p. 27.

<sup>273</sup> Conforme EIII explicação da def. dos afetos 3.

<sup>274</sup> Conforme EII def. 5: “Duração é a continuação indefinida da existir” e no corolário da P13: “Daí segue o homem constar de Mente e Corpo e o Corpo humano existir tal como o sentimos”.

Entretanto, Itokazu discorda da interpretação de Bove. A comentadora não concorda que exista uma operação que seria a atividade do corpo e uma atividade-passiva da mente: “não concordamos com estas afirmações, em primeiro lugar porque seria aceitar um corpo ativo de uma mente passiva, mas em segundo, porque elas antecipam conceitos que ainda não podem ser introduzidos: a atividade e a passividade.”<sup>275</sup> De todo modo, quando Bove nos chama a atenção para não confundirmos a duração espontaneamente vivida do *Habitude* (intimamente ligado à existência atual e à duração indivisível) com aquilo que é eterno e que não pode ser apreendido senão pelo 3º gênero de conhecimento, ele reconhece que a atividade, isto é, o tornar-se ativo, somente pode ser simultâneo ao corpo: “A realidade existencial é temporal e é no tempo que podemos fazer a experiência de nossa eternidade quando a continuidade existencial de nossas afecções ativas se exprime segundo a mesma necessidade que a ordem de seu conhecimento no entendimento”<sup>276</sup>. Assim, vemos que a Razão (que percebe as coisas como necessárias) não exclui a imaginação (que percebe as coisas temporalmente) e Bove afirma que tanto o corpo como a mente alcançam uma atualidade efetiva de afirmação absoluta da existência simultaneamente. Entretanto, Espinosa atribui um valor mínimo à imaginação e à memória comparadas ao intelecto no processo do tornar-se ativo<sup>277</sup>. Isso quer dizer que a aptidão do corpo em afetar e ser afetado, apesar de ser necessária para pensarmos a atividade do modo humano, não quer dizer que constitua a atividade do processo de tornar-se ativo do corpo. Embora Bove identifique no *Habitude* (aptidão do corpo de ligar as suas afecções) como uma atividade fundamental do processo do tornar-se ativo, veremos que ela não é suficiente para explica-lo, já que a atividade da mente é simultânea com a atividade do corpo.

Como observa Bove, desde o seu nascimento, enquanto ser orgânico (primeira figura do desejo), o corpo, apesar da sua impotência, esforça-se para ligar suas afecções “segundo uma lógica estratégica mínima de resistência-ativa”<sup>278</sup> para auto-organizar a sua perseverança na existência. De fato, o agenciamento do *Habitude*, isto é, a potência do corpo em ligar as suas afecções, primordialmente ocorre em nível orgânico: “[...] todos os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disso conscientes”<sup>279</sup>. Vemos que o desejo, ainda que no nível orgânico (apetite), determina o corpo a buscar aquilo que é útil e que pode proporcionar a conservação do corpo:

---

<sup>275</sup> ITOKAZU, E., Op. cit., p. 161 nota.

<sup>276</sup> BOVE, L., Op. cit., p. 27.

<sup>277</sup> Cf. ESPINOSA, EV P39, esc.

<sup>278</sup> BOVE, L., Op. cit., p. 29.

<sup>279</sup> ESPINOSA, El Apêndice.

A utilidade que extraímos das coisas que existem fora de nós, além da experiência e do conhecimento que adquirimos por observá-las e por mudá-las de forma, é principalmente a conservação do corpo; por esta razão as coisas mais úteis são aquelas que podem alentar e nutrir o corpo para que todas as suas partes consigam cumprir corretamente suas funções. Pois quanto mais apto é o corpo para poder ser afetado de múltiplas maneiras e afetar os corpos exteriores de múltiplas maneiras, tanto mais apta é a Mente para pensar. (ESPINOSA, EIV, Apêndice, Capítulo 27)

Conforme observa Bove, o corpo humano é um ser-de-necessidade em espera (carência) de alimentos que convenham com a sua natureza, sempre tendendo ao futuro (desejado) de sua satisfação: “Há necessariamente sempre-já espera (carência) na busca do útil. Ora, não há espera (carência) sem hábito”<sup>280</sup>. Primordialmente, qualquer juízo ou determinação que os seres humanos realizam envolve a experiência das afecções gravadas em sua memória:

Por bem entendo aqui todo gênero de Alegria e, além disso, o que quer que conduza a ela, sobretudo o que satisfaz a carência, seja ela qual for. Por mal entendo todo gênero de Tristeza, sobretudo o que frustra a carência. (ESPINOSA, EIII P39 esc.)

De fato, como vimos, Espinosa afirma, no escólio da P2 da Parte III (que tem como objetivo afirmar que a ordem das ações e paixões do corpo é, por natureza, simultânea com a ordem das ações e paixões da mente), que “nada podemos fazer por decreto da mente se não o recordamos”. Assim, Espinosa nos faz perceber que tanto o decreto da mente quanto o apetite ou determinação do corpo são simultâneos por natureza. Bove tem razão em afirmar que: “o corpo não poderia fazer nada se ele não tivesse já os traços miméticos a partir os quais se determina sua ação”<sup>281</sup>. Assim, qualquer espera (o menino que espera o desenrolar do dia ao nascer no Sol) depende das afecções que foram concatenadas e gravadas na memória, isto é, dos hábitos. Em resumo, esperamos somente aquilo que já foi contraído em nossa memória, e Bove acrescenta que é a própria existência em sua continuidade que o corpo espera instante após instante enquanto se esforça para permanecer em sua perseverança. A espera ocorre tanto na continuidade da existência daquela duração espontaneamente vivida do *Habitude* quanto daquela duração indivisível do que é eterno enquanto o corpo por sua potência própria (quase autonomia) pode encadear suas afecções ativas segundo a mesma necessidade que a ordem do seu conhecimento no entendimento: “Hipótese que, longe de excluir o *Habitude*, ao contrário esclarece o seu papel fundamental”<sup>282</sup>. Bove acrescenta que a aptidão em afetar e ser afetado

---

<sup>280</sup> BOVE, L. Op. cit., p. 29.

<sup>281</sup> BOVE, L. Op. cit., p. 29.

<sup>282</sup> BOVE, L. Op. cit., p. 30.

do corpo é a atividade mesma do *Habitude*, isto é, do dinamismo da relação de movimento e repouso das partes que compõem e que organizam o corpo humano.

Todavia, como bem observa Pascal Sévérac, precisamos considerar positivamente a inserção do modo humano na série infinita de causas finitas – ordem comum da natureza –, isto é, considerar positivamente o ser-determinado pelas coisas exteriores a ele. Assim, quanto mais *apto* o corpo para ser afetado pelas coisas exteriores, mais *apta* torna-se a mente para pensar, ou seja, mais *apto* o modo humano para o processo do tornar-se ativo. De fato, é necessário que o modo se perceba como efeito de causas exteriores para que ele possa ser considerado causa adequada de alguma coisa: “Para tornar-se ativo é necessário ser dotado de uma aptidão a *ser afetado*, graças à qual cada um pode ser determinado pelas múltiplas causas exteriores, e assim compreender o que há de comum através dessas afecções, entre o seu próprio corpo e os corpos que o afetam”<sup>283</sup>. Espinosa realmente atribui ao corpo uma grande importância no processo do tornar-se ativo, pois o corpo é parte da potência infinita do atributo Extensão que envolve todo e qualquer corpo singular, tal como sublinha Sévérac, mas essa potência é sobretudo aquela da ação das propriedades que o corpo tem em comum com certos corpos determinados: “Essas propriedades corporais dão lugar na mente a tanto mais ideias adequadas quanto mais elas são mais numerosas”<sup>284</sup>. Sendo assim, a potência da mente humana, e, portanto, a sua atividade, depende da riqueza das propriedades que o corpo humano possui em comum com os outros corpos. No entanto, mesmo com um corpo rico em propriedades comuns, ainda é necessário que a mente perceba essas propriedades para começar, de fato, o processo de atividade. De qualquer maneira, ainda não temos uma solução para o paradoxo que envolve o processo de atividade: Qual é o papel do corpo no processo de tornar-se livre? O tornar-se ativo pertence ao trabalho do intelecto sobre o corpo, ou seja, de um trabalho de libertação da mente em relação ao corpo, ou ele pode erguer-se de uma atividade que seja ela mesma corporal?

É importante ressaltarmos o estudo de Philippe Drieux sobre a espontaneidade da lembrança. A partir da análise sobre a regra da concomitância das impressões enunciada pela P18 da Parte II sobre a memória, Drieux afirma que o emprego do termo latino “*recordabitur*” não se refere ao estabelecimento de uma nova faculdade da mente. Assim, o ato de lembrar não se distingue da imaginação: “A lembrança não se explica de forma alguma por uma faculdade

---

<sup>283</sup> SÉVÉRAC, P. Op. cit., p. 134.

<sup>284</sup> Idem, *ibidem*.

de recordação”<sup>285</sup>. Apenas a concomitância na formação dos vestígios é responsável pela concomitância posterior das imagens. Sendo assim, o encadeamento memorial é um fenômeno puramente passivo, no qual o vestígio se inscreve, todavia, numa sequência de modificações semelhantes. Conforme afirma Drieux, o vestígio é uma modificação elementar da estrutura do corpo e quando substituimos o traço pelo vestígio<sup>286</sup> invalidamos o modelo de uma “leitura” operada por uma capacidade transcendente (seja ela somente glandular ou propriamente mental):

Uma vez rejeitada a divisão entre ação e paixão implicada pela teoria dos traços, a aparição motivada de uma imagem deve ser explicada sem fazer apelo a qualquer operação extrínseca. É necessário, portanto, que uma imagem dada contenha nela mesma a capacidade de suscitar uma outra imagem, que um movimento seja determinado a se produzir pelo desencadeamento de um outro. Tal é precisamente o conceito de um encadeamento (*concatenatio*). (DRIEUX, P., 2014, p. 146)

Sendo assim, podemos contrapor a leitura de Drieux ao conceito de *Habitude* criado por Bove, uma vez que reconhecer o *Habitude, conatus* corporal, como a aptidão do corpo de ligar as suas afecções como uma atividade fundamental do processo de tornar-se ativo é pensar a atividade do corpo como transcendente às próprias concatenações às quais o corpo está submetido na ordem comum da natureza. De fato, o corpo realiza um encadeamento que é a base do processo de memorização e rememoração, mas essa potência não está ligada à sua capacidade intrínseca de autonomia. Pensar o conceito de *conatus* privilegiando a perspectiva corporal a partir da aptidão do corpo em afetar e ser afetado é imaginar um dispositivo causal de comando e execução: o *Habitude* torna-se um conceito de transferência de informação. Apesar de Drieux realizar uma comparação da filosofia de Espinosa com a de Descartes, acreditamos que a sua crítica poderia se estender para o conceito de *Habitude* de Bove: “Que ele seja regido por intervenção local do espírito ou por certas disposições naturais imanentes, o

<sup>285</sup> DRIEUX, P. *Perception et sociabilité : la communication des passions chez Descartes et Spinoza*. Paris: Classiques Garnier, 2014, p. 146.

<sup>286</sup> Drieux contrapõe a teoria dos traços cartesiana, que não basta para a constituir o suporte material da imagem, à teoria dos vestígios espinosana: “Na explicação espinosana, o vestígio não é um traço do objeto exterior. Ele resulta da ação interna das partes fluídas do corpo humano sobre suas próprias partes moles. O termo ‘vestígio’ não designa então o resultado direto da ação do objeto (ele não é a areia pressionada pelo pé), mas seu efeito indireto e global sobre o funcionamento interno do corpo. Uma superfície mole é modificada de uma maneira que é determinada pela presença e a estrutura do corpo exterior, mas não a reflete. O vestígio é composto pela ação do corpo exterior, mas a ‘figura’ do traço não poderia testemunhar fielmente por ela mesma a realidade do objeto. A dimensão figurativa do traço não poderia, portanto, jogar nenhum papel determinante na formação da imagem, posto que esta aqui perdeu suas funções de ‘*lieutenance*’. O vestígio flexiona somente os movimentos internos do corpo. Ele não é mais considerado em sua relação ao objeto, mas como um efeito sobre o corpo. A natureza do corpo exterior não é mais apresentada pela afecção senão de maneira indireta, ou seja, somente ‘envolvida’. Diremos que esse ‘efeito’, por ser indireto, não é menos um efeito do corpo exterior”. (DRIEUX, P., Op. cit., p. 140-1)

centro funcional do corpo se apresenta como o lugar de decisão e da conexão entre uma situação dada e uma reação apropriada”<sup>287</sup>. Consequentemente, não poderíamos dar o privilégio ao corpo de sobrepor-se à série causal corporal submetida à ordem comum da natureza.

Sendo assim, a memória consiste em uma passagem constrangida, ainda que radicalmente singular, de uma imagem à outra: “A necessidade com a qual as imagens obedecem a ordem puramente contingente da memória se opõe à necessidade lógica, fundada sobre o princípio de identidade”<sup>288</sup>. De fato, a relação entre a essência da mente e do corpo deve ser compreendida como uma divisão de aptidões. Vimos que o corpo é um indivíduo composto e complexo, o que lhe garante a capacidade de agir e padecer de muitas maneiras. É por essa constituição de seu objeto que a mente também dispõe de uma capacidade de percepção desenvolvida: “A Mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu corpo de múltiplas maneiras”<sup>289</sup>. Segundo Drieux, a percepção é necessariamente variada e discriminante, além de ser uma percepção da variedade, já que ela é capaz de perceber várias coisas simultaneamente:

Em sua abstração aparente, a teoria da identidade corporal permite ao menos explicar a unidade da percepção humana. Na medida em que a identidade do corpo humano é definida com a grande flexibilidade que adquire a teoria espinosana da conservação da “forma”, a mente é capaz de reunir a diferença na unidade. (DRIEUX, P., Op. cit., p. 129)

Para Drieux, essa variedade não designa apenas a simples diversidade dos objetos pensáveis, mas também o caráter formal da natureza da mente: “o pensamento concreto é a expressão da multidão de modificações que afetam a interação do corpo com seu meio”<sup>290</sup>. Assim, já que a natureza do corpo é correlata àquela da mente, Drieux pode afirmar que a consequência é considerar a mente como um sistema, isto é, a unidade conservada de partes variáveis. De fato, a estabilidade de conservação depende da capacidade do indivíduo (mente e corpo) manter a sua coesão. Consequentemente, a capacidade de agir da mente é definida pela maneira como ela exprime essa coesão, pois é a coesão que definirá a superioridade de uma mente sobre outra. Sendo assim, Drieux explicita as duas formas possíveis de operação da mente humana (inadequada e adequada):

Ou ela mantém simplesmente a continuidade do indivíduo sob as afecções. A diversidade toma então o passo sobre a unidade embora a mente mostre uma grande

---

<sup>287</sup> DRIEUX, P. Op. cit., p. 138-9.

<sup>288</sup> Idem, ibidem, p. 149.

<sup>289</sup> ESPINOSA, EII P14.

<sup>290</sup> Idem, ibidem.

capacidade de resistir à destruição. Na verdade, enquanto dura a mente, essa continuidade mesma é necessariamente dada. Se ela se exerce assim na relação com o que ela sofre, a “potência de agir” da mente não age e então não se manifesta por ela mesma. Ela compensa a ameaça de desintegração e é finalmente a só diversidade das percepções que aparece. A “força” da coesão da mente serve somente para apresentar a situação atual de nossa relação com o meio, mas não é percebida por ela mesma enquanto causa completa da afecção. A variedade da percepção é recolhida de maneira passiva e sob a forma dispersada do diverso. Ela entrava mais do que facilita a aptidão da mente em apreender as coisas pelo ângulo de sua comparação.

Ou a mente é capaz de fazer valer sua própria unidade por ela mesma – o que corresponde a um grau superior de coesão – e adquire então a capacidade de estabelecer comparações entre suas próprias modificações. A superioridade “qualitativa” de uma mente sobre outra depende de sua capacidade em considerar uma percepção dada não naquilo que ela tem de singular, mas naquilo que a liga ou a distingue das outras. A mente faz aqui valer um outro interesse que aquele da apresentação de seu meio singular e faz passar ao primeiro plano suas próprias funções – ela compara a percepção atual às outras – ou seja, produzir enquanto afecção – além de certas propriedades comuns das coisas, uma de suas propriedades próprias. A unidade do campo perceptivo tomará o passo sobre o conteúdo variado que a habita e o conhecimento adequado tornará possível. (DRIEUX, P., Op. cit., p. 130-1)

Certamente a capacidade de agir da mente, isto é, de tornar-se ativa está ligada à unificação do diverso que depende, é claro, do grau de coesão do corpo. O corpo pode apresentá-la em estado prático ou antes como uma capacidade de padecer sem ser destruído, mas ela pode surgir também a partir da mente que contempla a singularidade das percepções quando o conhecimento adequado se torna possível. Conforme conclui Drieux: “A clareza de nossas percepções depende, portanto, da integração da mente e em definitivo da coesão do corpo”<sup>291</sup>. É por esse motivo que o escólio da P13 da Parte II afirmou que o conhecimento do corpo tornaria possível perceber a superioridade de uma mente sobre outra. Essa superioridade depende ao mesmo tempo da quantidade (variedade) e da qualidade das percepções que pressupõem a capacidade da mente em apreender as propriedades comuns das coisas. É por esse motivo que não podemos separar uma potência de agir corporal ou mental, mas elas devem ser pensadas em simultâneo: tal é a definição do *conatus*.

Antes de desenvolver o seu conceito de *Habitude* como *conatus* corporal, Bove, apesar de enfatizar que Espinosa diz na Carta 37 a Bouwmeester que o corpo está submetido ao acaso dos encontros, afirma que o corpo não é totalmente passivo.<sup>292</sup> No ano de 1666, Espinosa responde a uma pergunta feita por seu amigo Johannes Bouwmeester, a saber, se haveria um método que possibilitaria meditarmos continuamente, e sem nos entediarmos, sobre as coisas mais elevadas. Caso não existisse esse método, as nossas mentes, tal como os corpos, estariam

<sup>291</sup> Idem, *ibidem*, p. 131.

<sup>292</sup> BOVE, L. Op. cit., p. 20.



expostas aos acidentes e à fortuna, isto é, à ordem comum da natureza, da qual desconhecemos o encadeamento. Trata-se de outra maneira de formular a pergunta: podemos nos tornar ativos?

Penso te dar satisfação considerando que deve necessariamente haver um método pelo qual possamos dirigir e ligar entre elas nossas percepções claras e distintas e que nosso intelecto não é, *como o corpo*, exposto aos acidentes. Sim, isso é provado pelo fato de que uma só percepção clara e distinta, ou várias ao mesmo tempo, podem ser absolutamente causa de uma outra percepção clara e distinta. E mais, todas as percepções claras e distintas que formamos não podem nascer senão de outras percepções claras e distintas que estão em nós, e que não reconhecem outra causa fora de nós. De onde segue que as percepções claras e distintas que formamos dependem de nossa só natureza e de suas leis precisas e fixas, ou seja, de nossa absoluta potência, e não da fortuna, ou seja, de certas causas agindo segundo leis também totalmente precisas e fixas, mas que ignoramos e que são estranhas a nossa natureza e a nossa potência. Quanto a isso que toca ao restante das percepções, elas, eu admito, dependem no mais alto ponto da fortuna. (ESPINOSA, *Correspondência*, Carta 37) (*grifos nossos*)

Vemos que Espinosa é enfático em afirmar que depende de um processo mental o processo de formar ideias adequadas, isto é, de tornar-se ativo. Mesmo que consideremos que o corpo produza as propriedades comuns para que a mente perceba clara e distintamente, é ela que pode efetuar as ligações entre as ideias claras e distintas para a produção das ideias adequadas. Sendo assim, o *conatus* deve sempre ser pensado pela simultaneidade entre a mente e o corpo.

### 3.4. A atividade e a passividade modais

Ora, vemos que o *conatus*, a essência atual do indivíduo humano, é uma força produzida pela natureza resultante de uma dupla determinação: da ordem necessária (campo da eternidade) quanto a sua essência, e, simultaneamente, da ordem comum (campo da duração) quanto a sua existência. Além disso, Espinosa elabora a sua teoria da atividade e da passividade justamente pelo conhecimento da conjunção das duas ordens existentes. Decerto, será através da mente e daquilo que ela pode conhecer de maneira autônoma que se iniciará o processo de tornar-se livre: “Denomino causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. E inadequada ou parcial chamo aquela cujo efeito não pode só por ela ser entendido”<sup>293</sup>. Assim, ser causa adequada ou tornar-se ativo é possuir o *conhecimento* total do efeito de maneira autônoma; ser causa inadequada ou manter-se na passividade é possuir o *conhecimento* parcial do efeito sempre dependente das causas exteriores. Isso quer dizer que

---

<sup>293</sup> ESPINOSA, EIII def. 1.

devemos ter o *conhecimento* da ordem necessária enquanto engendra os seus efeitos na ordem comum da natureza:

Digo que agimos [*nos agere*] quando ocorre *em nós* ou *fora de nós* algo [*aliquid*] de que somos causa adequada, isto é, quando de nossa natureza segue [*sequitur*] *em nós* ou *fora de nós* algo que pode ser entendido clara e distintamente *só por ela mesma*. Digo, ao contrário, que padecemos [*nos pati*] quando *em nós* ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial. (ESPINOSA, EIII Def. 2) (*grifos nossos*)

Podemos traduzir *nos agere* do latim por “nós somos ativos”, assim como o *nos pati* como “nós somos passivos”. Conforme observa Pascal Sévérac, os verbos latinos *agere* e *pati* já possuem um aspecto do dinamismo do ato: fazer ativamente alguma coisa ou fazer passivamente alguma coisa. Mas a ideia de ser ativo/ser passivo reforça o processo de que podemos entrar numa relação cada vez mais ativamente ou passivamente através de um vir a ser, de um tornar-se: “A atividade humana é assim um *tornar-se*, pois o homem, ao contrário de Deus, não é jamais de imediato absolutamente ativo; e é *um* tornar-se (possível), pois o homem pode sempre tornar-se (ainda mais) passivo na realização de seus atos”<sup>294</sup>. Sévérac também observa que quando somos ativos ou passivos acontece alguma coisa, alguma coisa se passa (*aliquid fit*). Há uma dimensão eventual do agir e do padecer que é especificada por Espinosa pelo emprego do verbo *sequitur*. Não apenas em sentido lógico (“da natureza” como princípio, “segue um efeito” como consequência), mas também em sentido cronológico e mesmo diacrônico: “Há um seguir, uma continuidade do que acontece que fazem do tornar-se ativo, ou passivo, uma passagem (*transitio*). O evento é um advento no sentido de que, para aquele que é ativo ou passivo, alguma coisa se passa que não se passa de imediato”<sup>295</sup>. Assim, vemos que Espinosa desde a definição 2 já define a duração que envolve a produtividade de um efeito, seja ela ativa ou passiva, tal como fará na definição 3 sobre o “afeto”, definindo-o como uma afecção que aumenta ou diminui a potência de agir. O afeto é alguma coisa que se passa *em nós* e que possui a duração de uma passagem, alguma coisa que se passa, isto é, que é uma transição de perfeição:<sup>296</sup>

Por afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções. Assim, se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por Afeto entendo ação; caso contrário, paixão.

<sup>294</sup> SÉVÉRAC, P., Op. cit., p. 69-70.

<sup>295</sup> Idem, ibidem, p. 70.

<sup>296</sup> Nas “Definições dos afetos” 1 e 2 Espinosa destaca de forma mais clara a dimensão de transição que possuem os afetos humanos: “A Alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor a uma maior”, “A Tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior a uma menor”.

Espinosa complementa o fato de que o “algo” (*aliquid*), da definição anterior, que acontece *em nós* ou segue de nossa natureza, refere-se ao aumento ou diminuição de potência quando entramos no processo do tornar-se ativo ou passivo. Podemos perceber que o *conatus* é uma pulsação em constante aumento e diminuição de potência. No entanto, como bem observa Sévérac, esse algo (*aliquid*) é sempre positivo, quer se trate da atividade ou passividade quanto ao que acontece ou segue de nossa natureza, pois ser passivo não é um defeito e nem falta de alguma coisa, mas exprime a plena positividade de ser e agir do modo finito: “A passividade, então, em lugar de remeter a uma certa forma de negatividade, se define antes, tanto como a atividade, pela aparição de alguma coisa de real”<sup>297</sup>. Entretanto, quando estamos na passividade, este ato sempre envolve uma negação, pois sofrer uma paixão ou formar uma ideia inadequada ou parcial é pensar um efeito sem a sua causa, ou pelo menos, a totalidade de sua causa.

O *aliquid* (algo) mencionado na definição 2 trata do efeito que acontece ou segue do modo finito, isto é, dos afetos que possuem uma dimensão tanto corporal quanto mental. Antes de mais nada, precisamos esclarecer dois tipos de efeitos que Espinosa considerou na definição 2: aqueles que são produzidos “*em nós*”, por nossa natureza, e aqueles que seguem “*fora de nós*”, de nossa natureza. De fato, tanto a atividade quanto a passividade modal são definidas por Espinosa como a maneira como o modo finito produz um determinado efeito. Porém, sabemos que na ontologia de Espinosa qualquer afecção ou efeito na natureza é causado pela ação infinita de Deus que produz todos esses efeitos determinados. Assim, qual é a diferença entre ação e paixão quando consideramos o ponto de vista humano? Conforme acrescenta Sévérac, a atividade é sempre considerada em exclusão da paixão, isto é, sem que haja uma diminuição da potência do modo humano: “Mas se toda paixão se concebe necessariamente sobre o fundo de uma ação, na qual ela é considerada uma negação, a ação ao contrário se concebe completamente sem a paixão”<sup>298</sup>. Contrariamente a Descartes, que concebia ação e paixão como a reversibilidade entre corpo e mente dependendo de onde partia a causa para o efeito, para Espinosa ação e paixão são efeitos simultâneos de causalidades diferentes. Assim, cada ato é singular – seja ativo ou passivo – pois é um efeito diferente já que possui uma causalidade particular. Porém, como afirma a definição 3, seja ativamente ou passivamente, os efeitos sempre são simultâneos entre a mente e o corpo, pois constituem a essência de um mesmo indivíduo que é definido pela determinação de dois atributos diferentes.

---

<sup>297</sup> SÉVÉRAC, P. Op. cit., p. 70. Sévérac apoia-se nas expressões encontradas em E I P26 dem., E II P49 esc. e E IV P1 dem.

<sup>298</sup> Idem, ibidem, p. 77.

Tornar-se ativo significa que o efeito produzido pelo modo finito humano se explica somente por ele mesmo. O modo conhece a causa dos efeitos produzidos nele e dos efeitos que seguem de sua natureza ou “*fora dela*”, isto é, ele torna-se causa adequada quando conhece as causas clara e distintamente. Espinosa afirma que o homem age absolutamente pelas leis de sua natureza quando vive sob a condução da razão, isto é, quando forma ideias adequadas.<sup>299</sup> É por esse motivo que o essencial para a conquista da liberdade ou felicidade através do processo de tornar-se ativo inicia-se pelo conhecimento dos afetos humanos. Conhecer um afeto é formar a ideia adequada, ou seja, ser causa adequada de um efeito “*em nós*” ou “*fora de nós*”: “Nossa Mente age em algumas coisas e padece outras, a saber, enquanto tem ideias adequadas, nesta medida necessariamente age em algumas, e enquanto tem ideias inadequadas, nesta medida necessariamente padece outras”<sup>300</sup>. Tornar-se passivo significa que o efeito produzido pelo modo finito humano não pode ser explicado somente por ele mesmo. O modo não conhece a causa, ou a conhece parcialmente, dos efeitos produzidos nele e dos efeitos que seguem de sua natureza. A peculiaridade da definição 2 é que Espinosa não afirma que exista um “*fora de nós*” quando estamos no processo de passividade. Apenas na Parte IV vamos entender o porquê dessa restrição: “Nós padecemos apenas enquanto somos uma parte da Natureza que não pode ser concebida por si sem as outras”<sup>301</sup>. Para Espinosa as paixões são referidas à mente apenas enquanto tem algo que envolve negação, isto é, a mente é uma parte da natureza que não pode perceber-se a si mesma, sem as outras, de maneira clara e distinta. Portanto, as ações são referidas à mente enquanto o homem pode explicar por si mesmo, através da sua essência, que a sua potência – pela qual ele conserva o seu ser – é a própria potência de Deus ou Natureza.<sup>302</sup>

Todo o problema envolvido na inadequação ou na passividade refere-se à impossibilidade de o homem formar a ideia de si e de distinguir aquilo que não é ele mesmo. Somente na adequação podemos perceber a natureza do nosso corpo, dos corpos externos e da mente humana. Como afirma Espinosa, se o ignorante é quase inconsciente de si, das coisas e de Deus, ao contrário, o sábio é consciente de si, das coisas e de Deus.<sup>303</sup> Conforme observa Chantal Jaquet: “Ainda que ela intervenha tardiamente ao curso do processo ético, a consciência

---

<sup>299</sup> ESPINOSA, EIV P35 cor.

<sup>300</sup> ESPINOSA, EIII P1.

<sup>301</sup> ESPINOSA, EIV P2.

<sup>302</sup> ESPINOSA, EIV P4 dem.: “[...] E assim, a potência do homem, enquanto é explicada pela essência atual dele, é parte da potência infinita de Deus ou da Natureza, isto é, da sua essência infinita”.

<sup>303</sup> ESPINOSA, EV P42 esc.

de si repousa sobre a formação de uma ideia de si através do que afeta o corpo”<sup>304</sup>. Vemos que tanto a adequação quanto a inadequação dependem da maneira como são formadas as ideias das afecções do corpo. Quando as afecções são relacionadas apenas à mente humana elas são confusas e não podem dar a ela uma ideia adequada de si mesma. Além disso, quando as ideias das afecções são formadas a partir da ordem comum da natureza, aquilo que provém dos corpos exteriores pode ser confundido com aquilo que é nosso e vice-versa, já que as afecções envolvem ao mesmo tempo a natureza do corpo afetado e do corpo que afeta. De fato, quando não conhecemos o que pode ser deduzido das leis de nossa natureza somos determinados externamente pelos corpos exteriores, isto é, pela fortuna que nos determina à ação, conseqüentemente produzimos uma causalidade inadequada. Assim, percebemos que o conhecimento de nossa potência, isto é, do nosso *conatus*, é fundamental para a consciência de nossos desejos (apetites), daquilo que podemos ou não podemos realizar.<sup>305</sup> É através da determinação interna que a atividade modal, pelo segundo ou terceiro gênero de conhecimento, se concebe como causa total ou adequada:

Mas o que importa observar é que a determinação de fora implica que a mente se fixa sobre uma só coisa ao mesmo tempo e passa de uma à outra, segundo o que sucede sem que ela perceba as relações e as conexões entre as coisas. O conhecimento permanece, portanto, mutilado, pois a coisa percebida é cortada das causas que a produzem e desnudada da ligação necessária com o que a precede. A determinação de dentro implica ao contrário a contemplação de várias coisas ao mesmo tempo, a aptidão a abraçar as relações que permitem estabelecer as noções comuns, as conveniências, as distinções e as oposições. (JAQUET, C., 2017, p. 57)

Tal como sinaliza Jaquet, é através da determinação interna que a mente pode apreender o corpo próprio e o distinguir dos outros, porém não o isolando e separando-o dos outros, mas percebendo as relações que o conectam aos outros pela apreensão das conveniências, diferenças e oposições entre as coisas. As múltiplas relações que a mente apreende alcançam o seu ápice quando ao invés de relacioná-las à própria mente nós as relacionamos ao mesmo tempo à ideia de Deus. Quando atingimos o terceiro gênero de conhecimento, a mente (*uno intuito*) apreende a essência das coisas singulares enquanto elas estão compreendidas nos atributos de Deus. A mente em plena atividade pode fazer com que todas as afecções do corpo, ou as imagens das coisas, se relacionem à ideia de Deus: “Então é por uma e mesma operação que a mente forma

<sup>304</sup> JAQUET, C. *Spinoza à l'œuvre : composition des corps et force des idées*. Paris: Publications de la Sorbonne, 2017, p. 56.

<sup>305</sup> O capítulo 1 do Apêndice da Parte IV é particularmente interessante: “Todos os nossos esforços ou Desejos seguem da necessidade de nossa natureza de tal maneira que podem ser inteligidos ou só por ela, como por sua causa próxima, ou enquanto somos uma parte da natureza que não pode ser adequadamente concebida só por si e sem outros indivíduos”.

a ideia do seu corpo, das coisas e de Deus. Toda ideia adequada é ao mesmo tempo um conhecimento de si, das coisas e de Deus”<sup>306</sup>. Sendo assim, a atividade modal significa que podemos formar a ideia de nós mesmos quando nós nos compreendemos como parte da Natureza, num Outro, compreendendo a relação de imanência que percorre todos os seres existentes. Paradoxalmente, quando somos determinados internamente estamos abertos aos outros e à natureza inteira, e ao contrário, quando somos determinados externamente nos fechamos em nós mesmos e na contemplação de objetos que impedem que a mente possa realizar a abertura para a compreensão mais ampla da realidade. Todo esse movimento de enclausuramento cognitivo e perceptivo realizado pela imaginação será explicitado por Espinosa na Parte III da *Ética*.

Antes de entrarmos propriamente no campo das paixões, vamos explicitar por que Espinosa afirma que na passividade não podemos ser concebidos por nós mesmos, sem os outros. E também por que na passividade não existe um “*fora de nós*”. Para isso, é preciso pensar a problemática que envolve os conceitos “*em nós*” e “*fora de nós*”, de dentro e de fora, de interior e exterior, pois são conceitos problemáticos numa filosofia da imanência. Assim, para a substância não há como pensar nessas categorias já que Deus existe por si, se determina e se concebe por si. Por outro lado, quando pensamos os modos finitos na natureza naturada esses conceitos tornam-se relativos. Enquanto para a substância existe apenas a causalidade imanente, para os modos há também a causalidade transitiva da ordem comum da natureza. Assim, para os modos há uma exterioridade relativa a uma interioridade afetada, já que a mente percebe apenas a existência dos corpos exteriores quando o corpo é por eles afetado.<sup>307</sup> Desse modo, pela contínua interação entre os modos finitos as categorias de interioridade ou exterioridade estão sempre entrelaçadas e eles não podem ser pensados como realidades distintas e separadas. Como observa Jaquet, o modo é um lugar de trocas entre interior e exterior, já que ele é perpetuamente afetado. Uma afecção sempre envolve a natureza de nosso corpo e aquela do corpo exterior: “Ela é uma mistura frequentemente confusa de interioridade e exterioridade, de modo que é difícil desembaraçar o que pertence a si e aos outros”<sup>308</sup>. O que primeiramente Espinosa nos mostra é que aquilo que cremos ser interior, na verdade, é exterior. Dito de outro modo, o que nos aparece como uma determinação interior é uma determinação exterior que ignoramos: “Espinosa frustra a ilusão de um sujeito pessoal, de um si imaginário

---

<sup>306</sup> JAQUET, C., Op. cit., p. 58.

<sup>307</sup> ESPINOSA, EII P26.

<sup>308</sup> JAQUET, C. Op. cit., p. 59.

que não é senão alteridade oculta”<sup>309</sup>. Assim, todas as ideias, julgamentos, esforços e ações que pensamos nos pertencer e que constituem nossos hábitos, lembranças e paixões são fruto de uma intervenção de causas exteriores pela maneira como somos afetados e as imaginamos. Podemos perceber que na passividade não existe um “*fora de nós*” justamente porque a exterioridade não se define por aquilo que está “*fora de nós*”, mas sim de uma interiorização da exterioridade: “A exterioridade não se define, então, necessariamente pelo que está fora de nós, ela está em nós sob a forma da presença dos traços dos corpos que nos afetam”<sup>310</sup>. Espinosa irá nos conduzir ao conhecimento dos afetos para percebermos como é construída essa imagem de nós mesmos e como nos tornamos dependentes das causas exteriores para a conservação de nossa potência de agir.

### 3.5. As determinações passionais do *conatus*

Ao construir geneticamente a partir das noções comuns da razão a sua teoria das paixões, Espinosa nos mostra como no homem o *conatus* é consciência de si e, enquanto tal, ele é desejo.<sup>311</sup> Ora, vimos que Espinosa concebe como fundamento da natureza humana que os homens nascem ignorantes das causas das coisas, e que todos têm o apetite de buscar o que lhes é útil, sendo disto conscientes. A ilusão da liberdade é denunciada por Espinosa em vista da própria constituição do *conatus*, pois a consciência das volições e dos seus apetites (desejos) surge através do signo da utilidade e seus objetivos são perseguidos através da ideia de finalidade. No entanto, os homens desconhecem as causas pelas quais eles são dispostos a apetecer e a querer, pois desconhecem a lógica que envolve a produção das paixões humanas:

Ora, a causa que é dita final nada mais é que o próprio apetite humano, enquanto considerado como princípio ou causa primeira de uma coisa. Por exemplo, quando dizemos que a habitação foi a causa final desta ou daquela casa, certamente não inteligimos nada outro senão que um homem, por ter imaginado as comodidades da vida doméstica, teve o apetite de edificar uma casa. Por isso, a habitação, enquanto considerada como causa final, nada outro é que este apetite singular, que na realidade é causa eficiente, considerada como primeira porque os homens comumente ignoram as causas de seus apetites. (ESPINOSA, EIV Prefácio)

Antecipamos esse exemplo da habitação do Prefácio da Parte IV porque Espinosa nos mostra o processo de ilusão da escolha. Ao tomarmos consciência de nossos apetites, isto é, quando conhecemos os nossos desejos, podemos compreender como nos determinamos a

<sup>309</sup> Idem, *ibidem*, p. 60.

<sup>310</sup> Idem, *ibidem*, p. 61.

<sup>311</sup> Cf. Matheron, A. *Op. cit.*, p. 90.

realizar as escolhas pelas quais somos determinados. Assim, conhecer os nossos desejos é a primeira consequência ao iniciarmos o estudo dos afetos humanos. Tomar consciência dos nossos desejos, num primeiro momento, é conhecer os nossos apetites, isto é, a causa pela qual fazemos algo e experimentamos as ações e paixões, tal como Espinosa afirma na definição 7 da Parte IV: “Por fim, por causa do qual fazemos algo, entendo o apetite”. No entanto, como Espinosa demonstra no exemplo da habitação, ao conhecermos adequadamente o apetite não o entendemos mais como causa primeira de nossas ações e paixões, mas como um efeito determinado que é a causa eficiente dos pensamentos, ações e paixões. Ora, apesar do apetite não ser a causa primeira, ele é o motivo pelo qual somos determinados a perseguir uma finalidade. É através do amor que podemos identificar o motivo pelo qual fazemos algo, tal como aponta Matheron: “o amor confere imediatamente uma estrutura finalista à nossa conduta e a nossas obras”<sup>312</sup>. Sendo assim, tudo aquilo que uma vez nos deleitou tenderemos a perceber o mais vivamente possível, isto é, a fazer a coisa existir atualmente. É através da imaginação que reproduzimos o passado, quando ele está ausente, ou imaginamos o futuro em que o passado será reproduzido novamente, caso estejamos privados no presente das coisas que amamos. Tal é o caso do exemplo da habitação, pois as comodidades que deleitaram o indivíduo excitaram o seu apetite a reproduzir os meios que possibilitam a construção da habitação. No entanto, não temos consciência dos estímulos que determinaram o deleite das comodidades, mas apenas a consciência do apetite (desejo) que surge como finalidade da ação. De fato, a ideia de habitação surge como um desejo do qual não conseguimos remontar às causas, pois ignoramos as condições. Como observa Matheron, a consciência do apetite (desejo) acarreta a impressão de ter descoberto uma causa primeira que possui dois desdobramentos:

Há, por um lado, o agente que surge para ele mesmo como incondicionado, ele se estima livre. Há, por outro lado (pois é necessário, apesar de tudo, assinalar um motivo para nossa escolha) a causa final, ou seja, o objeto mesmo desejado que, como se ele preexistisse de maneira misteriosa a sua própria realização, parece inclinar a vontade livre do agente por uma espécie de atração que ele exerceria sobre ela. (MATHERON, A., Op. cit., p. 104)

Matheron observa que essa crença não implica nenhuma teoria filosófica particular sobre a natureza do livre-arbítrio, seja aquela da indeterminação da vontade, seja sobre a determinação do bem. O que Espinosa descreve é a infraestrutura comum a todas as doutrinas: “todas, ou quase todas, repousam sobre a hipótese de um sujeito ao mesmo tempo *livre* e

---

<sup>312</sup> Idem, *ibidem*, p. 103.



sensibilizado ao *apelo dos valores*”.<sup>313</sup> O erro consiste em crer que exista uma qualidade intrínseca nas coisas e que lhes pertenceria essencialmente e que deveria ser reconhecida como tal por todos os homens, e não em suas relações momentâneas ao nosso organismo individual. As coisas são vistas, desta maneira, como atraentes, e nós as amamos porque elas são representadas como bens em si mesmas.

O desejo, essência mesma do homem enquanto é determinado a fazer alguma coisa, torna-se paradoxalmente paixão toda vez que o que segue dessa essência não segue unicamente dela; ele se deixa orientar pelo exterior pelas deformações que sofremos.<sup>314</sup> Assim, desde que um organismo torna-se capaz de suportar as variações passivas pelas quais o desejo se especifica, seja percebendo um aumento ou diminuição de sua potência, a mente percebe a diferença entre esses dois estados e a passagem de um para outro.<sup>315</sup> Além desses dois estados de consciência, há um estado neutro em que as alterações percebidas pelo indivíduo são puramente representativas, sem qualquer nuance afetiva particular, conforme o primeiro postulado da Parte III: “O corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, e também de outras que não tornam sua potência de agir nem maior nem menor”. Os afetos primitivos dos quais todos os outros serão derivados são percebidos quando há uma variação que diminui ou aumenta a potência de agir do corpo, isto é, as afecções percebidas ou contrariam ou favorecem a sua capacidade de agir mais rápida ou mais lentamente, de perceber mais ou menos obstáculos ou exercer as suas funções da melhor maneira. Visto que a mente e o corpo são um só e o mesmo indivíduo: “O que quer que aumente ou diminua a potência de agir de nosso Corpo, a ideia desta mesma coisa, aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa Mente.”<sup>316</sup> Conforme acrescenta Matheron, paralelamente as ideias dessas variações “negativas” diminuem e contrariam a potência de pensar da mente: “elas a distanciam do estado que seria o seu se, da ideia clara e distinta da essência de seu corpo, ela pudesse pela ajuda de seus próprios recursos deduzir (e produzir) suas próprias modificações”<sup>317</sup>. As paixões “negativas” da mente fazem obstáculo ao esforço da mente humana de compreensão de sua própria origem e natureza; tal é para Espinosa

---

<sup>313</sup> Idem, *ibidem*, p. 105.

<sup>314</sup> MATHERON, A. Op. cit., p. 93.

<sup>315</sup> Na definição geral dos afetos Espinosa especifica que não se trata de uma objetivação de valores: “Porém, é de notar que, quando digo uma força de existir maior ou menor do que antes, não entendo que a Mente compara a constituição presente do Corpo com a passada, mas que a ideia que constitui a forma do afeto afirma algo sobre o corpo que na verdade envolve mais ou menos realidade do que antes”.

<sup>316</sup> ESPINOSA, EIII P11.

<sup>317</sup> MATHERON, A. Op. cit., p. 96.

o sentido pleno da tristeza (*tristitia*). Por outro lado, as variações “positivas” ocorrem quando aumentam e favorecem a potência de agir do corpo na medida em que são atenuadas as deformações anteriores e proporcionando ao corpo o seu melhor funcionamento possível. Assim, na alegria (*laetitia*) os estados mentais favorecem também a mente a pensar tornando-a mais apta a deduzir as suas próprias ideias e, no limite, compreender as suas próprias ações: “Assim, por Alegria, entenderei na sequência a paixão pela qual a Mente passa a uma maior perfeição. Por tristeza, a paixão pela qual ela passa a uma menor perfeição.”<sup>318</sup>

Assim entendidas, alegria e tristeza são paixões que representam um progresso de consciência sobre os estados diferenciados do próprio corpo. Observamos justamente que, nos corpos mais complexos, são orientações que conduzem os “*conatus*” dos indivíduos a uma sobrevivência mais consciente sobre o seu instinto de conservação. O *conatus*, em seu esforço de atualização e perseverança na existência, conduzirá o indivíduo a prolongar toda excitação alegre e a evitar toda excitação triste, ou seja, ele buscará o prazer e fugirá da dor. No entanto, o amor (*amor*) e o ódio (*odium*) correspondem a uma nova etapa, pois pressupõem uma nova diferenciação corporal e um novo progresso da consciência. O amor e o ódio são os próprios afetos de alegria e tristeza conjuntamente à ideia de causa exterior.<sup>319</sup> O ódio pressupõe a memória, e o amor, além desta, pressupõe implicitamente a possibilidade de imaginar uma coisa que não está realmente presente, o que constatamos somente em organismos mais complexos. Pelo fato de tendermos a prolongar tanto quanto possível uma excitação alegre que nos afeta ou afetou, facilmente compreendemos a ligação entre o amor e a conservação das imagens: “A Mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do Corpo”<sup>320</sup>. No entanto, é sempre bom ressaltar que a excitação gerada pelas coisas que imaginamos indica mais os afetos do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos. Essa ligação entre as imagens será ainda mais excitada quando somos afetados por imagens que nos entristecem, pois resistimos a estas variações desfavoráveis que diminuem a potência do *conatus*. Assim, tentamos retornar ao estado anterior à aparição das imagens excluindo as coisas presentes ou ausentes que causam a tristeza: “Quando a Mente imagina coisas que diminuem ou coíbem a potência de agir do Corpo, esforça-se, o quanto pode, para recordar coisas que excluem a existência daquelas”<sup>321</sup>. O *conatus* sempre resistirá à tristeza tentando viver ou reviver o maior número possível de imagens alegres, sejam presentes ou ausentes. O tempo

---

<sup>318</sup> ESPINOSA, EIII P11 esc.

<sup>319</sup> ESPINOSA, EIII Def. dos afetos 6 e 7.

<sup>320</sup> ESPINOSA, EIII P12.

<sup>321</sup> ESPINOSA, EIII P13.

surge como elemento fundamental para os indivíduos que podem experimentar os afetos de amor e ódio, pois ele pode ampliar o seu campo perceptivo além das sensações imediatas e nos representar as coisas na sua ausência e que poderão estar disponíveis no futuro.

Quando imaginamos, submetidos apenas à ordem comum da natureza, não conseguimos explicar a origem real da fascinação que os objetos amados exercem sobre nós. Temos consciência de desejá-los porque os amamos e porque eles são causa de alegria. Mas não sabemos o porquê, já que não conhecemos a verdadeira natureza do *conatus*, nem das coisas exteriores que nos afetam. Acreditamos que somos livres para amar os objetos com os quais entramos em relação e também que eles possuem valores objetivos, que eles merecem e possuem valores intrínsecos que os tornam dignos de serem conquistados, de modo que eles nos representam um bem em si mesmo. A mesma lógica é válida para os objetos que nos afetam de tristeza e conseqüentemente serão odiados e evitados ou aniquilados porque serão considerados como um mal em si mesmo. No entanto, tanto os afetos de amor quanto os de ódio dependem da memória corporal e da maneira como eles foram concatenados, pois: “Se o Corpo humano tiver sido afetado uma vez por dois ou mais corpos em simultâneo, quando depois a Mente imaginar um deles, imediatamente se recordará dos outros”<sup>322</sup>. Espinosa demonstra que, submetidos à ordem comum, não escolhemos a maneira como seremos afetados, mas somos afetados conforme as imagens e os traços corporais foram impressos em nosso corpo. E, apesar de relacionarmos a alegria ou tristeza aos objetos externos, cumpre enfatizar que as variações afetivas dependem mais daquilo que está “*em nós*”, isto é, da constituição do corpo próprio, do que da natureza dos corpos externos. Porém, as associações entre a memória corporal e os objetos externos que nos afetam na ordem comum ganham uma dimensão sem limites definidos, já que “qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de Alegria, Tristeza ou Desejo”<sup>323</sup>. As variações afetivas são concatenadas na memória simultaneamente com as afeções e ideias das coisas externas que não aumentam e nem diminuem a potência do *conatus*. Visto que as concatenações foram ordenadas conforme o corpo foi afetado pelo encontro com os corpos externos na ordem comum, quando a mente se depara com um afeto neutro ele pode estar encadeado com outro alegre ou triste na memória. Por esse motivo, a mente pode negligenciar a verdadeira causa de sua paixão: “Só por termos contemplado uma coisa com um

---

<sup>322</sup> ESPINOSA, EII P18 e esc.: “[...] Pois, um soldado, por exemplo, tendo visto na areia os vestígios de um cavalo, a partir do pensamento do cavalo incide imediatamente no pensamento do cavaleiro e daí no pensamento da guerra, etc. Mas um Camponês, a partir do pensamento do cavalo, incide no pensamento do arado, do campo, etc., e assim cada um, conforme costumou juntar e concatenar as imagens das coisas desta ou daquela maneira, a partir de um pensamento incidirá em tal ou tal outro”.

<sup>323</sup> ESPINOSA, EIII P15.

afeto de Alegria ou Tristeza de que ela própria não é a causa eficiente, podemos amá-la ou odiá-la”<sup>324</sup>. Assim, mesmo sem razão para a variação afetiva, a mente ignorante da verdadeira causa eficiente do afeto atribui àquela coisa a variação afetiva concatenando a afecção como causa eficiente. Ao atribuir a uma coisa um afeto de amor ou ódio de que ela própria não é a causa eficiente, a mente atribui à coisa a causa do seu estado afetivo, gerando a ideia de simpatia (*Sympathiâ*) ou antipatia (*Antiphathiâ*). Espinosa acrescenta que estes afetos também podem ser atribuídos às coisas que produzem variações afetivas apenas por terem algo semelhante aos objetos que costumam afetar-nos com aqueles afetos. Nesse momento, essa lógica de transferência afetiva depende apenas da mente e da ordem comum da natureza, isto é, dos acasos dos encontros conjuntamente com a memória corporal.

Entretanto, a transferência afetiva que é atribuída quando a própria coisa não é causa eficiente, mas por acidente, também poderá ocorrer quando a própria coisa é causa eficiente de afetos contrários: “Se imaginarmos uma coisa, que costuma nos afetar com um afeto de Tristeza, ter algo semelhante a outra, que costuma nos afetar com um igualmente intenso afeto de Alegria, nós a odiaremos e a amaremos simultaneamente”<sup>325</sup>. Esta constituição da mente, derivada de dois afetos contrários, Espinosa denomina *flutuação do ânimo* (*fluctuatio animi*). O filósofo a identifica com a dúvida cognitiva (*dubitatio*), isto é, com o surgimento de imagens e afecções contrárias pelas quais o indivíduo hesita a respeito de qual ação ou ideia deve ser tomada, sendo que tal variação afetiva pode ser mínima (ceticismo) ou máxima (indecisão). Não há uma diferença de natureza entre a *fluctuatio* e a *dubitatio*, mas apenas de grau, isto é, segundo o mais ou o menos. Em ambos os casos, como vimos no exemplo do menino no escólio da P44 da Parte II, a *flutuação da imaginação* não contempla nenhuma afecção em ordem, mas todas surgem como possíveis, produzindo a ideia de contingência, independentemente do tempo presente, passado ou futuro a elas associado.

Espinosa enfatiza ainda que essa *flutuação do ânimo* não ocorre apenas quando a dúvida está presente ou quando associamos um afeto a uma coisa acidentalmente, mas “no mais das vezes” quando somos afetados pelo mesmo objeto. Assim, um mesmo objeto pode ser causa eficiente e não acidental de múltiplos e contrários afetos, ou seja, haverá uma transferência afetiva de amor ou ódio ao mesmo e único objeto. Devido à complexidade do corpo humano, ele pode afetar e ser afetado de variadas maneiras por um só e mesmo corpo ou objeto e vice-versa, além de que um objeto também poderá afetar de muitas e diversas maneiras uma só e a

---

<sup>324</sup> ESPINOSA, EIII P15 cor.

<sup>325</sup> ESPINOSA, EIII P17.

mesma parte do corpo, compondo o que Chauí denomina de um “sistema das afecções corporais”<sup>326</sup>.

Qual é o prejuízo atribuído à *flutuação do ânimo* em relação à *flutuação da imaginação*, além de serem fonte de dúvidas cognitivas e afetivas? Enquanto a *flutuação da imaginação* produz a ideia de contingência independentemente do tempo a ela associado através da ideia de possível, a *flutuação do ânimo* pode contribuir para a produção da *flutuação da imaginação*. Assim, a *flutuação da imaginação*, isto é, a cognitiva ligada à contingência e ao possível, pode ser desencadeada pela *flutuação do ânimo*, isto é, afetiva, já que é um estado em que o indivíduo está perturbado e precisa decidir sobre qual ação ou ideia ele deve tomar.<sup>327</sup> Conforme acrescenta Chauí: “Da mesma maneira, também o ânimo flutua sob a ação de afetos contrários simultâneos e essa flutuação afetiva é mais intensa do que a cognitiva, pois poderá desencadear efeitos cognitivos, isto é, a contrariedade dos afetos atuará sobre a dúvida quanto aos acontecimentos”<sup>328</sup>. Quando o menino percebe que a regularidade entre os passantes foi quebrada, a sua imaginação flutua a ponto de conceber tanto o passado, o presente ou futuro como contingentes. No entanto, como vimos, o passado e o futuro são apenas dimensões internas do presente, por isso, quanto mais *flutuações do ânimo* existirem no tempo presente maior será a necessidade de retornar ao passado ou imaginar o futuro. Em outras palavras, a contingência e a contrariedade dos afetos no presente incitam o *conatus* a reviver ou a projetar afetos vividos e concatenados em sua memória: “O homem, a partir da imagem de uma coisa passada ou futura, é afetado pelo mesmo afeto de Alegria ou Tristeza que a partir da imagem de uma coisa presente”<sup>329</sup>. Impossibilitado de contemplar com alegria a presença de Jacó, pois a sua imagem excluiu a presença da imagem de Simeão que o tornava alegre, o menino irá aguardar a possibilidade de revê-lo contingentemente no futuro. Caso não seja possível em breve, ele vai reviver os momentos em que houve a oportunidade de encontrá-lo, já que a variação afetiva é a mesma, independentemente do tempo a ela relacionada. Conforme observa Matheron: “uma imagem é sempre uma imagem e, enquanto nós nos limitamos a considerá-la nela mesma, o sentimento que lhe é ligado permanece invariável”<sup>330</sup>. Espinosa afirma que,

---

<sup>326</sup> Reproduzimos no anexo 1 da página 235 o sistema das afecções corporais elaborado por Marilena Chauí. (CHAUI, M. Op. cit., p. 636 nota 35)

<sup>327</sup> ESPINOSA, E IV Def. 5: “Por afetos contrários entenderei na sequência, os que arrastam os homens em sentidos diversos, ainda que sejam do mesmo gênero, como a gula e a avareza, que são espécies de amor; e eles não são contrários por natureza, mas por acidente”.

<sup>328</sup> CHAUI, M., Op. cit., p. 335.

<sup>329</sup> ESPINOSA, EIII P18.

<sup>330</sup> MATHERON, A., OP. cit., p. 127.

durante o tempo em que o homem é afetado pela imagem de alguma coisa, ele contemplará a coisa como presente, ainda que ela não exista.<sup>331</sup> Esta imaginação das coisas não existentes é aquela associada em sua memória que pode ser tanto passada quanto futura dependendo da imagem do tempo a ela associada. A diferença dos tempos quando é apenas imaginada leva a mente ao sentimento da contingência das coisas e à incerteza sobre o desenrolar dos fatos.

### 3.6. A ilusão da contingência afetiva

Alquié enfatiza a força que a imaginação exerce sobre nosso conhecimento da realidade, pois ela é aquilo que nos é mais essencial, o nosso instinto básico de conservação: “Vemos que, para Espinosa como para todos os cartesianos, a imaginação e a percepção, consideradas nelas mesmas e tal como elas se oferecem a nossa consciência, são indiscerníveis”<sup>332</sup>. Para Espinosa a imaginação não é uma faculdade pela qual representamos um objeto ausente e que sabemos ausente. De fato, imaginando tendemos a crer que a imagem é real, tal como acontece nos sonhos ou na alucinação. Quando imaginamos, a constituição do corpo pode se encontrar da mesma maneira, seja na presença ou na ausência do objeto. As sensações e imagens formadas pelo encontro com os corpos ou suscitadas pela memória são puramente subjetivas e exprimem o estado momentâneo em que o corpo se encontra. Valendo-se do exemplo de Espinosa, quando Paulo percebe Pedro, a ideia que Paulo tem de Pedro não representa somente Pedro, mas o estado atual do corpo de Paulo. Ao perceber Pedro, Paulo tem a impressão que esse objeto é Pedro, mas essa percepção é gerada pelo corpo de Paulo, afetado pela presença de Pedro. Tal como acrescenta Alquié: “Assim, para Espinosa como para todos os cartesianos, nós estamos no conhecimento sensível fechados em nós mesmos”<sup>333</sup>. Isto é, como evidenciamos acima, quando estamos em estado de passividade não existe um “*fora de nós*”, estamos determinados externamente e somos causa apenas parcial daquilo que percebemos. De fato, pensar uma coisa como passada é imaginar a forma como fomos afetados e pensá-la como futura é imaginar que essa ocorrência poderá novamente se repetir. Assim, podemos ver novamente aquilo que vimos ou ver aquilo que poderemos rever; podemos nos revigorar com aquilo que nos revigorou ou revigorará; podemos nos lesar com aquilo que nos lesou ou lesará, etc.<sup>334</sup> Para Espinosa,

---

<sup>331</sup> ESPINOSA, EII P17 e cor.

<sup>332</sup> ALQUIÉ, F. Op. cit., p. 200.

<sup>333</sup> Idem, ibidem, p. 201 nota 1.

<sup>334</sup> ESPINOSA, EIII P18, esc. 1.

enquanto imaginamos afirmamos a existência da coisa, esteja ela presente ou ausente, desde que o corpo não seja afetado por nenhum afeto que suprima a existência dela.

A memória nasce quando os vestígios são ligados por uma continuidade material e associados pela concomitância produzida no corpo. Conforme observa Drieux: “A concatenação, tomada em seu sentido literal, induz efeitos mentais”<sup>335</sup>. Toda e qualquer afecção corporal, entendida como paixão, corresponde na mente a uma afirmação da presença do corpo exterior que consideramos como sua causa.<sup>336</sup> Entretanto, como complementa Drieux, a afecção no presente é solidária de um contexto, pois a afirmação da presença sempre se refere a um contexto determinado. Todo horizonte de espera produzido pela memória se condensa na própria percepção do presente. A memória está mais ligada à produção da imagem do que propriamente à produção da lembrança, pois a memória é inicialmente uma certa regra na produção espontânea das imagens. É justamente essa regra de encadeamentos de imagens que acompanha e determina a percepção das coisas: “O que eu vejo se destaca – ou justamente não se destaca – sobre o fundo do que eu espero a ver, e esse horizonte depende da história de minhas disposições corporais”<sup>337</sup>. Para Espinosa, a percepção não pode ser entendida apenas como recepção das impressões tal como uma tábula rasa, mas há uma dimensão ativa e interna na produção dos vestígios que se refere a uma multiplicidade de causas que concorrem para a produção da afecção: “Essa causalidade interna ligada à retenção contém também uma dimensão ativa que sugere de instante em instante o que deve ser percebido”<sup>338</sup>. Assim, a distinção entre lembrança e percepção atual – passado, futuro ou presente – acontece no sujeito perceptivo e surge a partir do conflito de imagens concorrentes. Quando não há conflito do ânimo ou cognitivo a percepção permanece no tempo presente no horizonte de espera em seu conjunto, isto é, como percepção atual. Portanto, a memória não se refere exclusivamente a uma lembrança, mas inicialmente como uma determinação da percepção atual, e mais frequentemente, surge no campo perceptivo quando o horizonte da espera da percepção atual é desapontado. A frustração diante do momento presente ocasionada pela diminuição de potência (tristeza) induz o indivíduo a buscar nas memórias passadas momentos ou soluções para fugir ou superar o momento de desapontamento.

---

<sup>335</sup> DRIEUX, P. Op. cit., p. 150.

<sup>336</sup> Cf. EIII Def. geral dos afetos.

<sup>337</sup> DRIEUX, P. Op. cit., p. 150.

<sup>338</sup> Idem, *ibidem*, p. 151.

Desde a P18 da Parte II Espinosa afirma que a mente percebe a partir de um padrão e antecipa a repetição dos mesmos acontecimentos que comporão a percepção do tempo, da contingência e do possível:

Apoiando-se sobre os encadeamentos da memória, a mente adquire uma capacidade de imaginar informada, em sentido próprio: projetando um horizonte de espera, os encadeamentos da memória fazem surgir a possibilidade da diferença entre o possível e o real, abrem a dimensão da contingência. (DRIEUX, P., Op. cit., p. 154)

Os encadeamentos nos fazem sair da afirmação unilateral da presença do que nos afeta. Assim, as possibilidades de flutuação que são abertas conduzem à estruturação, particularmente temporal, da experiência. Entretanto, a afirmação da presença - seja das afecções presentes, passadas ou futuras – é uma necessidade que está ligada à natureza da imagem (afecção) e não a uma simples possibilidade de escolha entre afecções contrárias. A ilusão da escolha produz a ideia de liberdade, independentemente do tempo associado.

Eis o grande problema de pensar as categorias de contingência e possível: elas são responsáveis pela produção da *flutuação da imaginação e do ânimo* e vice-versa. Quando o *conatus* entra nessa dinâmica, seja ele mais imaginativo ou mais afetivo, o indivíduo permanece em dúvida em relação aos acontecimentos, principalmente relacionados com o tempo passado ou futuro. Tanto o amor quanto o ódio, pelo fato de estarem relacionados ao tempo, possuem um caráter ao mesmo tempo retrospectivo ou prospectivo, pois eles são compreendidos em relação a uma lembrança ou ao desejo de imaginá-los no futuro. Nada impede que estes dois afetos possam ser imaginados sem qualquer nuance afetiva, apenas como experiência vivida ou possibilidade de sua realização. No entanto, o tempo futuro é uma projeção do passado construída através da ligação das concatenações na memória corporal, assim ele é necessariamente incerto, já que não podemos ter um conhecimento adequado da duração das coisas. Quanto ao tempo passado, devido à multiplicidade de afecções pelas quais somos constantemente afetados, não podemos senão reter uma pequena parte ou traços na memória. Essa constituição flutuante do corpo e da mente em relação às afecções de alegria e tristeza inconstantes gera novos afetos, tais como a esperança (*spes*) e o medo (*metus*), que determinam a ação do *conatus* a duvidar dos acontecimentos em relação às coisas exteriores: “Pois a Esperança é nada outro que a Alegria inconstante originada da imagem de uma coisa futura ou passada, de cuja ocorrência duvidamos. O Medo, ao contrário, é a Tristeza inconstante originada da imagem de uma coisa duvidosa”<sup>339</sup>. Encarcerada pelas lembranças do passado ou

---

<sup>339</sup> ESPINOSA, EIII P18 esc. 2.



pelas possibilidades do futuro, a mente está suspensa pela dúvida, não pela suspensão de julgamento de um ou outro afeto, mas pela concorrência de ideias contrárias. Por esse motivo, Espinosa irá afirmar que não pode haver esperança sem medo, nem medo sem esperança.<sup>340</sup> Quando imaginamos os futuros contingentes, isto é, os possíveis, em relação à coisa que amamos, ao mesmo tempo que imaginamos a sua possibilidade nos alegramos, porém necessariamente também imaginamos a sua impossibilidade e nos entristecemos. No entanto, esses obstáculos que excluem a presença da coisa amada são também duvidosos, e dependendo da variação afetiva da ideia da coisa amada, a mente excluirá as ideias dos obstáculos que a impedem de pensar na possibilidade de possuir ou conservar a ideia da coisa amada: “O ato de duvidar, de perceber simultaneamente duas ideias contrárias, é o que separa as coisas passadas ou futuras de sua ocorrência, relegando-as assim à categoria de simples possíveis”<sup>341</sup>. Sendo assim, a dúvida em relação à ocorrência de algo que nos parece bom produz a *flutuação do ânimo*, pois a esperança de sua possibilidade entra em conflito com o medo de sua impossibilidade. A mente entra num estado de modificação entre dois afetos contrários, isto é, numa “oscilação dinâmica”<sup>342</sup>, onde momentos de segurança se alternam com momentos de desespero.

A contingência em relação aos acontecimentos passados ou futuros produz a ideia de possível, aqui entendido como paixão da mente submetida aos encontros acidentais na ordem comum da natureza. A dúvida, seja em relação ao passado ou ao futuro, produz os afetos de esperança ou medo que nada mais são do que a ideia de possível em relação ao tempo passado ou futuro. Assim, quando esperamos, isto é, pensamos ser possível possuir ou conservar a coisa amada ou excluir a coisa odiada, nós tememos, pela própria definição da esperança, “o que se opõe à realização do nosso desejo”<sup>343</sup>. De fato, se o *conatus* se esforça em imaginar o que traz alegria e não a imaginar o que entristece, então ele sempre tentará afastar o medo para permanecer esperançoso dos desenlaces da fortuna, a qual muda sem cessar e de maneira quase sempre imprevisível. A fortuna possui uma dupla face – ora favorável, ora desfavorável – ela somente existe para aquele que está em *conflito de ânimo*, suspenso entre a esperança e o medo.

---

<sup>340</sup> Conforme a explicação da Definição dos Afetos: “Como efeito, supõe-se que quem está suspenso pela Esperança e dúvida da ocorrência da coisa imagina algo que exclui a existência da coisa futura; por isso se entristece e, conseqüentemente, enquanto está suspenso pela Esperança tem medo que a coisa não ocorra. Quem, pelo contrário, está com Medo, isto é, dúvida da ocorrência da coisa que odeia, também imagina algo que exclui a existência da coisa; por isso se alegra e, conseqüentemente, tem Esperança de que não ocorra”. (ESPINOSA, EIII Def. dos afetos 13 expl.)

<sup>341</sup> ISRAËL, N. Op. cit., p. 143.

<sup>342</sup> Idem, ibidem, p. 148.

<sup>343</sup> Cf. MATHERON, A., Op. cit., p. 127.

Conforme observa Marilena Chaui, medo e esperança somente serão suprimidos quando a dúvida em relação aos acontecimentos for suprimida: “ainda que permaneça insuperável o sentimento de contingência – a incerteza quanto ao curso das coisas singulares”<sup>344</sup>. Assim, suprimida a dúvida desses afetos, outros afetos serão produzidos a partir da imagem alegre ou triste de uma coisa que tínhamos ou esperávamos: quando nosso esforço tem êxito, da esperança liberada do medo produz-se a segurança (*securitas*), porém, quando o esforço fracassa, do medo liberto da esperança produz-se o desespero (*desperatio*). Chaui acrescenta que apesar de que a tendência em imaginar seja a de priorizar as coisas no presente: “entretanto esse presente em si mesmo é um vazio (o evento será ou já foi) preenchido pelos afetos, que presentificam o que ainda não é ou o que já não é”<sup>345</sup>. Entretanto, a ausência de dúvida nestes afetos derivados não significa presença da certeza: “simplesmente a imaginação traz o passado e o futuro para o presente, excluindo imagens de tudo quanto possa impedir essa presença, mas sem qualquer garantia de que o contrário não teria sido possível, uma vez que tudo é experimentado como contingente”<sup>346</sup>. Chaui enfatiza ainda que essa presentificação, que não elimina a contingência, é mais evidente quando sentimos o alívio ou a aflição que a imagem da *flutuação do ânimo* causou quando a retomamos, isto é, a presentificamos pelos afetos de gozo (*gaudium*) ou de remorso (*conscientia mosrus*): “O Gozo, ademais, é a Alegria originada da imagem de uma coisa passada, de cuja ocorrência duvidáramos. O remorso, enfim é a tristeza oposta ao gozo”<sup>347</sup>. É importante notarmos que o gozo ou júbilo pode aumentar subitamente as nossas esperanças enquanto o remorso pode diminuí-las, aumentando o medo em relação ao desenrolar dos fatos na ordem comum da natureza.

Qual é o problema de o menino imaginar como um futuro contingente, isto é, como possível, ocorrer novamente a ordem dos passantes? O problema é que o menino não sabe que está imaginando, então ele acredita que as coisas são contingentes por natureza: instala-se a *flutuação do ânimo*. No entanto, como vimos, a imaginação não é fonte de erros, mas erramos quando não possuímos a ideia que exclui a presença das coisas que imaginamos. O problema é negligenciarmos o presente, pois estamos enclausurados no passado ou presos “*dentro de nós*”, projetando um futuro possível que reproduzirá cadeias de afecções passadas. A alegria passada ou futura torna-se a válvula de escape para o *conatus* fugir das tristezas ou conflitos do ânimo que estão presentes. Conforme observa Alquié, negligenciamos a nossa experiência direta: “Já

---

<sup>344</sup> CHAUI, M., Op. cit., p. 339.

<sup>345</sup> Idem, ibidem, p. 339.

<sup>346</sup> CHAUI, M., Op. cit., p. 340.

<sup>347</sup> ESPINOSA, EIII P18 esc. 2.

que, estritamente falando, não temos jamais a experiência direta senão de nosso presente e podemos considerar que passado e futuro são somente, para nós, imaginados”<sup>348</sup>. Ainda que o presente também seja apenas imaginado, é ele que nos proporciona uma multiplicidade de novas experiências alegres e a possibilidade de conservar aquilo que é mais útil ao homem: a potência do corpo em afetar e ser afetado.<sup>349</sup>

Entretanto, a derivação de afetos desencadeada pela identificação do objeto amado acompanha e completa a derivação por transferência afetiva.<sup>350</sup> A origem da identificação é bastante simples: “Quem imagina aquilo que ama ser destruído se entristecerá; porém se alegrará se o imagina ser conservado”<sup>351</sup>. Há uma identificação do *conatus* com a coisa que é causa de amor, pois ele torna-se o esforço de imaginar o mais vivamente possível a coisa amada, já que toda imagem que põe a existência dela o favorece pela alegria que ela causa. O *conatus*, isto é, o desejo torna-se dependente da alegria proporcionada pela imagem da coisa amada presente ou ausente: *o seu aumento de potência, isto é, a sua alegria depende apenas das causas exteriores*. Assim, quando o objeto amado está sob ameaça, mobilizaremos os recursos para defendê-lo e, caso ele escape de todas as ameaças, nós nos alegraremos por isso como se nós mesmos estivéssemos em perigo. Há uma identificação entre o *conatus* do amante e da coisa amada e Espinosa é muito preciso em definir o amor como a alegria conjuntamente à “ideia” da causa externa.<sup>352</sup> A mera imagem da coisa amada é suficiente para que o afeto de alegria se manifeste em amor, pois o amor ou contentamento pela imagem da coisa é anterior ao desejo, isto é, ao apetite de unir-se à coisa. No entanto, há também a contra identificação do *conatus* ao objeto odiado: “Quem imagina aquilo que odeia ser destruído se alegrará”<sup>353</sup>. Tanto a identificação quanto a contra identificação dos objetos amados ou odiados são complexificadas quando estes objetos também possuem sentimentos. Assim, imaginar o objeto amado alegre é

<sup>348</sup> ALQUIÉ, F. Op. cit., p. 311.

<sup>349</sup> Cf. ESPINOSA, EIV P38: “É útil ao homem o que dispõe o Corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras ou o que o torna apto a afetar os Corpos externos de múltiplas maneiras; e tanto mais útil quanto torna o Corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras; e, inversamente, é nocivo o que torna o Corpo menos apto a isto”.

<sup>350</sup> Cf. MATHERON, A., Op. cit., p. 143.

<sup>351</sup> ESPINOSA, EIII P19.

<sup>352</sup> Espinosa afirma que a vontade do amante em unir-se à coisa amada não exprime a essência do amor, mas apenas uma propriedade: “Mas cumpre notar que, quando digo ser uma propriedade no amante unir-se pela vontade à coisa amada, não entendo por vontade o consentimento ou a deliberação do ânimo, ou seja, o decreto livre, nem tampouco o Desejo de unir-se à coisa amada, quando ela está ausente, ou de perseverar na presença dela, quando está lá; pois o amor pode ser concebido sem este ou aquele Desejo; por vontade, todavia, entendo o Contentamento que se dá no amante diante da presença da coisa amada e que corrobora, ou pelo menos fomenta, a Alegria do amante”. (ESPINOSA, EIII, Definição dos afetos 6 expl.)

<sup>353</sup> ESPINOSA, EIII P20.

imaginar que a sua conservação está mais assegurada que antes, e imaginá-lo triste é imaginar que a sua perda pode estar próxima. Para Espinosa as variações afetivas dessas identificações são proporcionais às variações afetivas que experimenta a coisa amada.<sup>354</sup> Por sua vez, essas variações afetivas são também transferidas para os objetos que imaginamos causar alegria ou tristeza no objeto amado.<sup>355</sup> Por outro lado, na contra identificação surge a inveja (*Invidia*): nos alegamos com a tristeza do ser odiado e nos entristecemos com a sua alegria, odiamos o que o alegra e amamos o que o entristece.<sup>356</sup> É importante observarmos que todos esses afetos são derivados porque tentamos imaginar os afetos que os outros seres possuem em relação a nós ou à coisa amada ou odiada submetidos ao acaso dos encontros na ordem comum da natureza.

### 3.7. A ilusão da ideia de finalidade

A ilusão da contingência originada pela ideia de possíveis contrários encobre a ação necessária do *conatus* na produção imaginativa. A identificação do *conatus* com o objeto amado conjuntamente com a ideia de contingência produzirá todos os meios possíveis para conservar o objeto amado e afastar aquele odiado: “Esforçamo-nos para afirmar de nós e da coisa amada tudo que a nós ou a ela imaginamos afetar de Alegria; e, ao contrário, negar tudo que a nós ou a ela imaginamos afetar de Tristeza”<sup>357</sup>. A imaginação produz um universo de possíveis pelos quais, ilusoriamente, acreditamos nos conservar conjuntamente com a coisa amada. No entanto, pela própria inadequação da duração das coisas sob a ordem comum da natureza, também imaginamos os possíveis que excluem a possibilidade daquilo que odiamos participarem desse mundo imaginário: “Esforçamo-nos para afirmar da coisa que odiamos tudo que imaginamos afetá-la de Tristeza e, ao contrário, negar o que imaginamos afetá-la de Alegria”<sup>358</sup>. Fechado em si mesmo e alienado pela construção de seu imaginário, facilmente o homem estima além da medida a si e à coisa amada e, inversamente, aquém da medida à que odeia. Esta imaginação, quando diz respeito ao próprio homem que se estima além da medida, é Soberba (*Superbia*) e o filósofo a classifica como uma espécie de delírio: “porque o homem sonha de olhos abertos poder todas as coisas que alcança pela só imaginação e que por isso contempla como se reais, e com elas exulta durante o tempo em que não pode imaginar outras que excluem a existência

---

<sup>354</sup> ESPINOSA, EIII P21.

<sup>355</sup> ESPINOSA, EIII P22.

<sup>356</sup> ESPINOSA, EIII P23 e P24.

<sup>357</sup> ESPINOSA, EIII P25.

<sup>358</sup> ESPINOSA, EIII P26.

destas e limitam sua própria potência de agir”<sup>359</sup>. A potência de agir do homem é limitada porque a *flutuação da imaginação* e do *ânimo* entre aquilo que é possível e aquilo que limita a sua possibilidade conduz o homem à inação, isto é, a permanecer na passividade e a acreditar que constrói o seu mundo imaginário livremente. As causas eficientes da produção das ideias de possíveis são imaginadas como causas finais. O homem planeja um destino e todos os meios para atingi-lo tornam-se a finalidade de suas ações. No entanto, todos os obstáculos e contratempos que surgem entre uma finalidade e outra conduzem o homem a experimentar a fraqueza da vontade em relação aos objetivos estabelecidos. Fechado em si mesmo, perseguindo os objetos amados e experimentando a impossibilidade de fruí-los, o homem experimenta as paixões e a contingência surge como um drama pelo qual ele busca a felicidade: “Donde revelasse sermos agitados por causas externas de muitas maneiras e flutuarmos, tal qual ondas do mar agitadas por ventos contrários, ignorantes dos desenlaces e do destino”<sup>360</sup>. Conforme acrescenta Chauí, a advertência de Espinosa em relação à *flutuação do ânimo* é decisiva porque: “é a marca mais profunda da inconstância e fragilidade das paixões”<sup>361</sup>, pois ela ocorre no desejo passivo e será a chave para compreendermos a servidão humana. A *flutuação do ânimo* é sintetizada pelo filósofo no verso trágico do poeta Ovídio: “Vejo o melhor e o aprovo, sigo o pior”. A ilusão da liberdade de escolha, na verdade, nada mais é do que a experiência da *flutuação do ânimo*.

Todas as paixões estão referidas à relação consigo mesmo e com outrem, mas este outrem pode ser um semelhante. O reconhecimento do outro como alguém - um “ser humano” - depende da percepção de sua semelhança conosco: “Por imaginarmos afetada por algum afeto uma coisa semelhante a nós e pela qual jamais nutrimos nenhum afeto, somos então afetados por um afeto semelhante”<sup>362</sup>. A percepção de um outro como alguém semelhante a nós nos determina a *fazer algo*, isto é, a desejar a partir da imagem do outro: “imaginar os sentimentos de um ser semelhante a nós é, *ipso facto*, experimentá-los”<sup>363</sup>. As paixões derivadas do desejo e que nos incitam a agir por amor ou por ódio compõem e complementam a rede de afetos: “A semelhança com outrem, pondo em operação o desejo, cerra e esgarça o tecido da vida afetiva passional”<sup>364</sup>. No entanto, a imitação dos afetos considerada nela mesma não é uma determinação alienante do *conatus*, mas apenas na medida em que os afetos imitados são

---

<sup>359</sup> ESPINOSA, EIII P26, esc.

<sup>360</sup> ESPINOSA, EIII P59, esc.

<sup>361</sup> CHAUI, M., Op. cit., p. 336.

<sup>362</sup> ESPINOSA, EIII P27.

<sup>363</sup> MATHERON, A., Op. cit., p. 154.

<sup>364</sup> CHAUI, M., Op. cit., p. 344.

alienados. Porém, quando consideramos o seu conteúdo positivo, excluindo as variações que lhe impõem as causas exteriores, a imitação é “desejo de universalidade”<sup>365</sup>. Assim, da mesma maneira que nos esforçamos em perseverar em nosso ser através da coesão, também tendemos a nos acordar com nossos semelhantes. Uma vez que as essências singulares dos outros homens se assemelham à nossa, então a afirmação da nossa passa pela afirmação do outro. Esse *conatus* inter-humano torna-se para ele mesmo irreconhecível pela interferência incessante das causas externas, conforme observa Matheron: “sob sua influência, ele se contradiz e se torna estranho a ele mesmo, exatamente como o *conatus* individual, e pelas mesmas razões”<sup>366</sup>. De fato, a imitação dos afetos é uma orientação primária e necessária do *conatus*, pois não podemos conceber um indivíduo isolado na natureza.<sup>367</sup> A imitação dos afetos faz perceber que a liberdade possível e contingente que atribuímos aos homens, na verdade, é uma necessidade interna de sua própria constituição. A imitação é uma determinação originária do desejo humano e, enquanto submetidos às paixões, percebemos por que ele não pode se conceber a si mesmo “sem os outros”:

Ela é, por um lado, exigida na explicação da passagem ao ato porque o comportamento humano não se compreende corretamente se ele é isolado de sua dimensão social. Por outro lado, o desenvolvimento interno das relações miméticas basta para deduzir as formas de ambição, da covardia à inveja, sem fazer intervir nenhuma circunstância exterior – nem a flutuação, nem a carência de bens, nem a admiração –, à condição de notar que a imitação é um elemento da contemplação de si mesmo. (DRIEUX, P., Op. cit., p. 231)

As relações miméticas refletem a condição do homem passivo, enquanto mergulhado na ordem comum da natureza. Ao mimetizar os comportamentos passivos tentamos estabilizar a nossa própria constituição tomando emprestada a afirmação comportamental de nossos semelhantes.<sup>368</sup>

---

<sup>365</sup> MATHERON, A., Op. cit., p. 155.

<sup>366</sup> Idem, ibidem, p. 156.

<sup>367</sup> “A imitação não é, então, um simples efeito indesejável de nossa constituição, nem uma coerção externa a qual o desejo individual deve levar em conta. Ela é uma orientação primária e necessária do esforço. Não há de um lado o esforço, já constituído e definido de maneira individual, e de outro, um sistema de leis do grupo que se impõe ao indivíduo e o obriga a modificar seu desejo (num primeiro tempo) ou a ordem do mundo (num segundo), se ele quer a glória ou evitar a vergonha. O sujeito do esforço é um indivíduo social: é desde a origem um ser de imitação que desdobra seu esforço. Esse ser sabe que está ligado, ele experimenta imediatamente o que poderíamos chamar ‘finitude social’: seu desejo, seu esforço para experimentar sua potência e se ‘contemplar a si mesmo com alegria’, requer o outro”. (DRIEUX, P. Op. cit., p. 220)

<sup>368</sup> Ao mesmo tempo que toma emprestado o comportamento dos semelhantes, ele é impulsionado a impor o seu através do seu engenho: “O paradoxo de *l’ingenium* vai engendrar uma estratégia espontânea. A realidade demanda a cada instante a crença espontânea. Assim, cada um vai se esforçar em transformar essa realidade para que ela se adapte à sua crença e recusar aos outros essa irredutibilidade do *ingenium* que ele não pode deixar de exigir por si mesmo. Cada um vai tentar fazer passar para o real sua redução imaginária. Ele vai então

Entretanto, tanto o amor quanto o ódio consistem na alegria ou na tristeza que sentimos quando imaginamos certos corpos exteriores. Assim, o esforço de imaginar (ou de não imaginar) aquilo que favorece a potência de agir do corpo converge com o esforço de agir do corpo que favorece a potência de pensar da mente. Em outras palavras, o esforço de imaginar não se resume a uma maneira de pensar, mas favorece e incita uma maneira determinada de agir. Por certo, a maneira mais eficaz do amante formar as imagens da coisa amada consistirá em assegurar concretamente a sua presença: “O esforço para imaginar se prolonga necessariamente numa determinação a agir para atender as condições dessa imaginação”<sup>369</sup>. A demonstração da P28 irá reunir a equivalência simultânea do poder de pensar e da potência do corpo em agir num esforço (*conatus*) para fazer existir alguma coisa que se resume no esforço de imaginar:

Esforçamo-nos, o quanto podemos, para imaginar o que imaginamos conduzir à Alegria (pela prop. 12 desta parte), isto é (pela prop. 17 da parte II), esforçar-nos-emos, o quanto pudermos, para contemplá-lo como presente, ou seja, como existente em ato. Mas o esforço ou potência da Mente ao pensar é igual e por natureza simultâneo ao esforço ou potência do Corpo ao agir (como segue claramente do corol. da prop. 7 e corol. da prop. 11 da parte II); logo esforçamo-nos, absolutamente falando, para que isso exista, isto é, nós o apetecemos e visamos, o que era o primeiro.

De fato, conforme observa Matheron, a P28 complementa a dedução que Espinosa tinha esboçado no escólio da P13 num contexto abstrato, pois lá era necessário colocar em evidência o que se compreende a partir do indivíduo somente, e a alienação enquanto tal é individual. Assim, podemos a rigor imaginar solitariamente, mas quanto trata-se de passar ao ato nossos projetos estão em constante relação com os outros indivíduos, eles se colidem com outros projetos com os quais eles devem se compor e se recompor. Esta posição apresenta a teoria da passagem ao ato e está justamente no centro da Parte III: “ela se situa na dobradiça da vida individual e da vida inter-humana”<sup>370</sup>. Todos os projetos e finalidades que o homem concebe a partir de seu apetite devem ser ajustados pela relação que ele estabelece com os seus semelhantes: “Esforçar-nos-emos também para fazer tudo aquilo que imaginamos que os homens veem com alegria e, ao contrário, teremos aversão a fazer aquilo que imaginamos dar aversão aos homens”<sup>371</sup>. A necessidade de aprovação e reconhecimento em relação aos outros

---

fazer esforço para que os outros vivam como ele ou, ao menos, se conformem aos seus critérios de vida. Cada um deseja espontaneamente que os outros se dobrem a seu *ingenium*. É, talvez, a frase que Espinosa repete mais frequentemente quando se trata de explicar as relações inter-humanas”. (MOREAU, P-F. *Spinoza: L'expérience et l'éternité*. Paris : PUF, 1994, p. 401)

<sup>369</sup> DRIEUX, P. Op. cit., p. 211.

<sup>370</sup> MATHERON, A. Op. cit., p. 151.

<sup>371</sup> ESPINOSA, EIII P29.

homens está ligada à própria obtenção dos meios para atingir a nossa finalidade. Assim, a melhor maneira de assegurar o futuro de nossos desejos presentes ou daqueles imaginados como possíveis é estabelecer relações com os semelhantes que garantam o seu auxílio mútuo através da ambição (*Ambitio*)<sup>372</sup> ou da humanidade (*Humanitas*)<sup>373</sup>.

Submergidos no mar das paixões, a imitação nos leva a experimentar os afetos que imaginamos os outros indivíduos experimentarem, o que determinará o próprio afeto que sentimos por nós mesmos enquanto indivíduos: “Se alguém fez algo que imagina afetar os outros de Alegria, será afetado de Alegria conjuntamente a uma ideia de si como causa, ou seja, contemplará a si próprio com Alegria. Se, ao contrário, fez algo que imagina afetar os outros de Tristeza, inversamente contemplará a si próprio com Tristeza”<sup>374</sup>. É essa a origem da glória (*Gloria*) e da vergonha (*Pudor*), isto é, amor ou ódio a nós mesmos que sentimos quando imaginamos ser aprovados ou desaprovados pela opinião do outro (ou seja, amados ou odiados). Espinosa deriva estes afetos da imaginação que supomos nossos semelhantes experimentarem por nós, isto é, do esforço que segue enquanto tentamos agradar o outro. No entanto, a consequência do sucesso ou fracasso desse esforço irá afetar a maneira como o indivíduo percebe a si mesmo: “Quando a Mente contempla a si própria e a sua potência de agir, alegra-se, e tanto mais quanto mais distintamente imagina a si e a sua potência de agir”<sup>375</sup>. A contemplação de si próprio, ideia da ideia, produz um afeto de alegria, já que a mente passa a uma maior perfeição quando “pode” perceber a sua potência de agir. Há uma tendência da mente em afirmar a sua potência de agir,<sup>376</sup> no entanto, se houver algum obstáculo que a impeça, ela imaginará a sua impotência.<sup>377</sup> Como resultado, o que está em jogo é a maneira como o indivíduo percebe a si mesmo através da ordem comum da natureza, logo o seu amor-próprio (*Philautia*) ou a sua humildade (*Humilitas*) dependem das causas externas pelas quais é constantemente afetado: “Esta Tristeza conjuntamente à ideia de nossa debilidade é chamada Humildade; já a Alegria que se origina da contemplação de nós mesmos chama-se Amor próprio ou Contentamento consigo mesmo (*Acquiescentia in se ipso*)”<sup>378</sup>. Entretanto, o indivíduo imagina que é a causa de sua própria alegria ou tristeza e que elas dependem, não da opinião

<sup>372</sup> A ambição é o desejo imoderado de glória (ESPINOSA, EIII Def. dos afetos 44)

<sup>373</sup> A Humanidade ou Modéstia é o Desejo de fazer o que agrada aos homens e de abster-se do que lhes desagrada. (ESPINOSA, EIII, Definição dos afetos 43)

<sup>374</sup> ESPINOSA, EIII P30.

<sup>375</sup> ESPINOSA, EIII P53.

<sup>376</sup> ESPINOSA, EIII P54.

<sup>377</sup> ESPINOSA, EIII P55.

<sup>378</sup> ESPINOSA, EIII P55, esc.



do outro, mas de suas próprias ações. Quando as circunstâncias da ordem comum da natureza favorecem a obtenção ou a conservação dos objetos amados, ou então quando o projeto ético se adequa àquilo que havíamos estabelecido, é possível nos percebermos com alegria, isto é, com amor próprio. Mas neste caso a alegria está ligada a um feito que imaginamos ter sido realizado por um livre decreto da mente. Ora, caso a ordem comum da natureza, isto é, a fortuna, tenha sido desfavorável, o que nos resta é o afeto de arrependimento (*Poenitentia*), tristeza associada à ideia de termos feito algo que estava ao alcance da nossa liberdade. Assim entendidos, a compreensão dos desejos, isto é, dos apetites (afetos) enquanto nos determinam à ação, pode auxiliar a compreender a ordem necessária da natureza e eliminar, ou ao menos moderar, os *conflitos do ânimo* e da *imaginação* produzidos pela ordem comum da natureza e que surgem através dos objetos amados e que são perseguidos pela ideia de finalidade.

## 4. O *conatus* racional

Vimos que a ilusão da liberdade de escolha, na verdade, nada mais é do que a experiência da *flutuação do ânimo*. No entanto, a comoção do ânimo ou a dúvida, restritas ao âmbito passional, concorrerão e medirão forças com as nossas certezas, restritas ao âmbito racional. A partir da Parte IV Espinosa irá demonstrar que a servidão humana também ocorre quando os afetos racionais são superados pelos afetos passivos. Com a finalidade de darmos início ao processo de tornar-se ativo será necessário conhecermos as forças dos afetos passionais e identificar aqueles que são contrários à nossa natureza e nos impedem de raciocinar. Para isso, Espinosa vai afirmar a necessidade de se pensar um modelo de natureza humana pelo qual poderemos avaliar quais afetos passivos nos impedem de raciocinar e, conseqüentemente, de adequar às nossas ações aos ditames racionais. Esta reavaliação dos afetos será possível graças ao conhecimento “certo” produzido pelo conhecimento adequado das noções de bem e de mal. Em posse daquilo que nos é “mais” útil, isto é, a razão, será possível aumentarmos cada vez mais a capacidade do corpo em afetar e ser afetado. Assim, tentaremos demonstrar que a aptidão do corpo em afetar e ser afetado é essencial para uma imaginação mais “rica” que torna a mente mais apta a pensar. No entanto, a nossa abordagem interpretativa é de que a aptidão da mente a perceber racionalmente a natureza é o que proporcionará ao corpo uma capacidade cada vez maior em afetar e ser afetado. Veremos que isso não quer dizer que haja uma prioridade da ordem do conhecimento em relação à ordem corporal, mas sim que pertence à mente compreender adequadamente a natureza e, ao corpo, produzir ações e movimentos que convenham com a necessidade da mente em estar apta a pensar o múltiplo simultâneo.

### 4.1. O modelo racional de natureza humana

A Proposição 58 da Parte III realiza uma inversão em relação à afetividade, pois a produção dos afetos não é mais exclusividade da potência das causas externas, mas também das causas internas produzidas pela potência do indivíduo racional: “Além da Alegria e do Desejo que são paixões, dão-se outros afetos de Alegria e de Desejo que são referidos a nós enquanto agimos”. Para a produção dos afetos ativos será necessário que o indivíduo perceba a si mesmo através da *ordem necessária da natureza*, logo o seu amor-próprio não será dependente das causas externas pelas quais é constantemente afetado, mas a partir de uma determinação interna

produzida pela sua própria essência. A atividade racional que compreende a produção da ordem necessária, como vimos, inicia-se quando a mente pode produzir uma ideia adequada. Apenas a produção de uma ideia adequada é suficiente para que a mente perceba a sua potência de agir e produza um afeto de alegria. Conforme a demonstração dessa Proposição: “Quando a mente concebe a si própria e a sua potência de agir, alegra-se; e a mente necessariamente contempla a si própria quando concebe uma ideia verdadeira, ou seja, adequada”. Assim, esse esforço de perseverar a partir da formação de ideias adequadas, ou seja, do conhecimento da ordem necessária da natureza, é o próprio desejo de compreender a nossa atividade, logo ele também se refere a nós enquanto agimos. Conforme o escólio, todas as ações que seguem dos afetos de alegria ou desejo enquanto a mente compreende a ordem necessária, Espinosa as denomina de força do ânimo, ou seja, a Fortaleza (*Fortitudinem*), e os divide em Firmeza (*Animositatem*) ou Generosidade (*Generositatem*):

Pois por Firmeza entendo o Desejo pelo qual cada um se esforça para conservar seu ser pelo só *ditame da razão* (*rationis dictamine*). Por Generosidade entendo o Desejo pelo qual cada um se esforça para favorecer os outros homens e uni-los a si por amizade pelo só *ditame da razão*. Assim, as ações que visam só a utilidade do agente refiro à Firmeza, e as que visam também à utilidade de outrem, à Generosidade. (*grifos nossos*)

Vimos que a alegria originada conjuntamente à ideia de causa interna é o contentamento consigo mesmo, no entanto, essa contemplação de si mesmo é inadequada quando o contentamento é produzido por uma ideia inadequada. Isto ocorre quando as ideias das afecções do corpo são referidas apenas à mente humana, por isso as ideias das ideias das afecções do corpo somente envolvem um conhecimento inadequado da mente humana.<sup>379</sup> O conhecimento inadequado dos corpos externos e do próprio corpo induzem a um conhecimento inadequado da própria mente humana. Apenas o conhecimento racional, iniciado pelo conhecimento das noções comuns, poderá produzir um conhecimento adequado dos corpos externos e do corpo humano, o qual proporcionará um conhecimento adequado dos afetos e, conseqüentemente, da mente humana. Espinosa irá opor à servidão dos afetos passivos essa força da mente humana; apenas a fortaleza poderá nos conduzir à beatitude, pois ela abrange todas as ações humanas enquanto nascem dos afetos de alegria ou desejo. Conforme afirma Jaquet: “A firmeza e a generosidade não são nada outro que a inteligência alegre da necessidade”<sup>380</sup>. A fortaleza é a

<sup>379</sup> ESPINOSA, EII P23 dem.: “Ora, uma vez que a Mente humana não conhece o próprio Corpo humano, isto é, uma vez que o *conhecimento do Corpo humano* não é referido a Deus enquanto constitui a natureza da Mente humana; logo, nem o *conhecimento da Mente* é referido a Deus enquanto constitui a essência da Mente humana; e, sendo assim, nesta medida a Mente humana não conhece a si própria”.

<sup>380</sup> JAQUET, La fortitude cachée et les affects actifs de fermeté et de générosité. Paris: Éditions Kimé, p. 24.

virtude da mente humana que se refere à conduta racional do homem e abrange as ações que manifestam sua potência de agir sob a conduta da razão, isto é, enquanto compreende a ordem necessária da natureza.<sup>381</sup>

A demonstração da P58 está diretamente ligada à Proposição 1 da Parte III, a qual afirma que a atividade se refere à produção das ideias adequadas e a passividade à produção das ideias inadequadas. A demonstração da P1 evoca a P11 da Parte II, a qual afirma que as ideias que são adequadas na mente de alguém são adequadas em Deus enquanto constitui a essência dessa mesma mente, isto é, enquanto Deus é *explicado* pela natureza dessa mente. Pela P36 da Parte I: “Nada existe de cuja natureza não siga algum efeito”, logo qualquer coisa que exista exprime de maneira certa e determinada a natureza ou essência de Deus e dessa coisa segue um efeito. No caso das ideias adequadas este efeito ou ideia produzido pela mente humana é um efeito do qual Deus é causa adequada, não enquanto é infinito, mas enquanto é considerado afetado por aquela ideia dada que analisamos na P9 da Parte II (as ideias que a mente produz)<sup>382</sup>, a qual tem o objetivo de afirmar que enquanto a mente causa as suas próprias ideias, não depende de nenhuma relação de causalidade exterior a ela. Espinosa afirma na demonstração da P1 da Parte III: “Ora, deste efeito, de que Deus é causa enquanto é afetado pela ideia que é adequada na Mente de alguém, esta mesma Mente é causa adequada”. Conforme observa Chauí: “Assim, ao conceber sua potência, a mente passa a uma perfeição maior, portanto, se alegra – conhecer-se como causa adequada de ideias adequadas é aumento da potência de agir e seu nome é alegria”<sup>383</sup>. A demonstração se encerra evocando a definição 2 que, como vimos, tem o objetivo de afirmar que a atividade modal ocorre apenas quando ocorre “*em nós*” ou “*fora de nós*” algo de que somos causa adequada, isto é, quando inteligimos clara e distintamente os efeitos que seguem de nossa natureza.

Como resultado, a afetividade não se limita à vida passional, pois a razão, ainda que seja exercida minimamente, produz afetos ativos. Assim, mesmo em estado de passividade, dominados pelos afetos passivos, os homens conhecem um determinado número de propriedades das coisas pela formação das noções comuns e ideias adequadas. No entanto, há

---

<sup>381</sup> Conforme observa Chantal Jaquet: “Assim como a vontade e o entendimento, a força da mente não é uma faculdade em si que preexiste a suas manifestações, ela não é separável dos afetos ativos singulares. Ela é um gênero que compreende múltiplas espécies em função das relações aos objetos e que reagrupa o conjunto das ações que seguem dos afetos ligados às concepções verdadeiras do intelecto. É por isso que ela não é evocada enquanto tal, mas através de suas diversas espécies. Assim se explica a misteriosa raridade das ocorrências desse conceito tomado ao pé da letra”. (Idem, *ibidem*, p. 19)

<sup>382</sup> Conforme as páginas 54 a 58 acima.

<sup>383</sup> CHAUI, M. *A Nervura do real II*. Op. cit., p. 368.

aqueles indivíduos que utilizam a razão num maior grau, porém não alcançam a ordem necessária da natureza através da intuição. Conforme observa Matheron, quando concebemos uma ideia adequada, é a mente que a forma pela sua própria potência, enquanto o corpo, paralelamente, produz movimentos que não devem mais nada às causas externas: “comportamentos técnicos esboçados ou efetivos que o libertam de seu meio, o instalam numa atitude de controle e posse do mundo e de si mesmo”<sup>384</sup>. É nesse momento que a nossa potência de agir se manifesta em seu mais alto grau, já que somos causa completa dessa ação que produzimos “*fora de nós*”. É a razão, mesmo que seu exercício seja pontual, que nos permite conhecer o que nós somos e o que são as coisas exteriores. Apenas quando a mente conhece as suas propriedades e do seu corpo, e também aquelas dos corpos externos, o indivíduo pode desejar e realizar aquilo que é mais útil à sua própria natureza: “Desejo que, como a alegria correspondente, deve ser tanto mais forte quanto mais o nosso saber é mais vasto”<sup>385</sup>. Conseqüentemente, quando a mente forma as ideias adequadas, necessariamente ela tem as ideias adequadas dessas ideias, logo ela conhece a sua potência de agir de maneira adequada e produz afetos ativos. A alegria é produzida pela mente ao conhecer adequadamente as afecções do corpo, pois a essência da Razão é a mente enquanto conhece pelo segundo ou terceiro gênero de conhecimento. Portanto, dessas ideias adequadas decorrem outras ideias adequadas, pois a mente enquanto Razão é o esforço de perseverar em seu ser enquanto produz ideias adequadas, isto é, o desejo racional ou ativo é definido pelo esforço de compreender pelo segundo ou terceiro gênero de conhecimento.<sup>386</sup>

De fato, a razão (segundo gênero) não conhece as essências singulares, mas apenas as propriedades do nosso corpo e da mente e aquelas que o indivíduo tem em comum com os corpos e mentes dos homens e das coisas com que entramos em relação. A razão é o que permite que possamos alcançar, a partir das noções comuns e ideias adequadas dessas propriedades universais, normas e condutas que possamos aplicar ao exterior através de ações que concordem com as suas exigências. Como vimos, a imaginação produz a ordem comum da natureza, no entanto, esta ordem é produzida pela ordem necessária, por isso é a razão a partir das noções

---

<sup>384</sup> MATHERON, A. Op. cit., p. 223.

<sup>385</sup> Idem, ibidem, p. 224.

<sup>386</sup> É fundamental entender que a razão, em qualquer homem que seja, não é uma faculdade, mas uma determinação do próprio desejo, isto é, da essência de cada indivíduo. Pelas P38 e 39 da Parte II, a partir da razão poderemos obter um conhecimento clara e distinto: “Assim, a *cupiditas* que produz tais afecções e que se exprime por meio delas se chama razão; ela está presente de maneira estrutural em todos os homens, já que os corpos humanos têm alguma coisa em comum. Disso decorre que a razão é em si uma forma e uma expressão da *cupiditas*”. (MIGNINI, F. « Impuissance humaine et puissance de la raison ». In *Spinoza: puissance et impuissance de la raison*. Coordiné par Christian Lazzeri. Paris : PUF, 1999, p. 46-7)

comuns que pode perceber a necessidade na contingência da ordem comum produzida pela imaginação. Sendo assim, a ordem necessária começa a ser percebida a partir do exame racional da ordem comum. É a partir da compreensão da ordem necessária que é engendrado “*em nós*” o desejo de conhecer as essências singulares através da intuição ou terceiro gênero de conhecimento (Razão).<sup>387</sup> Por outro lado, conforme a análise de Matheron do Prefácio da Parte IV, o desejo racional toma então, paradoxalmente, um aspecto teleológico:

Enquanto somos ativos, nós nos esforçamos em realizar tudo o que segue de nosso conceito ainda abstrato de “natureza humana”, em certificar que ele esteja em conformidade com nosso corpo e mente; mas por quanto tempo confundimos nosso eu individual com o que lhe vem de fora, esse esforço não pode nos aparecer senão como aspiração a um modelo: a Razão, nos parece, nos prescreve uma norma transcendente, um dever ser se opondo ao ser, um ideal situado além de nossa natureza empírica e ao qual nós devemos tender como que a um fim. (MATHERON, A. Op. cit., p. 225)

Sabemos que Espinosa conferiu, na definição 6 da Parte II, um sentido absoluto para as ideias de realidade e perfeição, pois elas são uma só e a mesma coisa e não possuem qualquer sentido moral. Já no Prefácio da Parte IV, Espinosa afirma que nenhuma coisa é perfeita ou imperfeita nela mesma, mas apenas em relação a um fim que atribuímos a ela. No entanto, neste mesmo prefácio Espinosa insiste sobre a necessidade de conservar um sentido relativo para as ideias de perfeição e imperfeição. Assim, podemos conceber a ideia de um modelo de homem mais perfeito, pois é necessário ter uma referência entre aquilo que o homem é e aquilo que o homem pode ser, isto é, entre o tornar-se cada vez mais passivo ou a possibilidade de tornar-se ativo, ou seja, mais racional: “Ademais, diremos que os homens são mais perfeitos ou mais imperfeitos enquanto aproximam-se mais ou menos desse modelo”. Esse modelo permite que possamos hierarquizar as nossas ideias e ações segundo a potência pela qual elas são exercidas. Não um universal abstrato, ou seja, uma “ideia geral de homem”, mas uma “noção comum”.<sup>388</sup> Conforme observa Israel, o modelo de natureza humana é que torna manifesto o que eu posso fazer e pensar em função das leis essenciais dessa natureza, ele é um possível prático inscrito

<sup>387</sup> Cf. P28 da Parte V: “O esforço ou Desejo de conhecer as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento não pode originar-se do primeiro, mas certamente do segundo gênero de conhecimento”.

<sup>388</sup> A primeira interpretação que identifica o modelo de natureza humana como uma noção comum foi realizada por Marilena Chaui: “É uma *noção comum*, ideia adequada das propriedades comuns que seguem necessariamente das essências das partes humanas da Natureza e que existem em cada uma delas e igualmente em todas elas, pelo que elas concordam e se comunicam. Assim como a física oferece as leis universais do movimento e do repouso que constituem a natureza de todos os corpos e das quais são deduzidas as propriedades necessárias de todos eles, também a ética oferece as leis universais da paixão e da ação que constituem o *conatus* humano do qual são deduzidas as propriedades gerais que permitem a construção do modelo de natureza humana como noção comum. O modelo é o ponto de chegada concreto de uma dedução e não o ponto de partida abstrato”. (CHAUI, M. *A Nervura do real II*. Op. cit., p. 400)

em nossa natureza racional: “O *exemplar* é uma noção comum que deve aparecer como um possível apenas para o uso da vida”<sup>389</sup>. Assim, num primeiro momento, imaginar o modelo de natureza humana torna-se apenas um procedimento operatório, um possível imaginativo, mas que é necessário para sair do estado de passividade e iniciar o processo do tornar-se ativo. Vimos que, a partir do conhecimento objetivo dos afetos passivos realizado na Parte III, podemos avaliar racionalmente aquilo que é útil ou nocivo para a realização da nossa melhor potência. Tal como observa Jaquet: “A *fortitudo* é essa virtude que conduz da servidão à beatitude graças à determinação das causas da impotência humana e do poder da razão sobre os afetos”<sup>390</sup>. É a partir do exame da nossa afetividade passional que podemos iniciar o projeto ético de libertação da dependência da ordem comum da natureza, ou da fortuna, e delimitar aquilo que há de bom e de mau nos afetos pelos quais somos constantemente afetados. É importante ressaltarmos que a concepção desse modelo, seja mais imaginativa ou racional, é um procedimento operatório para todos os homens. De fato, qualquer homem concebe uma natureza mais forte e é incitado a procurar os meios para atingi-la: “Todo homem concebe um tal modelo e não somente o filósofo espinosista”<sup>391</sup>. Portanto, o modelo de natureza humana mais perfeita poderá ser concebido pelos três gêneros de conhecimento.

Como bem observa Matheron, “essa normatividade introduz em nós a tristeza”<sup>392</sup>, pois tudo aquilo que obsta a aquisição de um bem nos entristece. De fato, a ideia de um modelo, o qual se entrona como o fim pelo qual orientamos nossos pensamentos e ações, produz o afeto de esperança que, apesar de ser predominantemente um afeto de alegria, é sempre misturado com a tristeza. No entanto, a dúvida quanto à aquisição dessa natureza superior que pode proporcionar inicialmente o conflito do ânimo, tende a se dissipar ou ao menos a se atenuar conforme experimentamos a sua possibilidade.<sup>393</sup> Assim, do ponto de vista da existência finita

---

<sup>389</sup> Cf. Israël: “O julgamento ético sucedido de um ato de comparação com um modelo que está fundamentado, como último recurso, sobre passagens reais no elemento da perfeição, as quais afirmam mais ou menos realidade”. (ISRAËL, N. Op. cit., p. 131)

<sup>390</sup> JAQUET, C. Op. cit., p. 25.

<sup>391</sup> LAZZERI, C. Op. cit., p. 25.

<sup>392</sup> MATHERON, A. Op. cit., p. 225.

<sup>393</sup> O drama causado pelo conflito do ânimo à possibilidade de decisão e adesão a esse modelo é descrito pelo filósofo no *TIE*: [§7] “Contudo, por uma assídua meditação cheguei assim a ver que, então, desde que pudesse deliberar profundamente, eu deixaria males certos por um bem certo. Via-me, pois, às voltas com um sumo perigo e coagido a buscar um remédio, ainda que incerto, com máximas forças, tal qual um doente sofrendo de doença letal, que, quando prevê morte certa caso não seja administrado um remédio, é coagido a buscá-lo, ainda que incerto, com máximas forças, já que nele situa-se toda sua esperança. Todas as coisas, porém, que o vulgo segue não somente não conferem remédio algum para a conservação de nosso ser, mas também a impedem e frequentemente são causa da morte daqueles que as possuem e, <por assim dizer>, sempre causa da morte daqueles que por elas são possuídos”. (ESPINOSA, *TIE*, Op. cit., p. 31)

de cada homem, esse modelo é uma possibilidade que se realizaria necessariamente se pudéssemos nos libertar da ordem comum da natureza e formar apenas ideias adequadas. Conforme observa Israël: “Ele aparece então como um possível não objetivo, mas prático, útil ao uso da vida; ele depende de causas (exclusivamente as ideias adequadas) das quais não sabemos ainda se nós chegaremos a formá-las em um número suficiente”<sup>394</sup>. De fato, a existência desse modelo não é contingente, já que as causas pelas quais ele pode ser realizado são clara e distintamente identificadas.

A perspectiva ética pela qual agimos para atingir esse modelo permanece tão subjetiva quanto a ideia de contingência, pois o possível também se refere à nossa ignorância quanto ao conhecimento das causas. Entretanto, quando sabemos que estamos imaginando, ao mesmo tempo em que sabemos pela razão que tudo é necessário e sob algum aspecto de eternidade, ainda assim, não podemos eliminar a noção do possível: “Chamo possíveis as mesmas coisas singulares, enquanto, ao prestarmos atenção às causas a partir das quais devem ser produzidas, não sabemos se estas são determinadas a produzi-las”<sup>395</sup>. As noções de contingência e possível são próximas, e Espinosa não se deu o trabalho de separá-las na Parte I porque elas repousam uma sobre a outra através da ignorância das causas que fazem que tal ou tal coisa exista necessariamente. Conforme observa Macherey, para as realidades modais, e mais precisamente para coisas singulares, não podemos deduzir as causas diretamente de sua essência:

Assim, mesmo quando sabemos qual é a causa que determina a existência ou a não existência de uma coisa, o que exclui falar a seu propósito de contingência no sentido que acaba de ser definido, a verdade é que, não sendo capazes de dominar a totalidade das condições que fazem essa causa produzir efetivamente os efeitos que dela podem ser produzidos, nós estamos em direito de considerar que a necessidade dessa coisa é tornada, senão incerta, ao menos potencial: e é esse caráter potencial, no sentido de uma potência em espera das condições de sua atualização, que exprime precisamente a noção de possível. (MACHEREY, P. Op. cit., p. 38)

De fato, a ignorância em relação às causas que devem ser produzidas para a realização dos possíveis impossibilita uma afirmação clara, logo, que a ocorrência de um ou outro seja negada. Mas é uma ignorância diferente daquela da contingência, pois enquanto esta refere-se à ocasionalidade, a possibilidade refere-se ao que é constitutivo da nossa finitude, pois não podemos conhecer o nexos infinito de causas finitas.<sup>396</sup> Assim, o contingente é o indeterminado,

---

<sup>394</sup> ISRAËL, N. Op. cit., p. 154.

<sup>395</sup> ESPINOSA, EIV, def. 4.

<sup>396</sup> Cf. Macherey: “A ignorância que nos faz ver as coisas como contingentes é ocasional: ela consiste no fato de que nós não ‘encontramos’ a causa que faz que uma coisa da qual nós consideramos a essência exista ou não, o que nos mergulha provisoriamente, enquanto essa causa nos permanece desconhecida, na incerteza quanto à necessidade ou impossibilidade dessa existência. Mas a ignorância que nos faz ver as coisas como possíveis é,



ou seja, aquilo do qual não vemos de todo a razão de ser ou de existir, mas apenas causas acidentais que produzem a dúvida em relação à sua existência. Ao passo que, no possível, podemos perceber claramente a razão de ser e de existir, mas não temos uma certeza definitiva quanto a sua realização. Daí a necessidade de diferenciar o tempo presente do futuro e considerar a necessidade dessa coisa condicionalmente, pois ainda estão faltando causas que determinem necessariamente a sua realização. Conforme acrescenta Macherey: “é possível o que, não sendo ainda completamente determinado, se projeta por sua dinâmica interna no sentido dessa determinação, prefigurando-a através das representações de condições necessárias, mesmo se estas ainda não são suficientes”<sup>397</sup>. A única maneira de eliminar a noção de possível seria contemplar, isto é, perceber as essências singulares pelo 3º gênero de conhecimento e eliminar qualquer relação com a temporalidade e contemplar, não mais sob algum (*quâdam*) aspecto da eternidade, mas sob o aspecto da eternidade (*sub specie aeternitatis*).

Enquanto não formamos o terceiro gênero de conhecimento, não atingimos plenamente a nossa melhor potência. Apesar da ideia de modelo de natureza humana ser objeto de discussão no *corpus* da obra de Espinosa, acreditamos que é no *TIE* que podemos encontrar a definição que será formada ao fim da leitura da *Ética*. Ao iniciar o prólogo do *TIE*, Espinosa questiona se seria possível chegar a um novo instituto (*novum institutum*), o qual poderia lhe trazer uma “contínua e suma alegria”. Não há dúvidas de que este instituto ou estado é o modelo de natureza humana pelo qual tudo aquilo que for meio para conduzir a ele e aproximar-se dele seja classificado como “verdadeiro bem”, e realizá-lo conjuntamente com outros homens como o “sumo bem”. Ora, apenas o exercício da Razão poderá garantir a aquisição desse bem que é sem dúvida “o conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira”.<sup>398</sup> E o mal será

---

podemos dizer, constitutiva, pois é de toda maneira excluído que nós possamos dominar em totalidade o encadeamento indefinido das causas que se determinam umas às outras para produzir os efeitos que elas podem produzir e, portanto, se determinam a fazer vir necessariamente certas coisas ou certos eventos à existência: e isto tem por consequência que é sempre sobre o fundo do possível, inevitavelmente, que, em situação, nós temos acesso, na prática, senão em teoria, às relações causais de necessidade”. (MACHEREY, P. Op. cit., p. 38-9)

<sup>397</sup> Idem, *ibidem*, p. 41.

<sup>398</sup> Cf. os §§ 12 e 13 do TIE: “[§12] Aqui apenas direi brevemente o que entendo por verdadeiro bem e, simultaneamente, o que seja o sumo bem. Para que isso seja retamente inteligido, e de notar que ‘bom’ e ‘mau’ não se dizem senão relativamente, a ponto de uma só e mesma coisa poder ser dita boa e má segundo diversas relações, e do mesmo modo ‘perfeito’ e ‘imperfeito’. Nada, pois, considerado em sua própria natureza será dito perfeito ou imperfeito, principalmente depois de sabermos que tudo o que é feito se faz segundo uma ordem eterna e segundo leis certas da Natureza. [§13] Como, porém, a debilidade humana não alcança com seu pensamento aquela ordem, mas, nesse ínterim, o homem concebe uma natureza humana muito mais firme que a sua e, simultaneamente, vê que nada obsta a que adquira tal natureza, é incitado, pois, a buscar meios que o conduzam a tal perfeição; e tudo aquilo que pode ser meio para aí chegar chama-se verdadeiro bem; o sumo bem, contudo, é aí chegar de modo a que ele [i. e. o homem] frua tal natureza com outros indivíduos, se possível.

uma noção que classificará tudo aquilo que nos distancia ou impede a reprodução desse modelo. De fato, a possibilidade de realização desse modelo permanece subjetiva, isto é, não há nenhuma garantia de que ele será realizado, pois dependerá da nossa potência e das causas pelas quais seremos afetados, mas a sua possibilidade já é capaz de torná-lo desejável. É esse desejo de tornar-se ativo que poderá se fortalecer e concorrer com os demais desejos que constituem e entram em relação determinada com a nossa essência. Afirmar a impossibilidade desse modelo é acreditar que tudo está determinado fatalmente pela natureza e que o modo finito não pode contribuir com a sua potência para a produção de ideias adequadas. Ora, pensar na impossibilidade é excluir o desejo que poderá ser engendrado pela afirmação da possibilidade de exercermos a nossa potência, isto é, é se imaginar impotente.<sup>399</sup> Como bem acrescenta Israel: “Em última análise é a incerteza do futuro que me deixa esperar que, favorecido pelas circunstâncias imprevistas, eu poderei adquirir certas ideias adequadas aptas a me içar até esse modelo”<sup>400</sup>.

#### 4.2. A relatividade adequada e inadequada do bem e do mal

Sendo assim, todos os meios que nos levam a exercer a Razão e que nos aproximam dessa natureza superior tornam-se para nós causa de alegria, pois os amaremos e os consideraremos como bens: “Por bem entenderei isso que sabemos *certamente* nos ser útil”<sup>401</sup>. Ao contrário, todos os obstáculos que impedem que exerçamos a Razão e que nos distanciam dessa natureza mais potente tornam-se para nós causa de tristeza, pois os odiaremos e os consideraremos como maus: “Por mal, porém, isso que sabemos *certamente* impedir que sejamos possuidores de um bem qualquer”<sup>402</sup>. Vemos que Espinosa identifica o bem ao conhecimento certo daquilo que nos é útil (*quod certo scimus*), mas o mal não é identificado ao conhecimento daquilo que nos é prejudicial, mas ao que impede a posse de um bem. De fato,

---

Qual seja, porém, aquela natureza, mostraremos, em seu devido lugar, que sem dúvida é **o conhecimento da união que a mente tem com a Natureza inteira**. (*grifos nossos*)

<sup>399</sup> Espinosa enfatiza que a natureza humana em si considerada empenha-se o quanto pode em evitar estimar-se aquém da medida: “Pois ninguém, por ódio a si, estima-se aquém da medida; mais ainda, ninguém se estima aquém da medida enquanto imagina não poder isto ou aquilo. Pois, o que quer que um homem imagine não poder, ele necessariamente o imagina e por esta imaginação é disposto de tal maneira que efetivamente não pode fazer o que imagina poder. Com efeito, por quanto tempo imagina não poder isto ou aquilo, por tanto tempo não é determinado a agir e, conseqüentemente, por tanto tempo é-lhe impossível fazê-lo [agir]”. (ESPINOSA, EIII, def. dos afetos 28 expl.)

<sup>400</sup> ISRAËL, N. Op. cit., p. 154.

<sup>401</sup> ESPINOSA, EIV def. 1. (*grifos nossos*)

<sup>402</sup> ESPINOSA, EIV def. 2. (*grifos nossos*)

nada poderia ser realmente mal em si na filosofia de Espinosa, já que tudo é necessário.<sup>403</sup> Assim, o conceito de mal ganha significação a partir de sua relação ao bem e se reduz ao que impede a sua aquisição. Desse modo, a noção de bem implica um conhecimento “certo” do que nos favorece ou desfavorece. Conforme observa Jaquet, a ética se define como a ciência ou o conhecimento dos meios necessários para atingir uma natureza humana mais potente: “O bem é o útil verdadeiro ou o verdadeiramente útil”<sup>404</sup>. Espinosa redefine os conceitos de bem e de mal com vistas ao projeto ético de tornar-se ativo, ou seja, na aproximação do modelo de um homem livre: “Assim, paradoxalmente a libertação da servidão não passa pela supressão, mas pela manutenção das noções morais”<sup>405</sup>.

Espinosa afirma na Proposição 8 da Parte IV de uma maneira universal que: “O conhecimento do bem e do mal nada outro é que o afeto de Alegria ou de Tristeza, enquanto dele somos cômicos”. Estas noções descrevem a maneira pela qual o indivíduo, em sua busca do que lhe é útil para perseverar em seu ser, é afetado tanto pelas causas exteriores quanto pela sua própria essência e as classifica em julgamentos de valor de objetos, atos ou de pessoas. Assim, a consciência daquilo que aumenta ou diminui, favorece ou coíbe nossa potência de agir, ou seja, aquilo que sabemos que nos alegra ou entristece é percebido como um bem ou um mal. Logo, há uma identificação entre bem e útil e entre mal e prejudicial. Espinosa identifica aqui conhecimento e afetividade através da consciência dos afetos, isto é, da ideia da ideia dos afetos que todos os indivíduos experimentam ao conhecer as coisas e ideias que proporcionam a variação da afetividade. A diferença entre as definições que se referem à Razão e o conteúdo geral da P8, que engloba a percepção causada pelas paixões, é que a Razão sabe aquilo que “certamente” é “mais útil” para a conservação do nosso ser. O conhecimento do bem e do mal é sempre a ideia da alegria ou da tristeza, mas o afeto pode ser o resultado de um julgamento certo, isto é, verdadeiro a partir da razão, ou um julgamento inadequado “quando o julgamento de valor é uma consequência do afeto”<sup>406</sup>, isto é, produzido em conjunto com as causas exteriores. A ética de Espinosa desloca a ideia de bem, tanto para os indivíduos quanto para as sociedades, na identificação entre potência e ação através da razão, enquanto o mal na

---

<sup>403</sup> ESPINOSA, EIV P64: “O conhecimento do mal é um conhecimento inadequado”.

<sup>404</sup> JAQUET, C. *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2005, p. 87.

<sup>405</sup> Cf. Chantal Jaquet: “É aliás assim que Espinosa o entende, já que ele apresenta o bem como o que nos é certamente útil. O pronome pessoal ‘nos’ implica a existência de uma comunidade de natureza que só a razão é capaz de fazer perceber de maneira adequada. A ética não imagina o que é útil a cada um, mas concebe racionalmente o que é útil a todos. Ela visa o útil comum e não o que o comum crê útil”. (Idem, ibidem, p. 78)

<sup>406</sup> LAZZERI, C. Op. cit., p. 23.

identificação entre a impotência e passividade, isto é, na imaginação.<sup>407</sup> Nesse sentido, vemos que de uma maneira geral, a partir da moral comum, Espinosa liga o bem e o mal com o útil e o prejudicial. Conforme conclui Jaquet: “Desse ponto de vista, a diferença entre a moral comum e a ética espinosista não reside na passagem de prescrições relativas a normas absolutas, mas na substituição de um relativismo inadequado por um relativismo adequado”<sup>408</sup>.

É importante observarmos que, apesar do esvaziamento ontológico das noções abstratas no Prefácio e do seu caráter relativo e imaginativo, as noções de bem e de mal, perfeição e imperfeição são úteis para a construção de regras racionais e do desenvolvimento do projeto ético: “elas indicam uma possível transição para um estado melhor que corresponde a nossos desejos mais profundos e satisfaz a necessidade que está espontaneamente em nós de viver nas melhores condições, no máximo de nossa potência”<sup>409</sup>. As noções de bem e de mal produzidas pela maneira como somos afetados pelas coisas exteriores, pelos afetos passivos, dependem da idiosincrasia de cada indivíduo.<sup>410</sup> Sendo assim, não são as coisas que possuem a qualidade de serem boas ou más, mas sim o indivíduo que se alegra ou se entristece, é favorecido ou se conserva, dependendo da maneira como ele está constituído. No Prefácio o filósofo as classifica como modos de pensar ou noções que não indicam nada de positivo nas coisas consideradas em si mesmas, mas apenas possuem um caráter relativo: “Pois uma e a mesma coisa pode ao mesmo tempo ser boa e má e também indiferente. Por exemplo, a Música é boa para o Melancólico, má para o lastimoso, no entanto, nem boa nem má para o surdo”. De fato, se os homens fossem guiados apenas pela razão, eles saberiam que nada é bom ou mau em si, pois tudo é necessário, assim eles entenderiam as coisas como elas são e não o quanto elas valem aos seus princípios de utilidade.<sup>411</sup> De fato, ao mesmo tempo que somos afetados pelas causas externas, percebemos

---

<sup>407</sup> Como bem observa Mignini, a impotência não existe na natureza, ela também é relativa: “Esse conceito de impotência não exprime alguma coisa de real e de positivo, mas um puro ser de razão, uma noção relativa que indica somente a potência menor de um ser comparada com a potência maior de um outro ser que é contrário ao primeiro e capaz de destruí-lo. Se o primeiro cede ao segundo, nós dizemos que ele é impotente, designando por essa palavra não algo de real que possa ser dito impotente, mas somente uma certa potência, a qual, comparada com uma potência maior contrária, não é suficiente para conservar esse ser na existência”. (MIGNINI, F. *Impuissance humaine et puissance de la raison*, Op. cit., p. 43)

<sup>408</sup> JAQUET, C. Op. cit., p. 88.

<sup>409</sup> MACHEREY, P. Op. cit., vol. IV, p. 23.

<sup>410</sup> Cf. esc. da EIII, P39: “Por bem entendo aqui todo gênero de Alegria e, além disso, o que quer que conduza a ela, sobretudo o que satisfaz a carência, seja ela qual for. Por mal entendo todo gênero de Tristeza, sobretudo o que frustra a carência. Com efeito, acima mostramos que não desejamos nada porque o julgamos bom, mas, ao contrário, chamamos bom ao que desejamos; e, conseqüentemente, denominamos mau aquilo a que temos aversão; portanto cada um, por seu afeto, julga, ou seja, estima o que é bom, mau, melhor, pior e, por fim, o que é ótimo e o que é péssimo”.

<sup>411</sup> ESPINOSA, EIV, P68: “Se os homens nascessem livres, não formariam nenhum conceito de bem e mal, enquanto fossem livres”.

também a ideia desse afeto através de uma avaliação das variações de nossa potência entre aquilo que a aumenta (bem) ou que a diminui (mal). No entanto, a partir da razão essas noções ganham um estatuto de certeza racional, isto é, refletida, sobre a utilidade das coisas, distante do caráter imediato pelo qual fomos afetados pela exterioridade e, ilusoriamente, entronados como fins através dos preconceitos denunciados na Parte I da *Ética*. Quando conhecemos “certamente” que uma coisa é boa ou má, o julgamento não é mais imediato através do objeto de alegria ou tristeza, mas ele considera também a relação com outros afetos. Assim, a valorização não é mais imediata, absoluta, mas sim mediata, isto é, relativa a outros afetos tendo em vista o projeto ético. Consequentemente, através da relatividade adequada das definições 1 e 2, bem e mal deixam de ser considerados como simples julgamentos de valor de objetos e ganham uma dimensão propriamente ética. Essa dimensão é necessariamente ligada ao verdadeiro útil, isto é, ao aumento de nossa potência de agir e de um projeto de perfeição humana. Conforme observa Danino: “A aceção axiológica, noutras palavras, não se dá mais aqui em relação a uma comparação estática de objetos, mas em relação a um projeto humano, a um tornar-se orientado em vista de um modelo de existência”<sup>412</sup>. É por esse motivo que a razão pode realizar uma avaliação dos afetos e, consequentemente, de suas forças e os efeitos pelos quais eles poderão nos determinar a nos tornarmos cada vez mais ativos ou passivos em relação às coisas exteriores.

### 4.3. A reavaliação dos afetos

A Parte IV da *Ética* tem como objetivo deduzir as causas da servidão humana, isto é, da força dos afetos pelos quais a razão normativa ainda não consegue libertar o homem dos efeitos nocivos da ordem comum da natureza, isto é, da imaginação. Assim, o filósofo define a força dos afetos não apenas pela potência do indivíduo, mas também pela potência das causas externas, já que o que define uma paixão é a parcialidade causal e a inadequação que produz esse afeto.<sup>413</sup> É a potência de uma causa exterior que confere ao afeto passivo uma força determinada, isto é, a sua perseverança em existir. No entanto, essa força determinada pela potência da causa exterior não pode se confundir com ela, pois depende da potência da causa

---

<sup>412</sup> DANINO, Philippe. « Signification, usage et enjeux des définitions I et II de l'Éthique IV ». In *Fortitude et Servitude : lectures de l'Éthique IV de Spinoza*. Sous la direction de Chantal Jaquet, Pascal Sévérac, Ariel Suhamy. Paris : Éditions Kimé, 2003, p. 33.

<sup>413</sup> ESPINOSA, EIV, P5: “A força e o crescimento de uma paixão qualquer e sua perseverança no existir não são definidos pela potência pela qual nos esforçamos para perseverar no existir, mas pela potência da causa externa comparada à nossa”.

exterior comparada com a nossa: “A força de uma paixão ou afeto pode superar as demais ações ou a potência do homem, de tal maneira que o afeto adira pertinazmente ao homem”.<sup>414</sup> Conforme observa Israel: “É na comparação, na colisão de duas potências que jorra a força do afeto passivo”<sup>415</sup>. Assim, os afetos passivos são sempre produzidos pela força das impressões ou traços e vestígios impressos no corpo afetado pela potência de um corpo exterior. O afeto passivo é tanto mais intenso quanto mais o objeto afetante nos aparece como exclusivo, pois neste caso as variações alegres ou tristes que nos determinam a conservar ou destruir o objeto amado ou odiado serão mais intensas. Enquanto referido à mente, um afeto é uma ideia pela qual a mente afirma de seu corpo uma força de existir maior ou menor que o estado anterior à afecção. Por isso, quando a mente percebe um afeto, simultaneamente o corpo é afetado por uma afecção pela qual sua potência de agir é aumentada ou diminuída. Portanto, conforme a P7 da Parte IV, a mente contemplará essa afecção durante o tempo em que o corpo não for afetado por uma afecção mais forte do que ela: “Um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido”. Já que um afeto é produzido e prolongado pela força de sua causa, ele subsiste em nós enquanto continua a nos afetar da mesma maneira. A ação do afeto, variação mental e corporal, é prolongada sobre nós enquanto ele não for contrariado ou suprimido por uma outra causa que provoque em nós um afeto ao mesmo tempo oposto e mais forte que o anterior. Essa Proposição pode ser considerada o primeiro movimento do processo de libertação dos afetos que culminará na Parte V da *Ética*: não há um afeto que seja que possa perdurar indefinidamente, sempre haverá afetos mais potentes para o bem ou para o mal. De modo geral, podemos dizer que raramente existe uma representação do corpo, ou uma ideia, que não seja imediatamente afeto. Espinosa anuncia nessa Proposição que apenas um projeto sério, um desejo ativo crescente de tornar-se ativo, poderá vencer a força das paixões. O conhecimento do segundo gênero enquanto pontual, reduzido a um pequeno número de ideias abstratas, não pode inspirar o indivíduo a vencer a força da ordem comum da natureza.

A força de uma paixão ou afeto que adere pertinazmente ao homem pode ser considerada o seu maior mal, pois o impede de raciocinar e conseqüentemente de se aproximar ao modelo estabelecido. Um afeto é classificado como um mal quando supera a potência de pensar ou de agir do homem enquanto ele persevera na existência, isto é, enquanto deveria buscar aquilo que

---

<sup>414</sup> ESPINOSA, EIV, P6 dem.: “A força e o crescimento de uma paixão qualquer e sua perseverança no existir são definidos pela potência da causa externa comparada à nossa; e por isso pode superar a potência do homem”.

<sup>415</sup> ISRAËL, N. Op. cit., p. 156.

é “certamente” útil: a conservação do seu ser. Isso quer dizer que o esforço do indivíduo, submetido a uma paixão tenaz alegre ou triste, é investido na conservação ou destruição dessa paixão: “sua atividade é uma atividade inteiramente absorvida pela passividade que constitui o afeto que adere tenazmente a ele”<sup>416</sup>. Com efeito, um afeto adere pertinazmente quando ele impede que se exerça a aptidão em afetar e ser afetado do corpo e de pensar da mente. Tanto as ações mentais quanto corporais são absorvidas por uma imaginação e uma imagem. Pascal Sévérac identifica o afeto tenaz à estrutura mesma da admiração: “Lembremo-nos que a admiração, considerada nela mesma, não é um afeto: entretanto, ela aumenta a passividade na medida em que ela é uma imaginação, em que a mente permanece fixa porque ela não pode conectar uma tal ideia com outras”.<sup>417</sup> A admiração é uma imaginação, definida por Espinosa como uma distração da mente, ela é uma ideia que ocupa a mente de tal maneira que ela não pode pensar em outra coisa, mas apenas na sua singularidade: “A admiração, na verdade, se ela não é em si um afeto, é apesar disso bastante compatível com a afetividade: ela é o que a reforça”<sup>418</sup>. É nesse sentido que a mente não pode ser conduzida pela razão, isto é, por suas próprias ações, mas é levada pelo afeto, já que a sua atividade é absorvida pela passividade. Entretanto, Sévérac reconhece que não é necessário pensar na ligação entre afeto e admiração para pensar um afeto que adere tenazmente. Espinosa define o afeto tenaz através da potência da causa exterior comparada com a potência do homem, sem necessidade de admiração. O que Sévérac destaca é que estas causas exteriores terão ainda mais potência sobre o homem enquanto a mente contempla as coisas de maneira admirativa. Esta imaginação nos impede de considerar as coisas percebidas como comuns à nossa natureza, ou seja, ela dificulta a liberação da nossa atividade:

[...] a admiração constitui a figura por excelência da passividade, porque, bem longe de nos fazer pensar todas as coisas como propriedades comuns da Natureza, conseqüentemente, bem longe de nos conduzir a compreender, ela nos determina a compreender algumas como singularidades extraordinárias, escapando da ordem natural, necessária e eterna (SÉVÉRAC, P. Op. c it., p. 332).

---

<sup>416</sup> SÉVÉRAC, P. Op. cit., p. 329.

<sup>417</sup> Idem, ibidem, p. 330.

<sup>418</sup> Conforme observa Sévérac: “Para explicar o reforço do afeto de amor pela admiração, Espinosa convoca então o *conatus* da mente, ou seja, a necessidade de sua natureza, ou de sua atividade essencial. A mente tomada por um afeto tenaz permanece fixada na contemplação de uma certa coisa, e essa ocupação mental é admiração. Mas ela não percebe menos a imagem corporal da coisa contemplada como favorável à potência de agir de seu corpo: a mente se esforça então ainda mais em imaginar a coisa que deleita seu corpo enquanto ele é ocupado pela imaginação dessa coisa. O que confirma que o amor transformado em devoção pela admiração da coisa amada aumenta a passividade ainda maior quando ela é alimentada pelo esforço da mente presa de uma tal paixão: um tal amor pode ser reconhecido legitimamente como um afeto que adere tenazmente, ou seja, como uma paixão que supera as ações da mente”. (SÉVÉRAC, P. Op. cit., p. 331)

Tanto as coisas que são determinadas pela ordem comum como soberanos bens quanto as coisas que imaginamos dotadas de virtudes e que devem ser buscadas por elas mesmas nos impedem de buscar o nosso verdadeiro útil. Esses bens que admiramos e que nos afetam de maneira tenaz podem ser classificados em três categorias de afetos, tal como o filósofo classificou no *TIE*: a avareza (através do dinheiro), a libido (através do sexo) e a ambição (através das honras). Além desses afetos nos impedirem de pensar o verdadeiro bem, isto é, de raciocinar, eles distraem a mente impossibilitando-a de realizar a reavaliação dos afetos através da ideia de modelo de natureza humana.

Em princípio, a perseverança de existir de um afeto depende da natureza da coisa que lhe confere a sua força. Além disso, Espinosa realiza um estudo da força dos afetos através da forma como representamos a sua causa, o que conseqüentemente incide sobre a permanência e adesão do afeto. A representação da causa surge a partir da perspectiva temporal (passado, presente e futuro) ou da modalidade da existência (causa livre, contingente, possível ou necessária).<sup>419</sup> Espinosa irá considerar a força afetiva da presença ou do tempo presente a mais intensa pela qual somos afetados pelas coisas externas: “Um afeto cuja causa imaginamos estar agora presente é mais forte do que se imaginássemos a mesma não estar”<sup>420</sup>. Vimos que a imaginação é uma ideia pela qual a mente contempla uma coisa como presente, independentemente do tempo a ela associado. Assim, o afeto é mais intenso durante o tempo em que não imaginamos nada que exclua a existência presente da coisa externa. Por isso, o afeto cuja causa está presente será mais intenso ou mais forte do que se imaginássemos não estar. Espinosa faz uma ressalva no escólio da P9: a intensidade afetiva em relação ao tempo associado ao afeto foi considerada a mesma anteriormente porque ele havia advertido que isso é verdadeiro quando prestamos atenção apenas à imagem da própria coisa. O filósofo não nega que essa imagem se torna mais fraca quando contemplamos outras coisas presentes que excluem a existência presente da coisa futura. Sendo assim, quando não consideramos a natureza da coisa, mas apenas a posição temporal dela, o presente, ou seja, a presença do presente é a mais forte e mais intensa.<sup>421</sup>

---

<sup>419</sup> Cf. observa Israël: “Essa força poderia então se medir a partir de certos aspectos das propriedades comuns dos afetos. “Sendo iguais as outras condições”, ou seja, sem ter em conta o conteúdo da representação, da natureza da coisa, a força de um afeto varia em função da localização temporal e da modalidade da existência de sua causa”. (ISRAËL, N. Op. cit., p. 157)

<sup>420</sup> ESPINOSA, EIV P9.

<sup>421</sup> ESPINOSA, EIV, P9 cor.: “A imagem de uma coisa futura ou passada, isto é, de uma coisa que contemplamos com relação ao tempo futuro ou passado, excluído o presente, é mais fraca (sendo iguais as outras condições) que a imagem de uma coisa presente; e, conseqüentemente, o afeto para com uma coisa futura ou passada é mais brando (sendo iguais as outras condições) do que um afeto para com uma coisa presente”.



Por conseguinte, percebemos que a afirmação da presença da causa pela ideia imaginativa é o fator que gera a força ou intensidade do afeto. É por esse motivo que Espinosa vai medir a intensidade dos afetos também a partir dos graus de presença dessa causa, podendo ser mais intensos conforme o distanciamento temporal de sua ocorrência.<sup>422</sup> Assim, quanto mais a causa do afeto ocupa a mente, então mais intensamente a causa é imaginada e mais intenso e forte é o afeto. Consequentemente, os afetos mais fortes e intensos concorrem com aqueles outros mais fracos e brandos através dos graus de presença das coisas imaginadas que ocupam a mente.

Todavia, a intensidade produzida pela imagem do afeto também vai variar conforme a maneira pela qual imaginamos a modalidade de sua existência. Assim, a intensidade da presença pela qual avaliamos a força afetiva irá variar conforme concebemos a causa dessa presença como necessária, possível ou contingente. Conforme a P11: “O afeto para com uma coisa que imaginamos como necessária é mais intenso (sendo iguais as outras condições) do que para com uma coisa possível ou contingente, ou seja, não necessária”. Na demonstração Espinosa afirma que enquanto imaginamos uma coisa ser necessária, nesta medida afirmamos sua existência, e ao contrário, negamos a existência da coisa enquanto a imaginamos não ser necessária. Isso quer dizer que imaginar uma causa como não necessária é afirmar a possibilidade de não ser o que é (contingência) ou poder ser diferente do que é (possível). Ora, a necessidade de uma coisa finita é a afirmação de sua existência por uma determinada causa eficiente. No entanto, essa necessidade não é restrita àquelas coisas que estão atualmente presentes. Tanto uma coisa passada quanto futura poderá ser imaginada como necessária, desde que possamos afirmar que a sua existência não podia ser diferente do que foi ou de que não poderá deixar de se produzir. Conforme observa Israel: “Como a imaginação da necessidade de uma coisa coloca a sua existência, ela confere ao que está ausente a força da presença”<sup>423</sup>. Imaginar uma causa como necessária é afirmar a sua presença, independentemente do tempo, e por esse motivo, o seu afeto é mais intenso.

É importante destacarmos que imaginar uma coisa como contingente ou possível é negar a existência de sua causa. Isso ocorre, como vimos, não porque não é dada nenhuma causa eficiente que necessariamente produza a coisa, mas em razão da ignorância da ordem necessária

---

<sup>422</sup> ESPINOSA, EIV, P10: “Para uma coisa futura que imaginamos que depressa acontecerá, somos afetados mais intensamente do que se imaginássemos que seu tempo de existir dista mais do presente; e também somos afetados mais intensamente pela memória de uma coisa que imaginamos não ter passado há muito tempo do que se imaginássemos que a mesma passou há muito”.

<sup>423</sup> ISRAËL, N. Op. cit., p. 159.

da natureza. Quando negamos a causa de uma existência, isso ocorre não porque afirmamos a sua impossibilidade, mas porque instala-se o estado de *flutuação da imaginação e do ânimo*. Visto que a *flutuação* está ligada à ignorância da ordem necessária, a imagem da coisa percebida como contingente ou possível desencadeará outras causas acidentais que serão imaginadas a partir da afirmação da existência duvidosa da coisa. Conforme acrescenta Israel: “Imaginar que uma coisa não é necessária, mas possível ou contingente, isso equivale a projetar causas que perturbam ou ocultam a visão dessa coisa, a negar a afirmação de sua existência”<sup>424</sup>. Assim, podemos dizer que, da mesma maneira que há graus na afirmação da existência, há também na sua negação. A negação da existência imaginativa não é absoluta, fundada através da ordem necessária, mas relativa à limitação ou parcialidade da afirmação de existência que envolve toda ideia imaginativa, seja ela contingente ou possível.

Assim entendido, Espinosa realizará uma distinção que nos parece fundamental para o projeto de tornar-se ativo. A avaliação afetiva será realizada agora na P12 a partir daquelas coisas que não existem no tempo presente: “O afeto para com uma coisa que sabemos não existir no presente e que imaginamos como possível é mais intenso (sendo iguais as mesmas condições) do que para com uma coisa contingente”. Espinosa reafirma na demonstração que enquanto imaginamos uma coisa como contingente, não somos afetados pela imagem de nenhuma outra que ponha a existência dela. Pelo contrário, imaginamos algumas que excluem a sua existência presente. Em contrapartida, a imagem de uma coisa possível é associada à imagem de causas que afirmam a sua existência, e nós apenas ignoramos se essas causas poderão ser produzidas. É justamente essa ignorância das causas que produz a ilusão da escolha indeterminada ou livre que será duramente criticada ao longo de toda a *Ética*. Qual potência é acrescida nesse momento de produção do possível entre aquele que ignora a sua natureza e essência - e ao mesmo tempo as causas que serão produzidas – e aquele que ignora apenas estas últimas? Ora, o sábio ignora estas últimas, mas isto não impede que ele exerça a sua potência racional; pelo contrário, conceber o modelo de natureza humana fomenta a produção racional através da ideia de sua possibilidade. É importante observarmos que Espinosa está se referindo às coisas possíveis ou contingentes que não existem no presente, isto é, quando imaginamos certas coisas que excluem a existência presente.<sup>425</sup>

---

<sup>424</sup> Idem, *ibidem*, p. 160.

<sup>425</sup> Israel faz uma observação importante sobre a diferença de intensidade entre o afeto contingente ausente e aquele que está presente: “Sem a premissa relativa à ausência da coisa, a proposição 12 não poderia se demonstrar, pois uma coisa presente e contingente suscita um afeto mais intenso que uma coisa presente e possível, ou mesmo necessária. Uma coisa presente e contingente é percebida por ela mesma sem se reportar a

Em síntese, quando imaginamos uma coisa ausente como contingente, a imagem não é conectada com nenhuma outra imagem de coisas que poderiam colocar a sua existência. Em contrapartida, quando imaginamos uma coisa ausente como possível no futuro, a imagem é conectada às causas que podem colocar a sua existência. De fato, essas causas que a imaginação conecta à imagem da coisa ausente, ainda que a sua ocorrência seja duvidosa, produzem os afetos de esperança e de medo. Com efeito, quando imaginamos que uma causa será determinada no futuro a produzir tal coisa ou evento, afirmamos a existência dessa coisa ou evento: “o que lhe confere um certo grau de presença”<sup>426</sup>. O afeto originado do possível é mais intenso porque as imagens das causas que colocam a existência da coisa preenchem o vazio que a sua representação causa ao percebermos a sua ausência no presente. Sob o mesmo ponto de vista, afirma a P13: “O afeto para uma coisa contingente que sabemos não existir no presente é mais brando (sendo iguais as mesmas condições) do que o afeto para uma coisa passada”. De fato, a imagem de uma coisa passada dispõe de um grau de presença muito maior do que aquela de uma coisa contingente, e por isso, será objeto de um afeto muito mais intenso.

Como resultado, vemos a importância de imaginar o modelo de natureza humana como um possível. A partir da sua concepção somos incitados a formar as noções comuns e ideias adequadas, pois sabemos “certamente” que é através delas que podemos nos aproximar mais e mais desse modelo. A percepção das noções comuns e a formação das ideias adequadas são o nosso “verdadeiro bem”, elas são o exercício da Razão. Sendo assim, conceber a reprodução desse modelo como contingente ou mesmo como necessária (no sentido de que independe do indivíduo) é pensar na impossibilidade de concebê-lo. A impossibilidade de conceber o modelo de natureza humana mais perfeito é um mal, pois impede a produção dos meios que nos aproximam desse modelo.

Entretanto, o conhecimento de que as noções comuns e as ideias adequadas são o nosso verdadeiro bem não garante que possamos vencer os afetos produzidos pela ordem comum da natureza. Se fosse assim, bastaria uma leitura atenta da *Ética* para tornarmos-nos ativos ou adquirir a consciência de que a vida racional é mais útil para a conservação de nosso ser do que

---

outras coisas, ela se aparenta assim a uma coisa livre, a qual engendrará um afeto tanto mais forte quanto ela surgirá como a única causa. Uma coisa presente e possível dará assim nascimento a um afeto menos intenso porque sua imagem é conectada às imagens de outras coisas, mesmo se nós ignoramos como elas puderam produzi-las. Uma coisa contingente e presente aparece livre, no sentido de que a liberdade é ilusoriamente concebida como uma ação indeterminada, confundida com a contingência. Quando na proposição 5 da quinta parte da *Ética*, Espinosa opõe à coisa livre que nós ‘imaginamos simplesmente’ uma outra que é contingente, essa coisa contingente é concebida como não existindo no presente”. (ISRAËL, N. Op. cit., p. 162-3)

<sup>426</sup> ISRAËL, N. Op. cit., p. 163.

a vida passional. No entanto, nosso projeto ético, enquanto processo de tornar-se ativo, exige que saíamos da insuficiência causada pelas prescrições da razão. O adágio ovidiano realmente é uma fórmula que descreve a impotência da razão: “Vejo o melhor e o aprovo, sigo o pior”. A razão sempre protesta contra a vida passional, seja em menor ou maior grau, através da consciência daquilo que é melhor ou pior para a conservação do nosso ser.<sup>427</sup> Conforme observa Macherey: “uma representação formal do bem e do mal, a qual pretende se bastar a ela mesma, à maneira de uma lei moral tirando sua dimensão imperativa da só determinação racional”.<sup>428</sup> Sendo assim, através da consciência dos afetos ativos (ideia da ideia), percebemos certas regras da razão que são o nosso verdadeiro bem ou mal, formadas a partir de ideias adequadas das propriedades das coisas.

#### **4.4. A impotência relativa da razão**

No entanto, mesmo aqueles que iniciaram o projeto ético espinosano, conscientes do contínuo processo de formação das ideias adequadas, aqueles indivíduos que reconhecem a certeza da ideia verdadeira e, conseqüentemente, aquilo que é “certamente” um bem ou mal, também experimentam a impotência relativa da razão, conforme a P14: “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode coibir nenhum afeto, mas apenas enquanto é considerado como afeto”. Espinosa afirmou que o conhecimento do bem ou do mal é a consciência da alegria ou da tristeza que segue necessariamente do afeto a respeito do que serve ou obsta à conservação de nosso ser. Ora, o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, isto é, apenas teórico ou entendido como uma regra da razão; nesta medida, ele não pode coibir nenhum afeto. É necessário o “exercício” da razão, ou seja, a percepção do aumento de potência a partir da formação das noções comuns e ideias adequadas para que o afeto, isto é, a alegria originada da razão, concorra com a potência do afeto à coibir: “Mas enquanto é afeto, se for mais forte do que o afeto a coibir, apenas nesta medida poderá

---

<sup>427</sup> Conforme observa Lazzari: “Quando estamos numa situação em que desejamos uma coisa que não julgamos boa, nós possuímos, na verdade, duas concepções concorrentes de bem. A primeira, a lei moral ou prescrição da razão, nos faz desejar e julgar uma coisa boa e é esse desejo e esse julgamento que nos faz condenar um outro desejo e um outro julgamento positivo sobre uma coisa oposta, por exemplo, fazer o que se opõe manifestamente a essa lei. Nesse caso, é necessário compreender que é sobre a base desse primeiro julgamento que nós podemos dizer que nós desejamos uma coisa não boa, pois do ponto de vista do segundo julgamento nós a desejamos e, portanto, nós a achamos boa porque nós a desejamos. Dito de outro modo, ver o melhor e escolher o pior equivale, nesse momento em que fazemos o pior, a julgar que o pior é, de certo modo, melhor que o melhor mesmo condenando-o como mau”. (LAZZARI, C., Op. cit., p. 16)

<sup>428</sup> MACHEREY, P. Op. cit., p. 98.

coibi-lo”<sup>429</sup>. Espinosa está afirmando que é necessário que o conhecimento racional do bem seja experimentado de maneira alegre, de fato, como nosso maior bem, isto é, como aquilo que é “certamente” um bem para a conservação de nosso ser. É através da consciência de que agimos da melhor maneira possível para a conservação do nosso ser que o conhecimento do bem e do mal poderá competir com os afetos passivos, isto é, através das noções de bem e de mal imediatamente percebidas através das afecções corporais.

Por conseguinte, tanto a partir do afeto da razão quanto dos afetos passivos a serem coibidos origina-se necessariamente um desejo que é tanto maior quanto maior é o afeto do qual se origina. Precisamente por isso, o desejo ativo pode ser coibido ou mesmo extinto pelos afetos passivos: “O Desejo que se origina do conhecimento verdadeiro do bem e do mal pode ser extinto ou coibido por muitos outros Desejos que se originam de afetos com que nos defrontamos”<sup>430</sup>. De fato, o desejo originado do conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto afeto, produz um desejo ativo e este será tanto maior quanto maior é o afeto. Este conhecimento verdadeiro é produzido porque inteligimos algo verdadeiramente a partir de ideias adequadas, ou seja, apenas pela nossa essência enquanto somos causa adequada. Enquanto a força e o crescimento dos desejos ativos são definidos apenas pela nossa potência, os desejos passivos também são definidos a partir dos afetos que confrontamos originados da potência das causas externas. Quando consideramos dois desejos, um ativo e outro passivo (determinação oriunda de um aumento de potência interna e outro da externa), a sua força e o seu crescimento dependerão da variação de cada afeto. Caso o afeto passivo seja maior, o fato é que a potência da presença dessa causa supera a potência do *conatus* enquanto determinado a inteligir. O desejo ativo pode permanecer coibido, e neste caso é o desejo passivo que se realiza, isto é, produz uma operação ou mantém a mente na contemplação do objeto amado ou odiado.

Consequentemente, da mesma maneira que um afeto que imaginamos no futuro é mais brando do que o afeto para uma coisa presente, assim também o desejo que se origina do conhecimento do bem e do mal - ou seja, daquilo que nos é útil ou nocivo, daquilo que aumenta ou diminui a nossa potência – enquanto se refere ao futuro será mais brando.<sup>431</sup> Se o desejo ativo que se refere sempre às coisas presentes cede aos desejos passivos enquanto eles versam sobre as coisas presentes, tanto mais brando ele será caso verse sobre as coisas futuras. Espinosa está afirmando que quanto mais cedemos aos desejos passivos presentes, tanto mais o desejo

---

<sup>429</sup> ESPINOSA, EIV P14 dem.

<sup>430</sup> ESPINOSA, EIV P15

<sup>431</sup> ESPINOSA, EIV, P16

de atividade é coibido e tanto mais pode ser extinto, isto é, quanto mais procrastinado é o desejo ativo, mais fraco ele se torna. Logo, percebemos a importância de conceber o modelo de natureza humana como um possível que nos incita a produzir as noções comuns e concatenar as ideias adequadas que sempre se reportarão para as coisas que são presentes.

A Proposição 17 deduz a última consideração em relação à modalidade da causa, a mais desfavorável de todas, onde o conhecimento verdadeiro do bem e do mal se reporta às coisas contingentes. Nesse caso o desejo ativo é desencadeado por uma coisa contingente, independentemente do tempo associado, então ele será ainda mais fraco que aquele do possível (pois não há afirmação de presença, mas de ausência da coisa), diante disto, o desejo passivo referido a uma coisa presente e agradável será ainda mais forte e intenso.<sup>432</sup> Ora, vimos que o desejo ativo é oriundo de ideias adequadas e produz afetos ativos porque se refere sempre às coisas que percebemos presentes, clara e distintamente. Podemos considerar que o regime de maior atividade é ser predominantemente ativo, ao passo que o regime de menor atividade é ser predominantemente passivo. No entanto, esse regime de menor atividade pode produzir afetos ativos, ainda que não consiga se livrar dos efeitos imaginativos produzidos pela ordem comum da natureza, os quais introduzem a ideia de contingência mesmo em regime de atividade.<sup>433</sup> Sendo assim, ainda que a ordem comum impere sobre o indivíduo e o submeta ao estado de servidão, a ordem necessária começa a ser percebida através das noções comuns e algumas ideias adequadas pontuais, mesmo permanecendo oculta. Neste caso a imaginação ou fortuna *impera* sobre a razão que poderia compreender a ordem necessária da natureza.

Em suma, Espinosa expõe no percurso da P14 a P17 a frustração experimentada por todos os homens que possuem o conhecimento verdadeiro daquilo que é bom ou mau para a sua conduta através da razão, mas que são determinados a realizar aquilo que foi ditado pelo encontro com as paixões na ordem comum da natureza. Assim, entre o que sabemos

---

<sup>432</sup> Cf. ESPINOSA, EIV, P17. Nicolas Israël traz uma solução sobre a produção do conhecimento racional que age sobre a presença, mas que pode ser pensado também através da ausência de coisas contingentes: “Como uma ideia adequada que assegura o conhecimento das coisas tais como elas são nelas mesmas, na sua necessidade, pode dar nascimento a um desejo ativo versando sobre coisas possíveis e contingentes? O conhecimento adequado da natureza da coisa, a certeza de que ela me é útil (E, IV, def. 1), não implica o conhecimento adequado de seu resultado, o qual permanece totalmente incerto. O conhecimento verdadeiro do bom está, por conseguinte, em condições de se ligar à imaginação do resultado de uma coisa futura” (ISRAËL, N. Op. cit., p. 167).

<sup>433</sup> Como observa Matheron, aqui Espinosa toma a razão nela mesma, não levando em conta as condições concretas de seu exercício: “Contudo, de um objeto dado a razão não conhece senão certas propriedades universais das quais ela deduz algumas consequências, em maior ou menor número, segundo o nível que ela alcançou; essas são então as suas propriedades e que somente nos faz considerar como necessárias e como presentes; para o resto nós podemos muito bem imaginar o objeto em questão como futuro, e como possível ou contingente” (MATHERON, A. Op. cit., p. 236-7).

“certamente” dever fazer e aquilo que fazemos em realidade, já que somos impulsionados a fazê-lo, existe um grande abismo. O adágio ovidiano é retomado no escólio da P17 para reafirmar que os homens são comovidos mais pela opinião – os desejos passionais – do que pela verdadeira razão – os desejos ativos. O filósofo ainda acrescenta a fórmula retirada dos *Eclesiastes* com o intuito de abranger não apenas a filosofia pagã, mas também a tradição judaico-cristã: “*Quem aumenta o conhecimento, aumenta a dor*”. Assim, o filósofo quer salientar que o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto ele permanece na ordem do conhecimento teórico, não impede a ocorrência de efeitos contrários àqueles que ele pretende exercer. Desse modo, quando os homens experimentam a impotência da razão em relação às forças dos afetos passivos, eles tendem a se entregar à servidão dos afetos. É necessário que o conhecimento verdadeiro do bem e do mal seja experimentado como afeto, isto é, como um conhecimento capaz de nos proporcionar a moderação e a *possibilidade* (possível prático) de atingir aquele modelo de natureza humana mais potente. É através do conhecimento daquilo que nos é “certamente” útil, do exercício da razão, que poderemos nos aproximar daquele modelo e o que define a ética racional de Espinosa.

A última Proposição a ser analisada em relação à força dos afetos é a P18: “O Desejo que se origina da Alegria é mais forte (sendo iguais as outras condições) do que o Desejo que se origina da Tristeza”. Já que a razão é aquilo que produz regras pelas quais podemos avaliar o que “certamente” há de bom e mau nos afetos, é importante saber que os desejos que se originam da alegria, mesmo sendo paixões, favorecem a nossa potência de agir. O desejo alegre é favorecido pelo afeto produzido em relação à causa exterior, enquanto que o desejo triste é uma potência isolada que conduz o indivíduo a combater a causa externa.<sup>434</sup>

#### 4.5. A potência da razão

O escólio da P18 traz os ganhos obtidos pelo filósofo desde o início da Parte IV: “Com estas poucas palavras, expliquei as causas da impotência e da inconstância humana e por que os homens não observam os preceitos da razão”. É pelo fato de que os homens não observam

---

<sup>434</sup> Cf. Chauí: “À primeira vista, a demonstração da proposição 18 é desconcertante, pois suporíamos exatamente o contrário, isto é, que o desejo alegre dependeria apenas de nossa potência, enquanto o triste dependeria da causa externa. No entanto, Espinosa está examinando a *força* de um desejo passivo e, sob esta perspectiva, um desejo alegre compõe nossa potência com a da causa externa, pois esta o favorece (como ocorre, por exemplo, no amor), enquanto o triste é uma potência solitária que precisa excluir a causa externa, opondo-se a ela (como no caso do ódio); ou seja, no caso da tristeza, o desejo encontra-se dividido entre a potência interna de auto conservação e a externa, que a impede. Tanto imaginariamente quanto realmente, há uma soma de potências no caso do desejo alegre e uma subtração no do desejo triste” (CHAUI, M. Op. cit., p. 420-1).

as regras ou normas da razão que eles são arrastados pela força dos afetos, isto é, pela ordem comum da natureza. Como resultado, podemos perceber que o conhecimento racional, ou verdadeiro, não pode de forma alguma produzir regras contrárias à nossa natureza. O filósofo, então, resume os ditames da razão (*rationis dictamina*) para que fique claro que a razão é o nosso “verdadeiro bem”, aquilo que é “certamente” útil para a conservação do nosso ser:

Como a razão nada postula contra a natureza, ela postula portanto que cada um ame a si mesmo, que busque o seu útil, o que *deveras* é útil, que apeteça tudo que *deveras* conduz o homem a uma maior perfeição e, falando absolutamente, que cada um, o quanto está em suas forças, se esforce por conservar o seu ser. (ESPINOSA, EIV, P18 esc.) (*grifos nossos*)

Sendo assim, conseqüentemente, todos os afetos, isto é, desejos, são bons quando são produzidos pela razão, se acordam com ela e contribuem para que os homens vivam sob sua conduta. Porém maus quando impedem que o homem possa exercer a sua natureza racional ou que sejam impotentes de estar de acordo com as suas exigências: “*As nossas ações, isto é, os Desejos que são definidos pela potência do homem ou razão são sempre bons, mas os outros podem ser tanto bons quanto maus*”<sup>435</sup>. Mesmo o homem ignorante, aquele que não possui o projeto ético de tornar-se ativo, percebe as exigências da razão, porém essas regras constituem uma pequena parte da sua mente. Similarmente, os movimentos correspondentes constituem apenas uma pequena parte de seu corpo, isto é, um corpo pobre em propriedades comuns. O homem comum experimenta o exercício da razão e de suas exigências como se impondo a ele do exterior, tal como uma norma transcendente. Desta forma, as prescrições da razão surgem como possíveis entre outros possíveis imaginativos sem privilégio particular. Entretanto, não importa qual é a origem da formação das noções de bem e de mal; seja pela imaginação ou pela razão, elas possuem o mesmo fundamento, isto é, o *conatus*. Tanto para o ignorante quanto para o sábio, o esforço de se conservar a si mesmo é o primeiro e único fundamento da virtude. Conforme observa Jaquet: “O *conatus* é o primeiro e o único fundamento porque ele é a condição de possibilidade de toda virtude”<sup>436</sup>. Assim, não há nenhuma virtude possível anterior ou sem o *conatus*, pois para viver bem é necessário antes viver. O *conatus*, desejo de perseverar em seu ser, constitui o bem mínimo para todo e qualquer indivíduo. Espinosa retoma, em outros termos na Proposição 19, aquilo que já é ponto comum desde a Parte III ao identificar apetite e desejo, seja passional ou racional: “Cada um, pelas leis de sua natureza, necessariamente

---

<sup>435</sup> ESPINOSA, EIV Apêndice, cap. 3.

<sup>436</sup> JAQUET, C. Op. cit. La positivité des notions de bien et de mal, p. 88.



apetece ou tem aversão ao que julga ser bom ou mau”<sup>437</sup>. Conforme observa Matheron, na raiz de tudo estão “as leis de nossa natureza”, isto é, o determinismo interno de nossa essência individual que, enquanto ela existe em ato, tende sempre a atualizar suas consequências. Todos os nossos desejos particulares são as diferentes direções nas quais se desdobram os efeitos devido às diversas circunstâncias, sejam elas favoráveis ou desfavoráveis: “as causas exteriores podem intervir num nível mais superficial para dificultar ou perturbar seu curso, mas nós mesmos somos a única fonte”<sup>438</sup>. De fato, as avaliações daquilo é bom ou mau, tanto passionais quanto racionais, não dependem da perfeição intrínseca do seu objeto, mas da excitação agradável ou desagradável daquilo que julgamos útil ou prejudicial à nossa natureza.

Por consequência, se a Razão deve formular apreciações éticas, tal como observa Matheron, ela não pode se inspirar senão em uma só norma, que é inultrapassável: “nossa natureza individual, nada mais que nossa natureza individual, toda nossa natureza individual”<sup>439</sup>. Quer saibamos ou não, todas as volições e ações derivam desse desejo essencial que é o nosso *conatus*. Tal como o intelecto e a vontade, a Razão é um modo de pensar e não uma faculdade da mente. A Razão é a potência da mente enquanto forma ideias adequadas, potência que se identifica ao intelecto quando compreende a ordem necessária da natureza e atinge a ideia de Deus, conhecendo-se como parte do intelecto infinito.<sup>440</sup> É por esse motivo que a virtude não é definida como algo que ultrapassa ou transcende a nossa essência, mas como a potência que temos de fazer o que se deduz somente das leis de nossa natureza.<sup>441</sup> De fato, o desejo, isto é, o esforço de se conservar, é a própria virtude. Assim, qualquer pulsão ética ou moral é apenas expressão do *conatus* individual, não havendo qualquer norma superior que o determine a agir. O esforço de se conservar não resulta de nenhuma aspiração e não é subordinado a nenhum fim que o ultrapasse. É verdade que a nossa conduta não decorre apenas das leis de nossa natureza, mas da conjunção destas com as leis da ordem comum da natureza, isto é, com o acaso dos encontros. No entanto, quando podemos ao mesmo tempo ser determinados a agir produzindo ideias adequadas, produzimos nossa autonomia compreendendo a ordem necessária: “nós compreendemos o que nós fazemos e nós o fazemos

---

<sup>437</sup> ESPINOSA, IV P19.

<sup>438</sup> MATHERON, A. Op. cit., p. 244.

<sup>439</sup> Idem, ibidem, p. 245.

<sup>440</sup> A identificação entre razão e intelecto é rara na *Ética*. Ela ocorre no capítulo 4 do Apêndice da Parte IV e no Prefácio da Parte V.

<sup>441</sup> ESPINOSA, EIV def. 8: “Por virtude e potência entendo o mesmo; isto é (pela prop. 7 da parte III), a virtude, enquanto referida ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser inteligidas”.

porque o compreendemos”<sup>442</sup>. É a partir da Razão que se manifesta plenamente a nossa virtude e nossa potência, pois somos a causa única dos nossos pensamentos e ações. A essência da razão nada outro é que a nossa mente enquanto entende clara e distintamente, e Espinosa coloca o esforço de entender como o primeiro e o único fundamento da virtude.<sup>443</sup> A razão concebe aquilo que é bom, ou seja, apenas o que conduz o homem a entender, e este é o único fim pelo qual a razão age. Conforme observa Matheron, agir pela conduta da razão é agir apenas pela necessidade das leis de nossa própria natureza, é ser causa única de nossos próprios atos:

[...] nosso *conatus* torna-se a fonte, não somente do dinamismo que o anima, mas também das afecções que orientam esse mesmo dinamismo; não é mais o acaso dos encontros, mas o conhecimento verdadeiro de nosso interesse que nos faz desejar tal ou tal coisa particular; nossa conduta se deduz então apenas das leis de nossa natureza, sem intervenção exterior. Por isso nós cessamos de depender de nosso ambiente imediato: se as circunstâncias vêm a mudar, vamos levar isso em conta, mas sem modificar a diretriz agora claramente concebida. (MATHERON, A. Op. cit., p. 249)

Encadear as ideias adequadas segundo a ordem do intelecto, eis a compreensão da ordem necessária da natureza. Valendo-nos do discurso do *TIE*, a partir de uma ideia verdadeira dada podemos progredir sem fim na investigação da Natureza, adquirindo novas ideias verdadeiras segundo a ordem devida. Quando pensamos através da ideia verdadeira, sabemos através da reflexão estar no verdadeiro e podemos deduzir outras ideias verdadeiras, distinguindo-as das ideias falsas, fictícias ou duvidosas: eis o método reflexivo apresentado pelo filósofo no *TIE*. Conforme bem observa Pascal Sévérac, há a hipótese de uma mente que - sem conhecer o método ou a obra de Espinosa - seja levada ao método pela necessidade de operar a distinção entre as ideias verdadeiras e as ideias não verdadeiras. Considerando tal hipótese, a mente se encontraria ocupada na sua totalidade pelo pensamento de uma ideia verdadeira conduzindo-se e avançando intelectualmente segundo a norma da ideia verdadeira ou adequada: “Entretanto, uma tal distinção não poderia ser feita por ‘propósito premeditado’ (*proemeditato consilio*), mas

<sup>442</sup> MATHERON, A. Op. cit., p. 249.

<sup>443</sup> O conjunto de Proposições dedicado a virtude racional inicia-se na P20: “Quanto mais cada um se esforça para buscar o seu útil, isto é, para conservar o seu ser, e pode (fazê-lo), tanto mais é dotado de virtude e, ao contrário, enquanto negligencia o seu útil, isto é, a conservação de seu ser, nesta medida é impotente”, P21: “Ninguém pode desejar ser feliz (*beatum*), agir bem e viver bem se, simultaneamente, não deseja ser, agir e viver, isto é, existir em ato”, P22: “Não pode ser concebida nenhuma virtude anterior a esta (a saber, o esforço para se conservar)”, P23: “O homem não pode absolutamente ser dito agir por virtude enquanto é determinado a fazer (agir) algo por ter ideias inadequadas, mas apenas enquanto é determinado por entender”, P24: “Agir absolutamente por virtude nada outro é em nós que agir, viver e conservar o seu ser (os três significam o mesmo) sob a condução da razão, e isso pelo fundamento de buscar o próprio útil”, P25: “Ninguém se esforça para conservar o seu ser por causa de outra coisa”.

por destino (*fato*)”<sup>444</sup>. Destino aqui é entendido como o conjunto de determinações através da ordem comum da natureza, que conduz o indivíduo a realizar uma intuição. De fato, Espinosa reconhece a raridade dessa hipótese, porém ela não pode ser descartada. Apesar do filósofo considerar a ideia de destino ligada à necessidade que envolve a relação da mente e do corpo com as coisas exteriores na ordem comum da natureza, há uma necessidade interna que envolve a produção das ideias adequadas. Assim, pensar a ideia de destino ligada ao processo de tornar-se ativo também é possível, já que a atividade mental não pode ser pensada como uma libertação pura e simples face às causas exteriores. Isso quer dizer que mesmo adequadamente a mente sempre está em comércio com as coisas exteriores. No entanto, como observa Sévérac, esse destino de atividade se distingue do tornar-se ativo porque este último não é produzido por uma necessidade exterior, mas está sempre consciente da norma da ideia verdadeira:

O tornar-se ativo não é, propriamente falando, um *fatum* no sentido do *TIE*. Há, porém, isso de comum com o destino de atividade de obedecer ainda à lógica da determinação *ab alio*, ou seja, a lógica de uma certa forma de coerção. O tornar-se ativo não é então um distanciamento por alguma potência indeterminada da necessidade exterior: ele se produz enquanto está sendo produzido por ela, ou melhor: nela. (SÉVÉRAC, P. Op. cit., p. 225)

Assim, já que não podemos contar com a raridade do destino de atividade, a ajuda de Espinosa será de grande valia em produzir o desejo de atividade através do modelo de natureza humana, de modo que será necessário premeditar, isto é, produzir o projeto de atividade. As noções comuns e ideias adequadas são o nosso meio para nos aproximarmos daquele modelo, isto é, o nosso projeto, que como vimos é o conhecimento da união da mente com a Natureza inteira. Para Espinosa, ser potente ou virtuoso é permanecer nesse projeto de atividade, conforme afirma a P26: “Tudo aquilo por que nos esforçamos pela razão nada outro é que entender, e a Mente, enquanto usa a razão, nada outro julga ser-lhe útil senão o que conduz a entender”. Assim, a partir da produção de ideias adequadas deduzimos outras ideias adequadas que nos proporcionam cada vez mais um conhecimento mais claro e amplo da realidade. Conforme observa Matheron: “É porque viver é para si mesmo o seu próprio fim que o

---

<sup>444</sup> SÉVÉRAC, P. Op. cit., p. 224. Sévérac cita o §44 do *TIE* para corroborar a sua afirmação: “[§44] Mas a isto respondo que se alguém por algum acaso, prosseguisse da seguinte maneira ao investigar a Natureza, a saber, adquirindo, conforme a norma de uma ideia verdadeira dada, outras ideias na devida ordem, ele nunca duvidaria de sua verdade – já que a verdade, como mostramos, a si mesma manifesta – e tudo também lhe afluiria espontaneamente. Mas, porque isso nunca ou raramente acontece, fui destarte coagido a pôr as coisas assim, para que aquilo que não podemos por acaso, adquiramos, porém, por um plano premeditado, e simultaneamente para que aparecesse que, para provar a verdade e o bom raciocínio, não nos é exigido instrumento algum senão a própria verdade e o bom raciocínio. Pois o bom raciocínio eu comprovei bem raciocinando, que é como ainda agora me esforço em provar”.

conhecimento, vida da Razão, é no homem racional fim em si e não mais meio. O utilitarismo racional, sob pena de ser ilusão precária, deve tornar-se intelectualismo”<sup>445</sup>. De fato, como vimos, a razão é que nos proporciona a aproximação ao modelo de natureza humana. É por esse motivo que Espinosa afirma na P27: “Nada sabemos ao certo ser bom ou mau senão o que deveras conduz a entender ou o que pode impedir que entendamos” e, finalmente, a P28: “O sumo bem da Mente é o conhecimento de Deus e a suma virtude da Mente é conhecer Deus”. Temos aqui um conjunto de proposições que estabelecem a fusão entre o racional e o afetivo, do desejo e da ideia verdadeira.

#### **4.6. A aptidão do corpo em afetar e ser afetado**

Entretanto, ponto capital do espinosismo, podemos perceber que o modelo de natureza humana não exclui a necessidade de se pensar a atividade do corpo humano, pois o indivíduo é constituído de modos determinados da extensão e do pensamento. O corpo humano se define por uma certa proporção de movimento e repouso que se mantém através de um fluxo constante com as coisas exteriores que proporcionam um aumento de sua capacidade de afetar e ser afetado. De fato, a incapacidade de ser afetado de múltiplas maneiras distintas ao mesmo tempo é o resultado da passividade tanto da mente quanto do corpo. Assim, é necessário que o corpo seja afetado através do que há em comum e próprio com um corpo exterior para que a mente inicie o processo do tornar-se ativo, pois assim possuirá um conhecimento adequado de seu corpo e dos corpos externos. Conforme observa Sévéric:

Que nossa mente tenha um conhecimento adequado disso em que convêm todas as coisas, isso é necessário, e é “dado” em verdade a toda mente humana: qualquer tipo de afecção corporal é suficiente para que o espírito forme uma noção comum dita universal. Em contrapartida, as ideias das propriedades comuns, diferentemente das noções comuns, não são dadas imediatamente aos homens, pois um certo tipo de afecções corporais é necessário para que a mente conheça claramente essas propriedades comuns. (SÉVÉRIC, P. Op. cit., p. 129)

Assim, vemos que a mente precisa ultrapassar o conhecimento do que é comum a todos os corpos para chegar a um conhecimento adequado mais preciso das propriedades comuns de seu próprio corpo com outros corpos e, para isso, ela depende da aptidão em ser afetado desse corpo. A questão, ainda posta por Sévéric, é então de saber se o corpo não teria uma potência

---

<sup>445</sup> MATHERON, A. Op. cit., p. 252.

se efetuando através de diversas propriedades que a mente deve pouco a pouco compreender adequadamente para tornar-se ela mesma ativa:

Se a riqueza das *communia* do corpo não é uma condição suficiente da atividade da mente, o problema se coloca então em saber se o tornar-se ativo não deve ser pensado como a atividade de uma potência que se apropria de uma potência certamente dada, mas não ainda verdadeiramente agente: assim, sem um corpo rico em *communia*, nenhum salvação é possível; mas com um corpo rico em *communia*, ainda seria necessário toda uma atividade de percepção dessas propriedades para começar a desfrutar verdadeiramente da salvação. (SÉVÉRAC, P. Op. cit., p. 135)

As *communia* são as propriedades que singularizam determinados corpos, que os distinguem de outros corpos que não possuem tais propriedades. Assim, quanto mais uma mente conhece as propriedades comuns a seu corpo e a certos corpos externos, mais ela pode perceber a singularidade e a riqueza de seu objeto. No entanto, essas propriedades permanecem comuns, isto é, não constituem a essência de nenhuma coisa singular. Conforme acrescenta Sévérac, é possível considerar as *communia* próprias ao corpo humano e aos outros corpos como os efeitos comuns produzidos por esses corpos: “Contudo, na medida em que esses efeitos são propriedades da essência respectiva de cada um desses corpos (mesmo se eles são conhecíveis independentemente dela): e assim através desses efeitos se define a *atividade* propriamente corporal”<sup>446</sup>. De fato, quanto mais rico em *communia* é um corpo, mais *apto* ele se torna a agir e a produzir efeitos. Logo, quanto mais um corpo possui um grande número de propriedades comuns com outros corpos, mais ele é *apto* a produzir um grande número de efeitos pelos quais ele pode ser dito ativo. Tal como afirma o filósofo: “Porque os corpos humanos são aptos a muitíssimas coisas, não há dúvida de que podem ser de uma tal natureza, que se referem a Mentes que têm um grande conhecimento de si e de Deus, e cuja maior ou principal parte é eterna, e assim dificilmente temem a morte”<sup>447</sup>. Nesta medida, concordamos com Sévérac, pois os corpos que possuem numerosas propriedades comuns com outros corpos, isto é, uma aptidão a produzir numerosos efeitos, isso torna possível relacionar-se com uma mente ativa. No entanto, se há uma grande aptidão corporal também há uma grande capacidade – “mas somente potencial” – para a atividade mental ou conhecimento adequado:

Mais uma vez se coloca então o problema da distinção das mentes e notadamente das mentes humanas entre elas: os homens têm corpos aptos a muitíssimas coisas, o que torna possível mentes mais ativas. Ainda seria necessário que essa atividade mental, de possível, torne-se – ao menos para alguns – efetiva. (SÉVÉRAC, P. Op. cit., p. 138)

---

<sup>446</sup> SÉVÉRAC, P. OP. cit., p. 137.

<sup>447</sup> ESPINOSA, EV P39 esc.

Assim, Sévérac considera importante formular duas questões: o que se passa no corpo quando a mente forma ideias adequadas?, Pode haver uma atividade do corpo (apto a muitíssimas coisas) que jamais se acompanharia de uma atividade da mente (permanecendo por assim dizer inconsciente de si, das coisas e de Deus)?. Sévérac propõe duas soluções que manteriam a univocidade do conceito de aptidão no discurso da *Ética*: “1 – Ou o conceito de ‘aptidão’ introduz, tanto no plano do corpo quanto da mente, a ideia de uma potência em potência”<sup>448</sup> e 2 – Ou então seria necessário assimilar o conceito de aptidão àquele de potência.<sup>449</sup> Sévérac opta por essa segunda solução, segundo ele, para manter a coerência do discurso das Parte I e II da *Ética*: “toda potência, mesmo aquela das aptidões corporais e mentais, é atualmente atuante”<sup>450</sup>. No entanto, Sévérac reconhece que há um inconveniente em adotar essa segunda opção, pois ela conduz a eliminar a ideia de progresso e de distinção que ela implica, ao que parece, no início do escólio de E V, P39. De fato, o escólio afirma que todos os corpos humanos são aptos a muitíssimas coisas, então é necessário apenas agir ou se esforçar para agir através dessas aptidões, isto é, tomar consciência dessas aptidões.

Entretanto, Sévérac afirma que, para um indivíduo possuir propriedades, não é necessário pensar em uma simples aptidão em potência de agir, mas uma aptidão efetiva de agir: “uma aptidão que age”<sup>451</sup>. Assim, a aptidão corporal é potência agente e não poderia ser

---

<sup>448</sup> Sévérac afirma que essa aptidão se explicaria pela dupla condição da percepção pela mente de uma propriedade comum. Assim, seria necessário que essa propriedade fosse efetivamente possuída pelo corpo (primeira hipótese); e seria necessário que esse corpo fosse afetado por um outro corpo através dessa propriedade que lhe é comum para que a mente forme o conceito adequado de uma tal propriedade (segunda hipótese): “uma potência não atuante, mas somente capaz de agir. Assim, o fato de um corpo possuir muitíssimas propriedades comuns tornaria efetivamente esse corpo apto a um grande número de efeitos. Mas essa aptidão a agir de uma multiplicidade de maneiras não significaria uma atividade em ato, real, mas uma atividade somente em potência, potencial. Tal seria, fundamentalmente, o sentido da ideia de *aptidão* a qual Espinosa teria usado para introduzir – numa ontologia da potência totalmente atuante – uma lacuna entre potência e ato, entre um em si e um para si da potência mesma. Numa tal perspectiva, um corpo possuindo uma multiplicidade de propriedades seria realmente um corpo apto a uma multiplicidade de coisas e se relacionaria realmente a uma mente apta a compreender essas coisas. Mas esse não seria um corpo efetivamente ativo, se relacionando a uma mente efetivamente ativa, senão na condição – suplementar – que ele aja efetivamente através das propriedades que ele tem em comum com outros. Assim, para um corpo, possuir uma propriedade comum com um outro corpo não significaria agir atualmente através dessa propriedade. Ainda seria necessária uma apropriação para o corpo dessas propriedades, ou dessas aptidões; e a atividade, tanto corporal quanto mental, não poderia se compreender senão sob o horizonte de uma atualização da potência das aptidões”. (SÉVÉRAC, P. Op. cit., p. 138-9)

<sup>449</sup> Sévérac adota essa segunda perspectiva: “Assim, ser apto a um grande número de coisas significaria, para o corpo humano, agir efetivamente através da multiplicidade dessas propriedades; e ser apto a perceber adequadamente um grande número de coisas significaria, para a mente humana, agir efetivamente através da multiplicidade das ideias adequadas dessas propriedades”. (Idem, *ibidem*, p. 139-40)

<sup>450</sup> SÉVÉRAC, P. Op. cit., p. 140.

<sup>451</sup> Idem, *ibidem*, p. 144.

lida, do ponto de vista da mente, como uma simples possibilidade de agir. O início do escólio de E V, P39 poderia ser lido, segundo Sévérac, apenas com um sentido de “aptidão” e “poder”:

Espinosa mostra que tornar-se ativo, e mesmo aceder à ciência intuitiva, não é impossível; a modalidade do “possível” ergue-se da *imaginação* – alegre – de nossa potência, que é necessária para aquele que se esforça em tornar-se ativo. “Nós podemos fazê-lo”: imaginar essa possibilidade já é tirar em nós o obstáculo do pensamento de uma impossibilidade da salvação nessa vida. (SÉVÉRAC, P. Op. cit., p. 145)

No entanto, Sévérac, ao falar de imaginar o possível, não entende que o processo de se tornar ativo consista numa potência não ainda agente. Para o comentador, o fim do escólio de E V, P39 aboliria toda possibilidade de uma lacuna entre a aptidão corporal de um indivíduo e a sua inteligência.<sup>452</sup> Assim, não é necessário fornecer nenhum esforço *a mais* àquele que possui um corpo apto a muitas coisas ao processo de tornar-se ativo: “o esforço humano é aquele mesmo pelo qual um corpo apto a poucas coisas se esforça em mudar em um outro que seja apto a muitíssimas coisas”<sup>453</sup>. Sévérac reconhece a dificuldade, caso a sua interpretação seja correta, em entender o fato de que a maioria dos homens não sejam sábios, já que os corpos humanos são aptos a muitíssimas coisas:

Assim, o problema do tornar-se ativo não é tanto o de pensar, numa filosofia determinista, a passagem da passividade à atividade, mas a dificuldade de pensar a presença mesmo dessa passividade, *uma vez que naturalmente nós somos determinados à atividade*. A filosofia determinista de Espinosa é ao mesmo tempo uma filosofia da plena e inteira atividade: não é, portanto, de certo modo, mais impressionante pensar que o homem possa se arrancar de sua passividade, do que pensar que ele ainda não fez e já fez. (SÉVÉRAC, P. Op. cit., p. 146)

Pascal Sévérac utiliza um tom bastante otimista para pensar a atividade do corpo humano. Porém, a Parte IV da *Ética* trata justamente da servidão humana e da força dos afetos, demonstrando, assim, a dificuldade que existe em servir-se da razão em detrimento das paixões. Além disso, Espinosa encerra a *Ética*, num percurso que poderíamos descrever como o verdadeiro processo de tornar-se livre, afirmando justamente a dificuldade de tornar-se livre.<sup>454</sup>

<sup>452</sup> “[...] Mas para que isso seja mais claramente inteligido, cumpre aqui advertir que nós vivemos em contínua variação, e conforme mudamos para melhor ou pior, tanto mais somos ditos felizes ou infelizes. Quem, pois, passa de bebê ou menino para cadáver, é dito infeliz, e, ao contrário, considera-se felicidade termos podido percorrer todo o espaço de uma vida com uma Mente sã num Corpo são. E, em verdade, quem tem um Corpo como o do bebê ou do menino, apto a pouquíssimas coisas e maximamente dependente de causas externas, tem uma Mente que, em si só considerada, quase não é cônica de si, nem de Deus, nem das coisas”. (ESPINOSA, E, V, P39 esc.)

<sup>453</sup> SÉVÉRAC, P. Op. cit., p. 145.

<sup>454</sup> ESPINOSA, EV, P42 esc.: “Se agora parece árduo o caminho que eu mostrei conduzir a isso, contudo ele pode ser descoberto. E evidentemente deve ser árduo aquilo que tão raramente é encontrado. Com efeito, se a

Sévérac vai ainda mais longe quando analisa as três etapas em que Espinosa coloca em relação a aptidão corporal com a aptidão mental. Segundo ele, esse conjunto de Proposições estabelece a progressão que é aquela mesma dos três gêneros de conhecimento. A P14 da Parte II (refere-se ao gênero imaginativo), a P39 da Parte II (refere-se ao gênero racional), e enfim a P39 da Parte V (refere-se ao gênero intuitivo):

Assim apresentada, a passagem para a mente de um gênero de conhecimento a um outro parece depender estreitamente da aptidão do corpo ao qual ela está unida. A passagem da passividade da Imaginação à atividade da Razão, e o desenvolvimento da atividade da Razão em atividade da Ciência Intuitiva, poderiam se compreender sempre a partir das disposições próprias ao corpo ao qual a mente está unida. (SÉVÉRAC, P. Op. cit., p. 147)

Quanto ao primeiro gênero, não há dúvidas de que a potência da imaginação depende de um corpo que pode ser “disposto de muitas maneiras”. No entanto, isso decorre do fato de que a imaginação está ligada ao corpo, isto é, à percepção, à memória e à linguagem. Em relação ao segundo, a potência da razão depende de “quanto mais seu corpo tem muitas coisas em comum com outros corpos”. Porém, a nossa interpretação é que a ideia do que é comum e próprio ao corpo humano e a alguns corpos externos (*communia*) pode ser concatenada através das noções comuns apenas por uma determinação interna da mente a produzir mais e mais noções comuns universais e ideias adequadas. Finalmente, a potência da intuição depende de “quem tem um corpo apto a muitas coisas”. Porém, apenas uma afirmação intelectual pode partir da essência formal dos atributos para o conhecimento adequado da essência das coisas, e, para isso, não há qualquer acréscimo que um corpo mais rico em propriedades poderia proporcionar ao seu desenvolvimento. Podemos perceber que qualquer indivíduo com um corpo sadio é apto a perceber pelos três gêneros de conhecimentos. Pascal Sévérac reconhece que não há em nenhum lugar da *Ética* qualquer preocupação do filósofo com um processo de tornar-se ativo do corpo humano.<sup>455</sup> Entretanto, Sévérac coloca a problemática para entender o que se passa no corpo enquanto a mente compreende, isto é, como reconhecer um corpo ativo e, mais precisamente, como representar o corpo de um sábio. Entretanto, para o nosso trabalho, não acreditamos ser necessário acrescentar qualquer conhecimento que não tenha sido

---

salvação estivesse à disposição e pudesse ser encontrada sem grande labor, como explicar que seja negligenciada por quase todos? Mas tudo o que é notável é tão difícil quanto raro”.

<sup>455</sup> “A questão da passividade e da atividade propriamente corporais, e mais precisamente aquela do tornar-se ativo do corpo humano, não são jamais verdadeiramente problematizadas por elas mesmas na *Ética*: as proposições e os escólios que concernem o corpo e sua potência de agir aparecem como etapas, certamente necessárias, mas não suficientes na compreensão da beatitude humana, que é e permanece beatitude da mente”. (SÉVÉRAC, P. Op. cit., p. 148)



disponibilizado pelo filósofo para o processo de tornar-se ativo, que nada mais é do que a dedução geométrica realizada por sua obra.

#### 4.7. Equilíbrio orgânico e saúde integral

Ora, Espinosa afirma, de uma maneira geral, que o bem ou mal é aquilo que é causa de alegria ou tristeza, isto é, o que aumenta ou diminui, favorece ou coíbe nossa potência de agir. Logo, uma coisa que é inteiramente diversa de nós não pode ser nem boa nem má.<sup>456</sup> Sendo assim, apenas a existência de certas propriedades comuns abre a possibilidade de toda ação recíproca, seja ela boa ou má, entre os indivíduos ou coisas distintas.<sup>457</sup> Assim, conforme a P30:

---

<sup>456</sup> ESPINOSA, EIV P29: “Uma coisa singular qualquer cuja natureza seja inteiramente diversa da nossa não pode favorecer nem coibir nossa potência de agir e, absolutamente, nenhuma coisa pode ser-nos boa ou má a não ser que tenha algo em comum conosco”.

<sup>457</sup> A. Matheron faz uma análise profunda e muito interessante a respeito da argumentação elíptica de Espinosa sobre a relação entre as propriedades comuns que os indivíduos estabelecem através da interação entre os seus *conatus*: “Sejam dois seres X e Y, X possuindo duas características A e B, e Y possuindo a mesma característica A e uma outra característica C. Trata-se de saber em qual medida X pode ser mau para Y; ou seja, na medida que o *conatus* de X, produzindo suas próprias consequências, pode contrariar o *conatus* de Y e, no limite, o destruir. A propriedade A de X pode colocar em perigo a propriedade A de Y? Não, pois isso significaria que um ser de natureza A produz, enquanto ele é A, consequências que resultarão na negação dessa natureza A: esta, nesse caso, seria contraditória e nem X nem Y teriam podido existir. Mas a propriedade A de X não pode fazer obstáculo à propriedade C de Y? Também não, pois, se as consequências de A resultam na negação de C, haveria no interior de Y incompatibilidade entre essas duas propriedades; Y, nessas condições, seria logicamente e ontologicamente impossível. Então é a propriedade B de X que pode contrariar a propriedade A de Y? Também não, e pela mesma razão: é X, dessa vez, que se destruiria por causa da contradição interna. Nenhuma das três combinações onde intervém A responde à questão. Assim como não é jamais pelo viés de nossa comum natureza que uma coisa pode nos ser nociva: pensar de outra forma (e é isso somente que nos diz aqui Espinosa) implicaria a admitir a existência de um *conatus* de autodestruição. Resta, então, a quarta combinação. Se o *conatus* de X se opõe àquele de Y, isso não pode acontecer senão da ação de B sobre C: disso de que um ser de natureza B, enquanto ele é B, tende a produzir consequências incompatíveis com aquelas que um ser de natureza C se esforça em atualizar. Mas somente pode ser assim se as naturezas de B e C forem logicamente incompatíveis: não simplesmente diferentes, mas contrárias; o que significa que uma coisa A pode ser seja B, seja C, mas jamais as duas ao mesmo tempo e que ela não pode receber uma dessas determinações sem perder a outra. Então, efetivamente, X causa danos a Y: de seu *conatus* resultam eventos que colocando em questão a existência de C enquanto deixa subsistir A impedirão Y de realizar a integralidade de sua essência e poderão mesmo, em caso de êxito total, o destruir por dissociação de seus dois elementos constituintes. Se, conseqüentemente, uma coisa é má para nós, é somente na medida em que, sobre esse ponto, sua natureza nos é contrária. Mas então, qual influência o caráter A de X exerce sobre Y? Não seria nenhuma? Seria para ele simplesmente indiferente? Não pode ser; porque isso significaria que X, enquanto ele é A, produz efeitos que não contribuem em nada para a conservação de Y, nem conseqüentemente para aquele de A, nem para a sua própria: o que constituiria uma exceção absurda à lei geral do *conatus*. X, enquanto ele é A é, portanto, necessariamente bom para Y: as consequências que ele tende a atualizar em virtude de sua natureza A resultam em permanência à reprodução dessa mesma natureza, e Y, que é também A, não pode se beneficiar por sua vez. Mas X não poderia servir Y por outras propriedades ainda? Não, sem dúvida. Através de B, nós vimos, ele o prejudica. Mas supomos mesmo que B, ao invés de ser contrário a C, é simplesmente diferente: ou seja, que B e C possam, ambos, coexistir ou não coexistir num mesmo sujeito de natureza A. Nesse caso, B não ameaçará certamente C. Mas ele não lhe será de nenhuma ajuda; que B esteja presente ou que ele esteja ausente, que ele chegue ou não a atualizar suas consequências, Y, enquanto ele é C, não será de forma alguma afetado; nada do que resultará de B fará Y mais ou menos C. B e C, considerados isolados, abstração feita de A, serão um em relação ao outro na situação que

“Nenhuma coisa pode ser má pelo que tem em comum com nossa natureza, mas, enquanto nos é má, nesta medida nos é contrária”. Assim, quando somos afetados por uma afecção má ela diminui a nossa potência, ela produz um afeto triste, pois esse corpo não nos convém e não contribui para que formemos uma ideia do que é comum a este corpo e ao nosso. Porém, ocorre o contrário quando somos afetados por uma afecção boa, pois ela aumenta a nossa potência, ela produz um afeto alegre, cf. a P31: “Enquanto uma coisa convém com nossa natureza, nesta medida é necessariamente boa”. Aquilo que convém conosco, que nos afeta de alegria, nos induz a formar uma noção comum correspondente:

As primeiras noções comuns que nós formamos são, portanto, as menos universais, ou seja, aquelas que se aplicam a nosso corpo e a um outro corpo, que convém diretamente com o nosso e que o afeta de alegria. Se considerarmos a ordem de formação das noções comuns, devemos partir das noções menos universais; pois as mais universais se aplicam aos corpos que são contrários ao nosso, não encontram nenhum *princípio indutor* nas afecções que experimentamos. (DELEUZE, G., Op. cit., p. 261)

Assim, quando ocasionalmente somos afetados por um corpo que convém com o nosso, é produzida em nós uma afecção passiva alegre, então necessariamente formamos a ideia daquilo que é comum a este corpo e ao nosso. Conforme afirma o corolário, vemos que o proveito que podemos tirar dos seres e das coisas com que entramos em relação se mede pela proporção de propriedades que eles dividem conosco: “Daí segue que quanto mais uma coisa convém com nossa natureza, tanto mais nos é útil ou boa e, inversamente, quanto mais uma coisa nos é útil, nesta medida tanto mais convém com nossa natureza”. Para Espinosa enquanto uma coisa não convém com nossa natureza, ela será necessariamente diversa ou contrária a ela. No entanto, o filósofo insiste sobre a necessidade de cultivar a Razão, pois qualquer coisa pode sempre nos convir e servir, na medida em que não existe nada na Natureza, seja concebido pelo atributo extensão ou pensamento, que nos seja estranho. Tanto os corpos possuem alguma coisa em comum pelo atributo extensão (movimento e repouso), quanto as mentes pelo atributo pensamento (ideias).<sup>458</sup> As coisas que existem na Natureza são ditas convir quando os seus *conatus* entram numa relação em que as suas potências aumentam, isto é, enquanto somam esforços.

---

descrevia a proposição 29: a simples diferença não pode engendrar senão a indiferença mútua. É, portanto, por isso que somente pelo canal de seu caráter comum A que X pode ser útil a Y”. (MATHERON, A. OP. cit., p. 261-263)

<sup>458</sup> Sobre a formação das noções comuns da mente indicamos a leitura de LAZZERI, Christian. *Peut-on se former des notions communes de l'esprit ? Philosophie*, 1. 1998, p. 37-52.

Por outro lado, o filósofo atribui às paixões a causa da discordância entre as coisas da Natureza: “Enquanto os homens estão submetidos às paixões, não podem ser ditos convir em natureza”<sup>459</sup>. Ora, enquanto somos afetados pelas paixões, submetidos à ordem comum da natureza, não há constância afetiva e a variação desmedida de nossa potência impede que concebamos adequadamente a nós mesmos e as nossas ações, os homens e as coisas com que entramos em relação. Espinosa afirmou na P51 da Parte III que cada homem, a partir de seu afeto, julga o que é bom ou mau, melhor ou pior, e por isso, os homens variam tanto pelo juízo quanto pelo afeto: “Homens diferentes podem ser afetados de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto, e um só e o mesmo homem pode ser afetado de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto em tempos diferentes”. Assim, como vimos, pelo fato de os afetos passivos poderem ser explicados pela colisão do corpo que *envolve* a natureza das causas externas, a variação de nossa potência é inconstante por natureza devido à infinidade de coisas pelas quais somos afetados. O resultado é que há tantas espécies de cada afeto quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados.<sup>460</sup> Essa inconstância e variabilidade afetiva somente podem ser estabilizadas, inicialmente, a partir das *communia* e pela aptidão do corpo em afetar e ser afetado. Portanto, somente a potência da razão em formar as noções comuns e ideias adequadas a partir das *communia* é que poderá reduzir os efeitos nocivos das paixões produzidas pela ordem comum da natureza e iniciar o processo de compreensão da ordem necessária da natureza.

O objetivo de Espinosa é nos induzir a cultivar a Razão para que ela possa assegurar o nosso equilíbrio orgânico através do conhecimento e proporcionar cada vez mais a interação do corpo com o seu meio através daquilo que é “mais útil” para a sua conservação. De fato, como vimos, o *conatus* é o fundamento primeiro de qualquer virtude, mas podemos viver segundo os preceitos da verdadeira virtude: “Com a Razão ou sem ela, não é jamais *por causa de outra coisa* que nós nos esforçamos em conservar o nosso ser; sem ela nós só temos a ilusão, com ela a ilusão se dissipa”<sup>461</sup>. A Razão, que sabe o “mais útil” - o que conduz a mente a entender cada vez mais - também sabe a importância de um corpo sadio:

É útil ao homem o que dispõe o Corpo humano tal que possa ser afetado de múltiplas maneiras ou o que o torna apto a afetar os Corpos externos de múltiplas maneiras; e tanto mais útil quanto torna o Corpo mais apto a ser afetado e afetar os outros corpos

---

<sup>459</sup> ESPINOSA, EIV P32.

<sup>460</sup> ESPINOSA, EIII, P56: “Dão-se tantas espécies de Alegria, Tristeza e Desejo e, conseqüentemente, de cada afeto que se compõem deles, como a flutuação do ânimo, ou que deles se deriva, como o Amor, o Ódio, a Esperança, o Medo, etc., quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados”.

<sup>461</sup> MATHERON, A. Op. cit., p. 250.

de múltiplas maneiras; e inversamente, é nocivo o que torna o Corpo menos apto a isso. (ESPINOSA, EIV, P38)

De fato, quando mais apto torna-se o corpo a afetar e ser afetado, mais apta torna-se a mente a perceber, por isso Espinosa afirma que tudo o que dispõe o corpo desta maneira e o torna apto a isto é necessariamente bom e útil. Porém, um ponto fundamental é que a demonstração evoca justamente as Proposições 26 e 27, que afirmaram que o julgamento “certo” daquilo que é útil, bom ou mau é proporcionado pela razão. Como resultado, Espinosa está afirmando que a razão tem a capacidade ou aptidão de proporcionar o conhecimento daquilo que é “mais útil” para que o corpo possa ser afetado de múltiplas maneiras. É por esse motivo que o filósofo afirma na mesma demonstração que a P14 da Parte II, nesse momento da dedução da P38 da Parte IV, deve ser inteligida de maneira inversa:

A Mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu corpo de múltiplas maneiras. (ESPINOSA, EII, P14)

O Corpo humano é apto a ser disposto de múltiplas maneiras, e é tão mais apto quanto mais apta é a mente a perceber muitíssimas coisas. (ESPINOSA, EII, P14 – *invertida* -)

Ora, a filosofia de Espinosa não é um ascetismo, pois não há necessidade de um refreamento das experiências empíricas e dos prazeres do corpo para alcançar a sua purificação e, conseqüentemente, o desenvolvimento da mente. Pelo contrário, o desenvolvimento da razão requer condições empíricas.<sup>462</sup> Por isso, a ampliação da capacidade de afetar e ser afetado, tanto do corpo quanto da mente, está ligada à ampliação das relações que estabelecemos entre os seres e as coisas pelos quais somos constantemente afetados. O poder ou capacidade - aptidão em afetar e ser afetado - se estabelece a partir dos encadeamentos entre as afecções e afetos que constituem as redes de vestígios e traços que compõem a memória corporal.<sup>463</sup> Por isso, ao ver

---

<sup>462</sup> ESPINOSA, EIV P45 esc.: “E, assim, é do homem sábio usar as coisas e, o quanto *possível*, deleitar-se com elas (decerto não ad nauseam, pois isto não é deleitar-se). É do homem sábio, insisto, refazer-se e gozar moderadamente de comida e bebida agradáveis, assim como cada um pode usar, sem qualquer dano a outrem, dos perfumes, da amenidade dos bosques, do ornamento, da música, dos jogos esportivos, do teatro e de outras coisas deste tipo. Pois o Corpo humano é composto de muitíssimas partes de natureza diversa, que continuamente precisam de novo e variado alimento para que o Corpo inteiro seja igualmente apto a todas as coisas que podem seguir de sua natureza e, por conseguinte, para que a Mente também seja igualmente apta a inteligir muitas coisas em simultâneo”.

<sup>463</sup> Cf. L. Vinciguerra: “Espinosa nos convida a pensar uma relação forte entre a forma do corpo e sua memória. O corpo é assim compreendido como constituído pelo conjunto de suas práticas de vida: ele é uma trama viva, uma história vivente de figuras e de traços, e é nisso que ele aprende a se conhecer e que o podemos reconhecer. O corpo é morto se ele não é mais vivido na e pela memória que vestia sua forma animando e religando entre elas os traços e figuras de sua vida. O corpo é vivo pela sua memória. O corpo é memória. (VINCIGUERRA, L. Op. cit., p. 156)

as pegadas de um cavalo na areia, posso imaginar a guerra ou o arado e também as inúmeras possibilidades que levaram o cavalo a passar por ali conforme a experiência constata essa possibilidade. Quanto maior o número de vestígios e traços, maior o número de possíveis que a imaginação, isto é, o *conatus* corporal, pode mobilizar para fomentar as nossas ações e reações.

De fato, o corpo se modifica continuamente na medida em que ele é constantemente afetado pelo encontro com os corpos exteriores. No escólio da P39 da Parte IV o filósofo afirma que, apesar do corpo humano ser definido por uma determinada proporção de movimento e repouso, ele poderá sofrer mutações tais que a própria natureza do corpo e aquela proporção sejam outras. Um corpo cessa de existir quando ele não pode mais manter entre as suas partes componentes a relação que o define como um indivíduo e que o torna apto a afetar e ser afetado pelas coisas exteriores. Assim, o corpo cessa de existir quando ele não é mais apto a poder ser afetado de múltiplas maneiras. Tal como afirma Deleuze, uma relação não é separável de um poder de ser afetado: “A estrutura de um corpo é a composição de sua relação. O que pode um corpo é a natureza e os limites de seu poder de ser afetado”<sup>464</sup>. Espinosa afirma que a morte do corpo não ocorre apenas quando ele é transformado em cadáver, mas há diferentes formas de se pensar a morte corporal ao longo da vida do indivíduo. O corpo sofre grandes mutações ao longo da vida e, apesar da transformação que essa proporção de movimento e repouso sofre, acreditamos tratar-se do mesmo corpo. Espinosa traz um exemplo paradigmático, aquele do poeta espanhol que foi tomado por uma doença, e, embora tenha sido curado, não se lembrava mais da sua vida passada e nem das obras que o definiam como um poeta. As mutações que sofremos ao longo da vida, já que estamos em constante relação com as coisas exteriores, alteram a proporção de movimento e repouso do corpo. De fato, o idoso não tem o mesmo corpo que tinha quando era um homem mais jovem, nem o seu corpo de adolescente era o mesmo quando ele era uma criança. Entretanto, no caso do poeta, ele ainda conserva na memória a sua língua materna, o que impede o filósofo de considerá-lo um bebê adulto. Ora, o poeta está saudável e ainda conserva o seu idioma, fato que ainda o torna apto a afetar e ser afetado de muitíssimas maneiras.

É interessante observarmos que Espinosa considera a primeira infância como um estado miserável, apesar de natural e comum a todos os homens, no qual o corpo dos bebês e das crianças é “apto a pouquíssimas coisas e maximamente dependente das causas externas, tem

---

<sup>464</sup> DELEUZE, G. Op. cit., p. 198.

uma mente que, em si só considerada, quase não é cônica de si, nem de Deus, nem das coisas”<sup>465</sup>. Isso quer dizer que um corpo minimamente apto a afetar e ser afetado, cuja capacidade física, memória e linguagem ainda não estão definidas, é minimamente apto a produzir as *communia*, as noções comuns e ideias adequadas. Espinosa enfatiza que o poeta espanhol não tem consciência de quem ele foi um dia porque foi tomado pela amnésia, mas que poderia ser comparado a um bebê adulto se também ele tivesse esquecido a língua vernácula. A nova constituição ou proporção de movimento e repouso do corpo do poeta reduziu a sua aptidão em afetar e ser afetado drasticamente, já que nessa situação ele tornou-se dependente de outras pessoas para ter consciência daquilo que ele era. No entanto, enquanto o poeta se expressa pela sua língua materna e possui um corpo sadio, ele ainda possui uma memória rica em *communia* e, por isso, nada impede que ele seja apto a afetar e ser afetado de múltiplas maneiras e apto a perceber o múltiplo simultâneo.

Apenas quando a mente é absorvida pela imaginação de um ou poucos objetos ela é impedida de pensar nas propriedades comuns das coisas. Como resultado, ela permanece impedida de pensar e produzir as noções comuns (próprias ou universais) e ideias adequadas, pois lhe faltam as condições necessárias para pensar o múltiplo simultâneo e perceber as conveniências, diferenças e oposições entre as coisas. Assim, como observa Matheron, para que as ideias claras e distintas possam desenvolver-se sem obstáculos: “é necessário então que nosso campo perceptivo seja equilibrado e rico, ou seja, que nosso corpo mantenha o maior número possível de relações com o mundo”<sup>466</sup>. Entretanto, a inversão da P14 da Parte II na demonstração da P38 da Parte IV tem como objetivo explicitar que esse conhecimento do que é “mais útil” ao corpo humano é proporcionado pela razão. A razão sabe “certamente” o que pode tornar o seu corpo mais apto a afetar a ser afetado e sabe certamente que essa aptidão do corpo a torna mais apta a perceber distintamente. E, para isso, basta que a razão saiba “certamente” os benefícios daquilo que proporciona a conservação de movimento e repouso das partes do seu corpo.<sup>467</sup> O conhecimento “certo” que possui a razão não se limita a sua atividade, mas se estende para a atividade do corpo que conseqüentemente aumenta a

---

<sup>465</sup> ESPINOSA, EV P39 esc. e também EV, 6 esc.: “Assim também vemos que ninguém se comisera do bebê por este não saber falar, andar, raciocinar e, enfim, por viver tantos anos quase inconsciente de si. Ora se a maioria dos homens nascessem adultos e um ou outro nascesse bebê, então se comiserariam de cada bebê, porque considerariam a infância não como coisa natural e necessária, mas como um vício ou pecado da natureza; e poderíamos observar muitos casos assim”.

<sup>466</sup> MATHERON, A. Op. cit., p. 253.

<sup>467</sup> ESPINOSA, EIV P39: “As coisas que fazem com que se conserve a proporção de movimento e repouso que as partes do Corpo humano têm entre si, são boas; e más, ao contrário, as que fazem com que as partes do Corpo humano tenham entre si outra proporção de movimento e repouso”.

possibilidade de percepção da mente, isto é, do tornar-se ativo através da contemplação do múltiplo simultâneo e da formação de noções comuns e ideias adequadas (2º e 3º gênero de conhecimento).

Ora, vemos que quanto mais propriedades comuns próprias os corpos possuem em relações aos corpos exteriores, mais apta torna-se a mente a produzir as noções comuns. Assim, quando mais noções comuns a mente tem capacidade ou é apta a perceber, mais aptos nos tornamos para perceber pelo 2º gênero de conhecimento e tornar o corpo mais apto a afetar e ser afetado. Os afetos maus, aqueles que impedem a mente de pensar, são os afetos que são contrários à nossa natureza, isto é, aqueles em que não percebemos o que há de comum, mas apenas aquilo que é contrário à nossa natureza, visto que diminui a nossa potência. Quanto mais noções comuns e ideias adequadas a mente é apta a formar, mais aptidões em afetar e ser afetado possuirá o corpo, porque ele não se deparará com afetos que são contrários, isto é, que diminuem a sua potência de agir. Apenas quando a mente é apta a formar as ideias adequadas é que podemos dizer que somos ativos, pois a nossa potência de agir exprime de forma positiva e afirmativa nosso poder de ser afetado.<sup>468</sup> Por conseguinte, podemos formular duas perspectivas em relação ao poder de ser afetado: a perspectiva do ignorante e do sábio. Sob a primeira, o poder de ser afetado permanece inconstante para um mesmo *conatus*, quer ele seja preenchido por afecções ativas ou passivas, pois o indivíduo é tão perfeito quanto ele pode ser. Sob a segunda, quando a potência da razão é exercida, isto é, quando temos em vista o modelo e perseguimos o nosso projeto ético, o poder de ser afetado é constante apenas quando podemos reavaliar aquilo que há de bom ou mau nos afetos. Assim, enquanto o *conatus* é afetado por afetos passivos, a nossa potência está reduzida ao seu mínimo, então somos considerados imperfeitos e impotentes, pois estamos separados da nossa verdadeira essência e potência, ou seja, daquilo que sabemos “certamente” poder realizar. De fato, seja na atividade ou na passividade, o modo é sempre tão perfeito quanto ele pode ser. No entanto, há uma diferença

---

<sup>468</sup> Cf. Deleuze: “Nós não sabemos ainda como chegaremos a produzir afecções ativas; nós não sabemos qual é nossa potência de agir. E, apesar disso, nós podemos dizer isso: a potência de agir é a única forma real, positiva e afirmativa de um poder de ser afetado. Enquanto nosso poder de ser afetado se encontra preenchido por afecções passivas, ele está reduzido a seu mínimo e manifesta somente nossa finitude ou nossa limitação. Tudo se passa como se, na existência do modo finito, se produzisse uma disjunção: o negativo cai ao lado das afecções passivas, as afecções ativas exprimem todo o positivo do modo finito. De fato, as afecções ativas são as únicas a preencher realmente e positivamente o poder de ser afetado. A potência de agir, por si só, é idêntica ao poder de ser afetado inteiro; a potência de agir, por si só, exprime a essência; e as afecções ativas, somente, afirmam a essência. No modo existente a essência é o mesmo que a potência de agir, a potência de agir é o mesmo que o poder de ser afetado”. (DELEUZE, G. Op. cit., p. 204-5)

essencial, pois isso é verdade em função das afecções que pertencem atualmente à sua essência.

Tal como afirma Deleuze:

É verdade que as afecções passivas que nós sofremos preenchem nosso poder de ser afetado; mas elas o reduziram, inicialmente, ao seu mínimo, elas nos mantêm, inicialmente separados daquilo que nós podemos (potência de agir). As variações expressivas do modo finito não consistem então somente em variações mecânicas das afecções sofridas, elas consistem ainda em variações dinâmicas do poder de ser afetado e em variações “metafísicas” da essência mesma: enquanto o modo existe, sua essência mesma é suscetível de variar de acordo com as afecções que lhe pertencem a tal momento. (DELEUZE, G. Op. cit., p. 205)

De fato, somos sempre determinados pelas afecções finitas (extensas ou pensantes) a pensar e a agir conforme a determinação anterior à afecção. No entanto, a determinação pode ser o resultado de uma causa parcial ou inadequada ou pode ser daquela de uma causa completa ou adequada. A apreensão da multiplicidade simultânea através da ideia adequada é uma determinação que produz um efeito diverso daquele da inadequada, pois compreendemos a causa da afecção enquanto compreendemos a nós mesmos. Esse efeito que segue da nossa essência ou *conatus*, isto é, da nossa potência de agir enquanto compreendemos não é resultado de uma determinação pontual ocasionada pelas coisas exteriores, mas uma determinação completa a partir da nossa essência. O sábio também é determinado necessariamente pelas afecções, no entanto o efeito que ele produz a partir de uma determinação é determinante (ele é um modo que dura) porque a potência da razão pode moderar os efeitos das afecções através da sua contemplação. Como resultado, podemos perceber a importância da questão ética elaborada por Espinosa quando ele afirma que não sabemos: “o que pode o corpo e o que pode ser deduzido da só contemplação de sua natureza”. É através de um projeto ético de tornar-se ativo que poderemos avaliar aquilo que é mais útil para nossa conservação através da nossa verdadeira potência ou razão.

#### **4.8. A passagem da passividade para a atividade racional**

Entretanto, como vimos, a razão dita nossa conduta, isto é, nos aconselha, mas experimentar essas exigências é uma coisa e colocar em prática é outra totalmente diferente, pois as paixões de modo geral nos conduzem em direção oposta. Assim, além do desejo racional ser experimentado como afeto, deveremos realizar uma reavaliação daquilo que o corpo experimenta como bom ou mau. Os ditames da razão em relação ao corpo, que agora têm o objetivo de assegurar o seu equilíbrio orgânico, têm como objetivo evitar que as paixões sejam experimentadas de modo excessivo. É por esse motivo que o filósofo afirma que “por si”, “A



Alegria não é diretamente má, mas boa; a Tristeza, ao contrário, é diretamente má”<sup>469</sup>. Todavia, a razão, ao conceber o modelo de natureza humana, percebe a necessidade de cuidar da saúde integral do corpo e deverá assegurar o seu equilíbrio através da Hilaridade (*Hilaritas*) e afastar a tristeza que pode dar origem à Melancolia (*Melancholia*).<sup>470</sup> A Hilaridade é a alegria que predominantemente se refere ao corpo, e consiste em que todas as suas partes sejam igualmente afetadas, isto é, enquanto o corpo mantém a mesma proporção de movimento e repouso, a sua potência de agir é favorecida e por isso ela não pode ter excesso. Por conseguinte, com o intuito de buscar o equilíbrio orgânico, a razão deverá se atentar, além de identificar as paixões tristes, também as paixões originadas da alegria que tem como origem não o ser integral, mas apenas uma ou algumas de suas partes, tal como afirma a P43: “A Carícia pode ter excesso e ser má; a Dor, por sua vez, pode ser boa enquanto a Carícia ou Alegria é má”. Espinosa afirma que o afeto de carícia, que originalmente é um afeto alegre, pode ser mau e superar as ações do corpo, aderindo de forma pertinaz e, por isso, impedir que o corpo seja apto a afetar e ser afetado de múltiplas maneiras. Como resultado, a razão percebe que o afeto da dor, que originalmente é um afeto triste, pode ser bom e coibir a carícia para que ela não tenha excesso. Com efeito, percebemos que os afetos alegres nem sempre coincidem com o bom e o útil, e similarmente, os afetos tristes não coincidem com o mau ou o prejudicial. De fato, através do *conatus* corporal o indivíduo é capaz de moderação e medida (*ratio*), no entanto, essa proporção ou equilíbrio corporal é recuperada somente após superado o excesso afetivo. Entretanto, não é necessário que o corpo experimente a dor para que o excesso de alegria da carícia seja evitado, pois sabemos “certamente” que ela pode ser excessiva. A proporção (*ratio*) através da razão pode realizar a reavaliação e medir a força dos afetos, através da moderação. O conhecimento racional mobiliza os tempos a partir da imaginação sem que o indivíduo sofra uma variação excessiva de potência: “ele se caracteriza, então, pela mais perfeita *prudência*”<sup>471</sup>. Ao perceber o prejudicial no afeto de carícia e o conceber adequadamente, a razão impede que o homem seja afetado de maneira excessiva e se torne escravo do seu prazer. Com efeito, a razão sabe que estes afetos são nocivos, já que tendem a ser excessivos. Assim, conforme a P44, o excesso também pode ser relacionado às causas externas: “O Amor e o Desejo podem ter excesso”. A carícia conjuntamente à ideia de causa externa é amor, e o desejo é tanto maior quanto maior é

---

<sup>469</sup> ESPINOSA, EIV P41.

<sup>470</sup> ESPINOSA, EIV P42: “A Hilaridade não pode ter excesso, sendo sempre boa, e a Melancolia, ao contrário, é sempre má” e “Já a Melancolia é a Tristeza que, enquanto se refere ao Corpo, consiste em que a potência de agir do Corpo é absolutamente diminuída ou coagida; e por isso é sempre má”. (EIV, P41 esc.)

<sup>471</sup> MATHERON, A. Op. cit., p. 523.

o afeto, por isso estes desejos podem superar as outras ações do homem, mantendo-o na contemplação desses prazeres excessivos. Por sua vez, quanto à hilaridade, Espinosa nos alerta que ela é mais fácil de conceber do que de observar, já que a maioria dos afetos com que nos defrontamos na ordem comum da natureza se referem à carícia e são frequentemente excessivos.

Como resultado, a razão nos proporciona a atenção (*vigilantia*), principalmente para aqueles afetos que aderem pertinazmente, pois a mente os mantém “diante dos olhos” mesmo que não estejam presentes. Espinosa nos alerta para a força dos afetos de avareza, ambição e lascívia, já que eles constantemente submetem os homens a perseguir os seus objetos por si sós, daí que o filósofo os classifique como espécies de delírio.<sup>472</sup> De fato, submetidos ao jugo desses afetos, os homens dependem cada vez mais do auxílio da fortuna ou ordem comum da natureza, fomentando cada vez mais a esperança e o medo. Conforme a P47: “Os afetos de Esperança e Medo não podem ser bons por si”, já que eles não se dão sem tristeza. Porém, como veremos, não podemos nos livrar definitivamente da esperança e do medo, visto terem uma função moderadora através da imaginação, e também porque a esperança fomenta a concepção do modelo de natureza humana que nos auxilia a produzir as noções comuns e ideias adequadas e viver sob a condução da razão:

E assim, quanto mais nos esforçamos para viver sob a condução da razão, tanto mais nos esforçamos para depender menos da Esperança, para nos libertar do Medo, para comandar (*imperare*), o quanto pudermos, a fortuna, e para dirigir nossas ações pelo conselho certo da razão. (ESPINOSA, EIV, P47 esc.)

Comandar ou imperar a fortuna, isto é, a ordem comum da natureza, para que possamos dirigir nossas ações pelo conselho certo da razão, isto é, através da ordem necessária da natureza. Ora, Espinosa afirma na P59 que as nossas ações podem ser determinadas tanto por aquela quanto por esta: “A todas as ações às quais somos determinados a partir de um afeto que é uma paixão, podemos, sem ele, ser determinados pela razão”. Agir pela razão é fazer algo que segue da nossa natureza em si só considerada, isto é, enquanto nos concebemos como causa próxima e adequada de nossas ações. A diferença entre a ação e a paixão não se refere ao conteúdo afetivo experimentado, mas sim sobre a causa da ação que realizamos. É através da

---

<sup>472</sup> ESPINOSA, EIV, P44 esc.: “Com efeito, vemos às vezes homens serem afetados por um objeto de tal maneira que, embora não esteja presente, contudo creem tê-lo diante dos olhos; e, quando isto acontece a um homem que não está dormindo, dizemos que delira ou endoidece; e aqueles que ardem de Amor e sonham dia e noite com a mesma amante ou meretriz, não é porque costumam causar-nos riso que deixamos de considerá-los doidos. E quando o avaro não pensa em outra coisa além de lucro ou dinheiro, e o ambicioso em glória, etc., não se crê que deliram, já que costumam ser molestos e estimados dignos de Ódio”.

razão que podemos conceber uma ideia adequada e verdadeira, e simultaneamente, sabemos que essa ideia é verdadeira, sabemos que somos capazes de formar esta ideia. Conseqüentemente, contemplamos a nossa virtude ou potência de pensar, e é dessa contemplação de si mesmo<sup>473</sup> que se origina um aumento de potência, isto é, um afeto ativo de alegria. Espinosa afirmou que os nossos desejos são bons ou maus enquanto se originam de afetos bons ou maus. Sendo assim, enquanto os desejos são engendrados “*em nós*” por afetos que são paixões, o filósofo afirma que eles são “cegos”. Isso ocorre, como vimos, porque os desejos que se originam de afetos que se referem, em sua maioria, a uma parte do corpo que é mais afetada do que outras podem ser excessivos. Da mesma maneira que um afeto excessivo impede o homem de agir, mantendo-o na só contemplação de um ou alguns objetos, assim também o desejo que é engendrado a partir desses afetos excessivos supera os outros desejos, determinando o homem a agir de maneira excessiva na conservação ou destruição da coisa amada ou odiada. A passagem da passividade para a atividade, isto é, o momento de tornar-se ativo, ocorre nessa proposição, pois quem possui um projeto de atividade, aqueles que conhecem a ordem necessária da natureza, sabem “certamente” que os afetos tristes diminuem a nossa potência e os alegres, mesmo sendo paixões, a aumentam. Espinosa afirma na demonstração dessa Proposição que o afeto passivo alegre é sempre bom porque convém com a razão, isto é, a nossa potência de agir é aumentada ou favorecida. E também que a alegria “não é uma paixão senão enquanto a potência de agir do homem não é aumentada a ponto de que ele conceba a si e a suas ações adequadamente”. De fato, enquanto a razão e a vigilância estão presentes, jamais pode ser má a alegria que é moderada pela verdadeira regra da nossa utilidade. Espinosa acrescenta: “Por isso, se o homem afetado de Alegria fosse conduzido a tal perfeição que concebesse a si e as suas ações adequadamente, ele seria apto, e até mais apto, a essas mesmas ações às quais ele agora é determinado a partir de afetos que são paixões”. De uma maneira geral, os afetos passivos alegres não excessivos são bons porque eles podem favorecer a atividade racional a produzir afetos ativos, visto que o corpo, quando a sua potência de agir é aumentada ou favorecida, torna-se mais apto a afetar e ser afetado pelos corpos exteriores.

A passagem da passividade para a atividade é difícil de se compreender porque o preconceito do livre arbítrio ou livre vontade que move o corpo determinando-o a esta ou aquela ação é difícil de ser eliminado. Uma vez que o decreto da mente e o apetite e a determinação

---

<sup>473</sup> ESPINOSA, IV P52: “O Contentamento consigo mesmo pode originar-se da razão, e só o contentamento que se origina da razão é o mais elevado que pode dar-se”.

do corpo são simultâneos, então a atividade do corpo deve ser concebida simultaneamente com a atividade da mente. Além disso, o filósofo afirmou que as coisas não são desejadas porque elas são julgadas boas, pelo contrário, elas são julgadas boas porque elas são desejadas. É por esse motivo que Espinosa vai apresentar a demonstração da P59 “doutra maneira”, para que fique claro que uma ação somente pode ser considerada boa ou má a partir do afeto que a determinou:

Uma ação qualquer é dita má apenas enquanto se origina de sermos afetados de Ódio ou de algum afeto mau (ver corol. 1 da prop. 45 desta parte). Ora, nenhuma ação, em si só considerada, é boa ou má (como mostramos no Prefácio desta parte), mas uma e a mesma ação ora é boa, ora má; logo, à mesma ação que agora é má, ou seja, que se origina de algum afeto mau, podemos ser conduzidos pela razão (pela prop. 19 desta parte). C.Q.D. (ESPINOSA, EIV, P59 dem.)

Espinosa havia afirmado na P45 que “O ódio nunca pode ser bom” porque neste caso nos esforçamos por algo que é mau, isto é, imaginar alguém como causa de tristeza. No entanto, uma ação não pode ser considerada boa ou má nela mesma, porque é sempre uma determinação necessária de um desejo, seja oriundo de um afeto alegre ou triste. Assim, qualquer ação considerada fisicamente é uma virtude que é concebida a partir da estrutura do corpo humano (*fabrica corporis*)<sup>474</sup>. Na filosofia de Espinosa não há a necessidade de se pensar a ação da mente sobre o corpo para conceber as ações que esse corpo realiza: chorar, dormir, comer, despertar, andar, falar, correr etc. A ação física de bater, por exemplo, pode unir-se a qualquer afeto, passivo ou ativo, pois ela permanece sempre do ponto de vista físico uma ação. É através da ligação entre a ação física e a interpretação moral ou ética que podemos dar a essa ação o seu valor, o que define propriamente a atividade ou passividade. Assim, o afeto que determina o corpo a uma ação pode ser ativo (por exemplo, a firmeza) ou passivo (o ódio). Espinosa está afirmando que, ao identificarmos uma ação má que decorre de um afeto de tristeza ou alegre decorrente de uma alegria excessiva, a razão necessariamente os considerará como maus e dessa avaliação decorrerá uma alegria, isto é, um desejo racional. A ideia adequada do afeto de tristeza ou alegria excessiva produz uma alegria derivada desse conhecimento e conseqüentemente um desejo que determina a nossa conduta através da constituição das leis de nossa natureza.

---

<sup>474</sup> ESPINOSA, EIV, P59 esc.: “Explica-se isto mais claramente por um exemplo: a ação de bater, enquanto é considerada fisicamente e só prestarmos atenção a que um homem levanta o braço, fecha a mão e move com força todo o braço de cima para baixo, é uma virtude que é concebida pela estrutura do Corpo humano. Se então um homem, movido pela Ira ou Ódio, é determinado a fechar a mão ou mover o braço, isso, como mostramos na Segunda Parte, ocorre porque uma e a mesma ação pode unir-se a quaisquer imagens de coisas; e, assim, tanto a partir daquelas imagens das coisas que concebemos confusamente quanto daquelas que concebemos clara e distintamente, podemos ser determinados a uma e mesma ação”.

Retomando a P19: “Cada um, pelas leis de sua natureza, necessariamente apetece ou tem aversão ao que julga ser bom ou mau”. Isso quer dizer que somos determinados de duas maneiras: a ação pode se juntar a algumas imagens que concebemos confusamente ou numa multiplicidade que concebemos clara e distintamente. Nos dois casos somos determinados pelo nosso desejo e esse desejo é ele mesmo modificado simultaneamente através daquilo que julgamos bom ou mau nesse momento em que somos afetados. Como resultado, a nossa conduta também se reflete a partir da maneira como a razão auxilia o corpo a perceber, não mais apenas através de algumas imagens corporais, mas pela multiplicidade simultânea. O desejo que nasce da razão se origina a partir da contemplação e compreensão da relação existente entre nós e as coisas exteriores, ao passo que o desejo passional, isto é, cego, nasce da contemplação da discordância entre nós e as coisas exteriores ou apenas a uma ou algumas partes do corpo. Sendo assim, as nossas ações não podem ser compreendidas isoladamente, mas devem ser relacionadas ao desejo que as fez surgir e através do qual podemos classificá-las de boas ou más, conforme a P60: “O Desejo que se origina de uma Alegria ou Tristeza que se refere a uma ou algumas, mas não a todas as partes do Corpo, não leva em conta a utilidade do homem todo”. O desejo que se origina de um afeto passivo alegre ou triste não leva em conta a utilidade do corpo todo, porque induz o corpo, e conseqüentemente a mente, a permanecer naquele estado, isto é, em desequilíbrio, ou melhor, num equilíbrio desequilibrado. Conforme observa Matheron, o homem pode estar equilibrado por desejos passionais: “mas esse equilíbrio é muito frágil e nada garante que as causas exteriores o manterão permanentemente”<sup>475</sup>. A razão não causa nenhum efeito no corpo, mas ela proporciona para ele uma outra perspectiva do que são, de fato, as coisas exteriores.

As alegrias passivas não excessivas, caso não colaborem para que a mente perceba a si e as coisas externas adequadamente, não levam em conta a nossa saúde integral porque esses desejos mantêm a mente distraída na contemplação de bens que levam em conta apenas o tempo presente. Isso quer dizer que a imagem desses bens mantêm a mente distraída e contemplativa em qualquer dimensão temporal (passado, presente e futuro), mas todas elas tomam a dimensão da presença. Isso quer dizer que, enquanto a mente e o corpo permanecem distraídos pelos bens presentes, não levam em conta o futuro em vista de um projeto de atividade, isto é, de sua saúde integral. Em outras palavras, os desejos excessivos impedem que o corpo seja apto a afetar e ser afetado e, conseqüentemente, que a mente seja apta a contemplar o múltiplo simultâneo. A razão é o nosso maior bem porque os desejos que são engendrados a partir dela não excedem

---

<sup>475</sup> MATHERON, A. Op. cit., p. 522.

naquilo que podemos realizar para a melhor conservação do nosso ser, conforme a P61: “O Desejo que se origina da razão não pode ter excesso”. Assim, se o desejo é a nossa própria essência enquanto determinada a realizar algo, o desejo racional nos determina enquanto percebemos adequadamente a partir da nossa própria essência, isto é, há uma proporcionalidade, tanto do corpo quanto da mente, em que a aptidão em afetar e ser afetado depende cada vez menos das causas externas.

Apenas a Razão, o nosso maior bem, permite que possamos satisfazer as nossas necessidades da melhor maneira e nos relacionar, ou mesmo nos apropriar, das coisas exteriores em vista da nossa verdadeira utilidade. Quando percebemos a ordem necessária da natureza a partir da produção das ideias adequadas, nesse momento, a fortuna deixa de ser a causa das paixões e, através de nossas ações, podemos imperar sobre ela da melhor maneira possível. Conforme a P61, ao percebermos a ordem necessária, a ordem comum cessa de nos conduzir de maneira imediata e, a partir da razão, podemos calcular e moderar as paixões em vista de nosso projeto: “Enquanto a Mente concebe as coisas pelo ditame da razão, é afetada igualmente, seja pela ideia de uma coisa futura ou passada, seja pela ideia de uma coisa presente”. A razão nos proporciona o equilíbrio afetivo: não deixaremos de experimentar as variações afetivas ligadas às ideias imaginativas, mas elas serão vivenciadas de maneira equilibrada através da sua compreensão. Conforme observa Chauí: “A potência que define a virtude, isto é, o poder de fazer algumas coisas que seguem apenas das leis da natureza de alguém, é o poder para estar *sui juris* e ser o *auctor* que modera a força dos afetos”<sup>476</sup>.

Espinosa afirma na demonstração que, enquanto a mente é conduzida pela razão, ela concebe todas as coisas sob o mesmo aspecto da eternidade ou necessidade e é afetada pela mesma certeza. Não importa qual o tempo associado às ideias (passado, presente ou futuro), a razão irá conceber as coisas a elas associadas com a mesma necessidade ou eternidade porque ela sempre percebe as relações necessárias entre essas coisas. A razão dissipa a ilusão da contingência e do acaso dos encontros da ordem comum da natureza, independentemente de sua posição temporal, através do conhecimento da ordem necessária da natureza. No entanto, “*fora de nós*” são dadas muitas coisas que nos são úteis, tanto para a manutenção do corpo quanto para a vida em sociedade, e o indivíduo necessariamente interage com o seu meio também através da imaginação. A ordem comum não desaparece quando compreendemos a ordem necessária, pois não podemos ter um conhecimento adequado da duração das coisas e os

---

<sup>476</sup> CHAUI, M. Op. cit., p. 406.

tempos de existência delas. Como resultado, apenas podemos determinar os tempos de existência das coisas pela imaginação, e por esse motivo, mesmo sob o comando da razão experimentaremos as variações afetivas em relações às coisas que imaginamos e que afetam diretamente o nosso corpo. Apenas a imaginação pode conceber os possíveis bens ou males ligados às coisas presentes e futuras que desejamos conservar ou evitar. Isso não impede que formulemos hipóteses, previsões ou acontecimentos possíveis, e também a nossa finalidade última, inteligir cada vez mais a essência de Deus. Ora, o importante é que saibamos que estamos imaginando, pois é através da potência da imaginação que podemos realizar as ações que integrem e nos conduzam cada vez mais a conhecer e viver uma vida racional. Sendo assim, de posse da ordem necessária da natureza, podemos colocar o presente e o futuro sobre o mesmo plano. Enquanto a perspectiva é apenas imaginativa, o futuro é imaginado confusamente e essa espera é marcada pela oscilação entre a esperança e o medo. Consequentemente, os desejos engendrados a partir dessas alegrias e tristezas futuras são tão mais fracos quanto maior a distância entre presente e futuro. É por esse motivo que somos arrastados através dessas variações afetivas ligadas a esses bens e males porque a imaginação, isto é, o corpo não é afetado igualmente pela imagem da coisa presente e da futura. Conforme o filósofo afirma no escólio: “[...] o conhecimento verdadeiro que temos do bem e do mal não é senão abstrato, ou seja, universal, e o juízo que fazemos da ordem das coisas e do nexos das causas, para podermos determinar o que no presente é bom ou mau para nós, é antes imaginário que real”. Espinosa havia afirmado que o desejo que se origina do conhecimento do bem e do mal, enquanto este visa o futuro, pode ser facilmente coibido pelo desejo das coisas agradáveis no presente. Como resultado, percebemos que ninguém pode pensar num projeto de atividade, caso não seja afetado de alegria, isto é, enquanto é afetado de tristeza. De fato, o corpo necessita de constantes alimentos para se regenerar, manter a sua proporção de movimento e repouso e tornar-se apto a afetar e ser afetado, de modo que a necessidade de se alimentar minimamente constitui um bem presente. No entanto, caso estejamos tomados por afetos tristes ou alegres excessivos, apenas a razão pode perceber a necessidade de que expulsar a tristeza ou o excesso é um bem maior do que satisfazer essa necessidade presente. De fato, expulsar a tristeza e buscar os bons encontros para sermos afetado de alegria é fundamental, e por isso gozar moderadamente de comida e bebida, mas a alimentação ainda é uma necessidade básica para aumentar a potência do corpo e possibilitar os afetos alegres. Cumpre depender cada vez menos da fortuna, mas de certa maneira, sempre dependeremos, já que “*fora de nós*” são dadas muitas coisas que nos são úteis e que são a apetecer. Entretanto, a razão e a vigilância devem estar presentes e identificar

aqueles desejos engendrados pela imaginação que se conectam às coisas imediatamente presentes. A consideração desses bens absorve a atenção da mente a ponto de que ela não leve em consideração as consequências futuras, permanecendo alienada aos bens presentes, de modo que as suas ações são sempre imediatistas.

Portanto, vemos que as regras das relações entre bens e males com os quais Espinosa se preocupa são certas regras gerais, mas elas devem ser incluídas na relação com as exigências do modelo superior de natureza humana, tanto pensante quanto corpóreo. Assim, enquanto a mente percebe a ordem necessária da natureza através do ditame da razão, ela pode fazer uma melhor avaliação daquilo é bom ou mau nos afetos: “Em outras palavras, o mal não é um valor moral abstrato, mas o conjunto das atitudes vividas como alienadas e alienantes que tiram sua origem nas formas imaginativas do desejo”<sup>477</sup>. Quando usufruirmos de nossa razão e compreendemos a ordem necessária da natureza, podemos dar continuidade ao nosso projeto de atividade, isto é, o nosso fim ético, que é a realização do modelo de natureza humana. É através da comparação entre maior e menor intensidade que a razão realiza um cálculo cuja medida (*ratio*) está ligada ao aumento e diminuição da potência singular. Sendo assim, seguindo a razão desejaremos apenas o bem maior e o mal menor.<sup>478</sup> Como resultado, poderemos distribuir racionalmente as categorias de bem e de mal para que possamos nos orientar através da ordem comum da natureza: 1/ um bem menor que impede um bem maior é um mal; 2/ um mal menor que impede um mal maior é um bem; 3/ um mal menor que produz um bem maior é um bem; 4/ um bem menor que produz um mal maior é um mal.<sup>479</sup> O homem livre conhece claramente as consequências futuras das coisas presentes, e, porque elas são percebidas como necessárias, a variação afetiva é moderada; em outras palavras, através da certeza do desencadeamento necessário das causas e efeitos ele pode, tanto quanto está em seu poder, minimizar as variações afetivas da esperança e do medo. Portanto, o homem conduzido pela razão não obedece a normas exteriores e nem se comporta à maneira de nenhum outro, mas faz somente aquilo que ele sabe ser primordial na vida, isto é, viver sob a conduta da razão e compreender a ordem necessária da natureza, isto é, aperfeiçoar o intelecto ou razão:

---

<sup>477</sup> DANINO, F. Op. cit., p. 44.

<sup>478</sup> Conforme Chauí: “O cálculo racional opera, portanto, em dois níveis: num deles, mantendo a relatividade do bom e do mau, os interpreta comparativamente; no outro, estabelece uma medida proporcional entre ambos, determinando a conduta racional”. (CHAUI, M. Op. cit., p. 474)

<sup>479</sup> ESPINOSA, EIV, P65 e P66: “Sob a condução da razão, seguiremos, de dois bens, o maior, e de dois males, o menor” e “Sob a condução da razão, apeterceremos um bem maior futuro frente a um bem menor presente, e um mal menor presente frente a um mal maior futuro”.



Assim, na vida é útil acima de tudo aperfeiçoar o intelecto ou razão o quanto pudermos, e somente nisso consiste a suma felicidade do homem ou beatitude; com efeito, a beatitude não é nada outro que o contentamento do ânimo que se origina do conhecimento intuitivo de Deus. Mas aperfeiçoar o intelecto nada outro é que entender Deus, os atributos de Deus e as ações que seguem da necessidade de sua natureza. Por isso, o fim último do homem que é conduzido pela razão, isto é, o sumo Desejo pelo qual se empenha em moderar todos os outros é aquele que o conduz a conceber adequadamente a si e a todas as coisas que podem cair sob sua inteligência. (ESPINOSA, EIV Apêndice, cap. 4)

De fato, a exigência fundamental da razão é a de conhecer adequadamente a maior quantidade possível de coisas, e não há outro fim que aquele de raciocinar. O modelo de natureza humana que visamos como o nosso fim é concebido justamente para que permaneçamos na atividade racional. No entanto, o fim último do homem que é conduzido pela razão é uma consequência do próprio conhecimento racional, isto é, entender Deus, os atributos e as ações que seguem da necessidade de sua natureza, isto é, a união da mente com a natureza inteira. Sendo assim, através da imaginação concebemos o modelo como possível, através da razão nos aproximamos desse modelo a partir das ideias adequadas, e através da intuição incorporamos esse modelo. O tornar-se ativo é um processo cíclico que retomamos sempre que percebemos a passividade que se manifesta em nós através das ideias inadequadas, processo que sempre pode ser retomado a partir da percepção adequada das noções de bem e de mal. O projeto de atividade é a contínua busca pela finalidade de raciocinar: “não há prazo ou conclusão, o modo de ser ético consistindo precisamente em estar ‘em processo’ (*en devenir*)”<sup>480</sup>. Portanto, por um lado, enquanto no *conatus* imaginativo a imagem do apetite produz a consciência (ilusão) de que somos determinados pela causa final, a finalidade, que nada mais é do que a causa eficiente, aparece então como a causa primeira porque desconhecemos as causas deste apetite particular. Por outro lado, enquanto no *conatus* racional a imagem do apetite produz a consciência adequada de que somos determinados pela

---

<sup>480</sup> HENRY, J. Op. cit., p. 488. É importante destacarmos, tal como Henry, que o tornar-se ativo é sempre um processo singular: “Nós estabelecemos que há como uma constante renovação da potência de agir que se regenera na medida em que ela se encontra favorecida e aumentada; nós propusemos sobre essa base conceber o tornar-se ético não como o que conduz a um certo estado, mas como o que dá ao indivíduo movimento para constantemente reordenar suas afecções segundo a ordem que convenha mais e mais com sua natureza própria. No entanto, nós poderíamos também dizer da aquisição de aptidões que pode ser concebida como dinâmica em movimento. Portanto, não é o complexo de aptidões que formamos a um certo momento de nossa existência que constitui um desafio ético, mas o movimento pelo qual nós adquiriremos novas aptidões – tal como Espinosa afirmava que a alegria não consiste ‘na perfeição mesma’, mas na ‘passagem do homem de uma menor perfeição a uma maior’. É nesse sentido que o conceito de aptidões pode ao mesmo tempo designar um traço antropológico comum e um desafio ético singular”. (HENRY, J., Op. cit., p. 349)

causalidade eficiente e sabemos que ela é produzida por outras causas e que tem em si mesma o seu próprio fim.<sup>481</sup>

---

<sup>481</sup> Conforme observa Chauí: “Em outras palavras, quando o apetite é imaginado como causa primeira da ação, essa imagem o supõe, do ponto de vista da causalidade eficiente, como incausado (um impulso espontâneo), e causado pela causalidade final (no exemplo de Espinosa: a habitação como causa final de sua construção); ao contrário, quando é concebido verdadeiramente, compreende-se que é uma causa eficiente causada ou determinada por uma outra (as afecções sobre as comodidades da habitação) e que sua efetivação é seu próprio fim, pois este é apenas a exteriorização do apetite do agente”. (CHAUI, M. Op. cit., *Nervura do real II*, p. 391)

## 5. O império da Razão: liberdade ou felicidade

### 5.1. O império da Razão

A Parte V da *Ética* é dedicada a explicitar a via que conduz à liberdade, isto é, à felicidade. Espinosa, ainda de mãos dadas com o leitor, nos leva ao conhecimento da potência da razão, isto é, quanto e qual império (*imperium*) ela tem sobre os afetos para coibi-los e moderá-los. O filósofo faz uma importante ressalva, haja vista o estudo das forças dos afetos na Parte IV, de que a razão não tem um império absoluto (*imperium absolutum*) sobre eles. A Parte V é propriamente a parte em que colocaremos em ação a finalidade ética, o nosso projeto de uma natureza humana superior ou mais potente. Apesar de Espinosa reconhecer que Descartes inaugurou a via de pensar um controle racional sobre a vida afetiva, ele rejeita a solução cartesiana do controle da alma sobre as suas paixões através da glândula pineal. Além da interação causal entre mente e corpo, Espinosa rejeita a afirmação, tanto de Descartes quanto dos estoicos, de que a alma ou vontade possa ser bem dirigida e conquistar um poder absoluto sobre as suas paixões. É através das vinte primeiras Proposições que tomamos conhecimento do verdadeiro processo de liberação em face das paixões, isto é, de tornar-se ativo.

Em primeiro lugar, Espinosa nos coloca no ponto de inserção, isto é, na conjunção que o modo finito humano encontra entre a ordem necessária da natureza e a sua ordem comum produzida pela imaginação. A Proposição 1 afirma: “Conforme os pensamentos e as ideias das coisas são ordenados e concatenados na Mente, assim também, à risca, as afecções do corpo ou imagens das coisas são ordenadas e concatenadas no Corpo”. No entanto, essa Proposição é reversível, pois, como vimos na P7 da Parte II, a ordem e a conexão das coisas é a mesma que a ordem e conexão das ideias. Espinosa está afirmando que a ordem e a conexão que o corpo realiza através da ordem comum da natureza, que define o conhecimento imaginativo, induz a mente a concatenar a ordem e conexão das ideias através do espelhamento com o corpo. Porém, a ordem e a conexão das afecções do corpo podem seguir a atividade da mente, isto é, as afecções do corpo poderão ser ordenadas e concatenadas conforme os pensamentos e as ideias delas são ordenados e concatenadas na mente. Em outras palavras, da mesma maneira que as ideias imaginativas se encadeiam segundo a ordem e a conexão das afecções do corpo, as afecções do corpo podem se encadear segundo a ordem e a conexão das ideias adequadas. Poderíamos dizer, já que a concatenação ocorre tanto no corpo quanto na mente, que a concatenação do corpo espelha a concatenação da mente a partir do conhecimento adequado.

Pelo fato de haver essa reversibilidade entre a ordem das ideias e das afecções do corpo, podemos dar início ao processo libertador que transforma a passividade do conhecimento imaginativo em atividade. Para isso, o filósofo afirma que devemos perceber os afetos que produzem comoção do ânimo, isto é, aqueles que impedem a mente de raciocinar e produzem a *flutuação do ânimo*: “Se afastarmos uma comoção do ânimo, ou afeto, do pensamento da causa externa e unirmos a outros pensamentos, então o Amor ou Ódio à causa externa, assim como as flutuações do ânimo que destes se originam, serão destruídos”<sup>482</sup>. O que define a forma dos afetos de amor e de ódio, e conseqüentemente de todos os derivados, é o fato de atribuímos essa comoção do ânimo a uma determinada ideia da causa externa. Como resultado, quando suprimimos a ideia que está ligada à causa externa, os afetos de amor e de ódio à causa externa e todos os derivados são destruídos. Tal como observa Drieux: “A ideia adequada do afeto conduz então a eliminar a ideia confusa da coisa exterior e a se recentrar sobre o próprio pensamento (*cogitatio*)”<sup>483</sup>. É nesse momento que a mente se percebe a si mesma como internamente disposta através da ideia da ideia adequada e apta a produzir as suas ideias sem a concorrência das causas exteriores. Espinosa havia afirmado na Definição geral dos afetos que a paixão do ânimo ou afeto é uma ideia confusa “pela qual a mente afirma de seu corpo ou de uma de suas partes uma força de existir maior ou menor do que antes”. Isso quer dizer que todas as ideias que temos dos corpos indicam mais a constituição atual do nosso corpo do que a natureza do corpo externo. Por esse motivo: “O afeto que é uma paixão deixa de ser paixão tão logo formemos uma ideia clara e distinta dele”<sup>484</sup>. A demonstração dessa Proposição evoca a P21 da Parte II para afirmar que a ideia da ideia ou a consciência que a mente tem de suas ideias, isto é, das ideias adequadas, produz a certeza daquilo que ela conhece. Por isso, o afeto deixa de ser paixão tão logo a mente conheça adequadamente esse afeto. Logo, o conhecimento claro e distinto do afeto transforma o afeto passivo num afeto ativo: “não a dissipação de uma miragem, mas o acabamento do que, até o presente, permanecia fragmentário e incompleto”<sup>485</sup>. Assim, afirma o escólio: “Portanto, um afeto está tanto mais em nosso poder, e a Mente tanto menos padece, quanto mais ele nos é conhecido”. Como vimos anteriormente, é através da produção das noções comuns universais, tanto da extensão quanto do pensamento, que a mente poderá formar um conhecimento adequado das afecções do corpo, o que permite Espinosa dizer: “Não há nenhuma afecção do Corpo de que não possamos formar um conceito claro e

---

<sup>482</sup> ESPINOSA, EV P2.

<sup>483</sup> DRIEUX, P. Op. cit., p. 279.

<sup>484</sup> ESPINOSA, EV P3.

<sup>485</sup> MATHERON, A. Op. cit., p. 549.

distinto”<sup>486</sup>. Por conseguinte, enquanto temos o poder de formar as noções comuns e ideias adequadas de nós mesmos e de nossos afetos, isto é, enquanto conhecemos a ordem necessária da natureza, podemos diminuir o impacto afetivo causado pela ordem comum. Em outras palavras, o conhecimento adequado dos afetos nos conduz a compreender a relação necessária entre as coisas e elimina a modalidade do contingente que atribuímos às coisas externas.

Ora, Espinosa nos apresenta nestas quatro primeiras proposições o “remédio” mais excelente para a moderação e supressão dos afetos passionais que consiste no poder da mente em formar ideias adequadas. Assim, enquanto conhecemos clara e distintamente as variações do ânimo produzidas pelas afecções do corpo, e as separamos das causas externas, estas ideias adequadas podem ser concatenadas com outras ideias adequadas que compreendem a ordem necessária da natureza. De fato, não apenas os afetos de amor e de ódio, mas também os apetites ou desejos que são desencadeados a partir deles e de suas derivações. Conforme observa Deleuze, Espinosa não quer dizer que toda paixão desaparece: “o que desaparece não é a alegria passiva em si, mas todas as paixões, todos os desejos que se encadeiam com ela, ligados à ideia da coisa exterior”<sup>487</sup>. De fato, o amor e o ódio nascem de uma projeção imaginária de uma causa capaz de dar conta da alegria e da tristeza. Apenas o conhecimento adequado do afeto faz perceber que aquela causa não se distingue completamente do nosso corpo, já que as coisas exteriores não são capazes de fazer nascer nem o amor nem o ódio por elas mesmas. Ainda no escólio o filósofo insiste sobre o engendramento do apetite ou desejo que é desencadeado a partir da produção de uma ideia adequada ou inadequada: “Pois antes de tudo cumpre notar que é por um e o mesmo apetite que o homem é dito tanto agir quanto padecer”. Espinosa reafirma que todos os apetites ou desejos são paixões apenas enquanto se originam de ideias inadequadas; ao passo que os mesmos são associados à virtude quando excitados ou gerados por ideias adequadas:

Por exemplo: mostramos ter sido disposto pela natureza humana que cada um apetece que os outros vivam conforme o seu engenho; este apetite, no homem não conduzido pela razão, decerto é uma paixão que se chama Ambição e não discrepa muito da Soberba, e, ao contrário, no homem que vive pelo ditame da razão, é uma ação ou virtude denominada Piedade. (ESPINOSA, EV P4 esc.)

Essa disposição de apeteecer que os outros vivam conforme nosso engenho (*ingenio*), que caracteriza a imitação afetiva, é um comportamento natural e necessário da natureza humana. No entanto, do ponto de vista racional que compreende a sua necessidade, ao mesmo

---

<sup>486</sup> ESPINOSA, EV P4.

<sup>487</sup> DELEUZE, G. Op. cit., *Spinoza et le problème de l'expression*, p. 263.

tempo que elimina o seu caráter passional e alienante, transforma-a numa prática racional de se viver em sociedade. Espinosa havia definido a piedade como o desejo de fazer bem que é engendrado por vivermos sob a condução da razão.<sup>488</sup> O homem racional deseja que todos os homens vivam de maneira racional porque o bem que ele possui pode ser partilhado por todos. Sendo assim, é por um só e mesmo apetite ou desejo que certos homens impõem os seus gostos particulares através dos afetos passivos, ao passo que o homem racional se esforça em partilhar o seu conhecimento racional ou verdadeiro: “O fato de suprir o bem do outro é uma prescrição racional”<sup>489</sup>. Para Espinosa não há nenhum remédio, que dependa de nosso poder, mais excelente que este que consiste no conhecimento verdadeiro, isto é, em formar ideias adequadas. A mente que forma uma ideia adequada é causa adequada das ideias que decorrem dela e, por isso, ao fazê-lo, dizemos que somos ativos.

Como vimos, o conhecimento racional proporciona uma medida que evita que os afetos tomem um caráter excessivo, e com isso, proporciona um efeito de alívio, curativo e calmante em face dos afetos vividos ordinariamente.<sup>490</sup> A razão conta com a percepção da modalidade da existência das causas para identificar o estado de passividade máximo da mente em face dos afetos (diante da suposta causa livre) e de máxima atividade ou atividade ideal (diante da causa conhecida como necessária). A Proposição 5 afirma que imaginar uma causa como livre produz o mais potente dos afetos: “O afeto para com uma coisa que imaginamos simplesmente, e não como necessária, nem como possível, nem como contingente, é (*sendo iguais as outras condições*) o maior de todos”. O filósofo afirma que imaginar uma coisa como livre não é nada outro que imaginar a coisa simplesmente, pois ignoramos as causas pelas quais ela foi determinada a agir. Ora, desde a Parte I da *Ética* Espinosa nos faz entender que é impossível

---

<sup>488</sup> ESPINOSA, EIII P37 esc. 1.

<sup>489</sup> Tanto o desejo racional de procurar o útil comum quanto o desejo de ambição são um só e o mesmo apetite que se distingue apenas pela forma e pela potência dessa mesma ação: “O esforço para se conciliar outros indivíduos cujo bem coincide com o nosso pode então ser considerado como uma disposição natural do desejo do homem enquanto ser social. O esforço humano não consiste somente na sobrevivência individual, mas na produção das condições – notadamente sociais – de uma realização do homem livre no seio da natureza. O ‘*conservare*’ humano é originariamente aberto e indeterminado e seu sucesso repousa sobre o concurso dos outros homens”. (DRIEUX, P. Op. cit., p. 280)

<sup>490</sup> Macherey descreve esse processo terapêutico proporcionado pela razão: “Transferindo o projeto liberatório sobre o terreno do possível, Espinosa faz ao mesmo tempo compreender que a afetividade, que é uma dimensão perfeitamente natural e mesmo a mais natural de todas de nosso funcionamento psíquico, não tem nada em si que deva nos inquietar no fundo: ela é nociva somente pelo excesso incontrolado; e é aí precisamente que intervém o conhecimento racional, introduzindo um elemento de medida que faz ‘que eles não possam ter excesso’. No entanto, essa revelação possui um efeito curativo porque ela é calmante, tranquilizadora: recuperando o controle desses afetos, de cada um desses afetos, e detalhando o máximo possível o conhecimento de maneira a encontrar nestes aqui, se podemos dizer, matéria para pensar ‘ela encontra um pleno apaziguamento’ (*plane acquiescit*)”. (MACHEREY, P. Op. cit., p. 65)

existir uma causa livre entendida como um efeito sem causa, já que tudo é determinado pela natureza divina a existir e operar de maneira certa e determinada. Pelo fato de imaginarmos a coisa como livre ela é percebida por si sem as outras. Conseqüentemente, ao atribuímos a causa de alegria ou tristeza a essa coisa nós a amaremos ou odiaremos com o sumo amor ou sumo ódio que pode originar-se desse afeto.<sup>491</sup> Assim, retomando a crítica central da *Ética*, os homens equivocam-se ao se reputarem livres – e às pessoas e coisas com que entram em relação –, pois são conscientes de suas ações, mas ignorantes das causas pelas quais são determinados: “logo, sua ideia de liberdade é esta: não conhecem nenhuma causa de suas ações”<sup>492</sup>.

Como resultado, conforme a P6, o filósofo insiste sobre a importância de compreender a ordem necessária da natureza: “Enquanto a Mente entende todas as coisas como necessárias, nesta medida tem maior potência sobre os afetos, ou os padece menos”. Ora, vimos que a ordem comum da natureza não desaparece enquanto formamos a ordem necessária, pois esta pode ser apreendida tendo-se a imaginação como ponto de partida. No entanto, a ordem comum perde o seu caráter contingente e começamos a compreendê-la a partir da necessidade de sua produção. É a partir da compreensão da necessidade de vivenciarmos a ordem comum que a mente, ou seja, a razão, padece menos e com menor intensidade os afetos que se originam daquela ordem. Entretanto, o conhecimento da ordem necessária que é engendrado em nós a partir das noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas - que contemplamos como presentes - poderá também ser imaginado e utilizado para diminuir o impacto afetivo originado a partir das imaginações das coisas (bens) ausentes que absorvem a atenção da mente: “Quanto mais esse conhecimento de que as coisas são necessárias se aplica às coisas singulares que imaginamos mais distinta e vividamente, tanto maior é esta potência da Mente sobre os afetos, o que a própria experiência também atesta”<sup>493</sup>. Quando imaginamos a ordem necessária, os afetos que experimentamos também são ligados às causas que desencadearam esses efeitos, e por isso, as variações afetivas são percebidas de uma maneira mais amena. De fato, quando compreendemos a ordem necessária, sabemos que nada poderia ser produzido de modo diferente do que foi produzido, pois há sempre uma razão certa e determinada para que as coisas aconteçam. Conseqüentemente, ao sermos afetado intensamente por um afeto passado ou futuro, mas conscientes da ordem necessária, esse conhecimento é aplicado a essas coisas e o

---

<sup>491</sup> Cf. ESPINOSA, EIII P49 dem.

<sup>492</sup> Cf. ESPINOSA, EII P35 esc.

<sup>493</sup> ESPINOSA, EV P6 esc.

impacto afetivo tende a ser atenuado ou menos intenso.<sup>494</sup> Espinosa ilustra a importância de se pensar a necessidade da ocorrência das coisas na ordem comum através de dois exemplos. A tristeza que envolve a perda de um bem que não poderíamos evitar e aquele das crianças que não desenvolveram ainda as suas aptidões e dependem maximamente de nosso auxílio para tornarem-se independentes ou menos dependentes em relação às coisas externas. A consciência que tomamos ao compreender a ordem comum, isto é, a imaginação, nos garante um maior controle sobre os afetos, nós os padecemos menos e já não os consideramos causados por coisas livres, e sim necessárias. Portanto, na medida em que a razão nos conduz a perceber as coisas como necessárias, podemos conceber as coisas com que entramos em relação através da cadeia infinita de causas e efeitos e, por esse conhecimento, somos ativos e padecemos menos as variações afetivas.

A potência da razão, isto é a força dos afetos produzidos pela razão, poderá evitar que a atenção da mente seja absorvida pelos afetos das coisas que imaginamos como ausentes, conforme afirma a P7: “Os afetos que são originados ou excitados a partir da razão são mais potentes, se se tem em conta o tempo, do que aqueles referidos às coisas singulares que contemplamos como ausentes”. Espinosa afirma, a partir da P17 da Parte II, que a contemplação de uma coisa como ausente não ocorre porque há uma escolha da mente em vista de algo que a afeta de alegria ou tristeza, mas sim porque o corpo é afetado por um outro afeto que exclui a existência da coisa amada ou odiada. Visto que um afeto passivo é uma imaginação enquanto indica a constituição do corpo, então ele é mais intenso durante o tempo em que não contemplamos nada que exclua a existência presente da coisa externa. Por esse motivo um afeto referido a uma coisa ausente é menos intenso do que um afeto referido às coisas que imaginamos como presentes, assim ele pode ser mais facilmente coibido. Como resultado, os afetos produzidos pela razão serão mais potentes, não imediatamente, mas enquanto engendram o desejo de raciocinar, pois o afeto racional refere-se necessariamente às propriedades comuns das coisas – que contemplamos sempre como presentes. Espinosa afirma que não pode ser dado nada que exclua a existência presente dessas propriedades comuns, e por esse motivo, sempre as imaginamos (através das afecções do corpo) da mesma maneira. Para o filósofo o afeto racional, ligado ao conhecimento adequado, permanece sempre o mesmo porque ele é uma ação

---

<sup>494</sup> ESPINOSA, EV P6 esc.: “Com efeito, vemos que a Tristeza de um bem perdido é mitigada tão logo o homem que o perdeu considera que de maneira nenhuma teria podido conservar aquele bem. Assim também vemos que ninguém se comiseria do bebê por este não saber falar, andar, raciocinar e, enfim, por viver tantos anos quase inconsciente de si. Ora, se a maioria dos homens nascessem adultos e um ou outro nascesse bebê, então se comiserariam de cada bebê, porque considerariam a infância não como coisa natural e necessária, mas como um vício ou pecado da natureza; e poderíamos observar muitos casos assim”.



da mente, isto é, um ato de razão que contempla as coisas de maneira necessária. Espinosa havia definido na Parte IV, definição 5: “Por afetos contrários entenderei na sequência, os que arrastam os homens em sentidos diversos, ainda que sejam do mesmo gênero, como a gula e a avareza, que são espécies de amor; e eles não são contrários por natureza, mas por acidente”. Esta definição surge “na sequência” porque o filósofo havia definido os afetos contrários a partir da *flutuação do ânimo* no escólio da P17 da Parte III. Vemos que, a partir da Parte IV, Espinosa entende por afetos contrários aqueles que nos determinam a fazer algo diferente daquilo que a imaginação ou a razão nos prescreveu como o melhor a seguir. De fato, se levarmos em conta o tempo, não haverá nenhum afeto, por mais forte que seja, que a razão não poderá superar.

Ora, enquanto somos ativos, somos a causa completa e adequada de nossos afetos racionais e temos o poder sobre os afetos que são contrários a eles, mas somente sobre aqueles que não são fomentados pelas respectivas causas externas, isto é, aqueles que são considerados como ausentes. Com efeito, “se em um mesmo sujeito forem excitadas duas ações contrárias, deverá necessariamente ocorrer uma mudança, ou em ambas ou em uma só, até que deixem de ser contrárias”<sup>495</sup>. Vemos que, enquanto imaginamos, a ação contrária que exclui a contemplação de um afeto é uma afecção do corpo contrária e mais forte (a mudança da ação ocorre apenas no corpo); já enquanto raciocinamos, a ação contrária que exclui a contemplação de um afeto é uma afecção da mente que compreende a afecção do corpo e as noções comuns ligadas a ele (a mudança da ação ocorre em ambas as partes – mente e corpo). O afeto racional é mais potente, e tende a prevalecer no decorrer do tempo, porque contempla as afecções do corpo sempre como presentes.

Entretanto, um afeto passivo excessivo presente, ainda que seja atenuado pelas suas considerações modais e temporais, pode muito bem, apesar de todo o esforço racional em produzir um afeto ativo, permanecer mais forte que o afeto originado da razão. Conforme observa Matheron: “tudo depende de sua vivacidade original”<sup>496</sup>. Tal como Espinosa afirmou na P5 da Parte IV, a força e o crescimento de uma paixão são proporcionais à potência da causa externa comparada com a nossa. Sendo assim, quando pensamos no objeto amado ou odiado, quanto maior é o afeto, mais associações serão realizadas pela memória através de signos que nos remetem a essas paixões. Por consequência, os sentimentos ou variações afetivas não são ligados apenas à coisa amada ou odiada, isto é, a uma causa apenas, mas às várias causas que

---

<sup>495</sup> ESPINOSA, EV ax. 1.

<sup>496</sup> MATHERON, A. Op. cit., p. 556.

reforçam cada vez mais a potência da causa externa, conforme diz a P8: “Quanto mais um afeto é excitado por muitas causas simultaneamente concorrentes, tanto maior ele é”. Espinosa evoca no escólio dessa Proposição o axioma 2: “A potência de um efeito é definida pela potência de sua causa enquanto sua essência é explicada ou definida pela essência de sua causa”. Conforme observa Macherey, o significado desse axioma é que existe apenas potência causal, ou seja, determinada pela natureza ou essência de sua causa que se transmite aos seus efeitos pelos quais ela determina completamente a natureza ou a essência: “a potência de um efeito se mede por aquela de sua causa que, ao mesmo tempo que ela o determina, lhe serve de princípio de avaliação”<sup>497</sup>. Assim, não podemos compreender a potência de uma coisa ou de uma ação independentemente dessa relação causal que tem o seu princípio naquilo que define a natureza ou essência. De fato, a P8 afirma não somente a dimensão qualitativa do afeto, mas também quantitativa, pela qual podemos avaliar a potência de sua causa. Todavia, a mesma lógica que reforça o afeto passional, quando excluímos a possibilidade de imaginar a causa como livre ou contingente, pode ser utilizada para a produção dos afetos racionais, conforme afirma a P9: “Um afeto referido a muitas e diversas causas, que a Mente contempla simultaneamente com o próprio afeto, é menos nocivo, nós o padecemos menos e somos menos afetados em relação a cada causa, do que um outro afeto igualmente grande referido a uma só ou a menos causas”. Enquanto na P8 o afeto é referido às diversas causas simultâneas que absorve a mente na sua só contemplação, definindo assim o estado de passividade, na P9 o afeto é referido à multiplicidade simultânea (*plura simul*) de causas que produzem esse afeto, definindo assim o estado de atividade: percebemos, então, que o desejo se esgota na imagem da paixão, ao passo que, na ação, na multiplicidade de imagens percebemos o seu prolongamento. Espinosa relembra na demonstração que “um afeto é mau ou nocivo apenas enquanto a mente é por ele impedida de poder pensar”. Quanto mais um afeto nos determina a pensar, num único ou em poucos objetos, mais nocivo ele é, porque impede a mente de raciocinar. Quanto mais um afeto nos determina a pensar muito objetos, menos nocivo ele é porque promove a mente a pensar ou raciocinar.

A atividade da mente humana, isto é, a Razão, é um processo contínuo no qual compreendemos a ordem necessária da natureza. Todavia, Espinosa já afirmou que não temos um *império* absoluto sobre as nossas paixões. Sendo assim, o processo de tornar-se ativo depende da vigilância e atenção sobre os afetos que são nocivos para que possamos cada vez mais viver sob a conduta da razão: “Enquanto não nos defrontamos com afetos que são

---

<sup>497</sup> MACHEREY, P. Op. cit., p. 47.

contrários à nossa natureza, temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do Corpo segundo a ordem do intelecto”<sup>498</sup>. Espinosa afirmou que os afetos que são maus ou contrários à nossa natureza são aqueles que nos impedem de compreender, isto é, aqueles que nos impedem de formar as noções comuns e ideias adequadas (o que nos é “mais útil”). Por esse motivo, o conhecimento dos afetos é fundamental para o processo de tornar-se ativo, já que enquanto os conhecemos adequadamente estamos concatenando as afecções do corpo segundo a ordem do intelecto. Ora, enquanto concatenamos as afecções do corpo segundo a ordem do intelecto nós somos ativos, isto é, produzimos afetos e desejos ativos. Por esse motivo, a potência das causas externas dificilmente poderá coibir o nosso processo de atividade e exerceremos o *império da razão*. Por outro lado, enquanto nossa atividade se resume a compreendermos apenas noções comuns e algumas ideias adequadas transitoriamente, a potência das causas externas exerce maior poder sobre nós. Espinosa nos traz uma solução enquanto não temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo, isto é, enquanto não compreendemos a ordem necessária da natureza de modo assíduo, ou seja, enquanto não temos o *império da razão*:

Portanto, o melhor que podemos fazer enquanto não temos o conhecimento perfeito de nossos afetos é conceber uma reta regra de viver ou certos dogmas de vida, confiá-los à memória e aplicá-los continuamente às coisas particulares que frequentemente se apresentam na vida, para que assim nossa imaginação seja largamente afetada por eles e eles nos estejam sempre à mão. (ESPINOSA, EV P10 esc.)

Ora, Espinosa afirmou na P57 da Parte III que: “Qualquer afeto de cada indivíduo discrepa do afeto de outro tanto quanto a essência de um difere da essência do outro”. Além disso, na P33 da Parte IV ele afirmou: “Enquanto se defrontam com afetos que são paixões, os homens podem discrepar em natureza e, nesta medida, também um só e mesmo homem é variável e inconstante”. Por esse motivo percebemos que o conhecimento perfeito dos afetos, apesar de originar-se de noções comuns, é variável e inconstante quando tentamos compreender nossa relação singular com as coisas externas. De fato, as variações da potência corporal, isto é, os afetos do corpo (memória afetiva) estão associados às imagens que originaram a variação afetiva, pois, além dos traços deixados pelos corpos exteriores, há também as variações causadas por suas potências correspondentes. A memória afetiva é desencadeada conforme a concatenação foi produzida pela ordem comum, conforme afirmou a P14 da Parte III: “Se a Mente foi uma vez afetada simultaneamente por dois afetos, quando depois for afetada por um deles o será também pelo outro”. Espinosa afirma que as imaginações da mente indicam mais

---

<sup>498</sup> ESPINOSA, EV P10.

os afetos do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos. Daí a importância de conhecermos também a variação afetiva ligada a cada imagem dos afetos que imaginamos mais vívida e distintamente. Ao sofrermos uma ofensa, a imagem do ofensor está ligada ao afeto de ódio que experimentamos a ele, este ódio necessariamente desencadeia o desejo de vingança em destruir ou afastar a coisa odiada. Conforme observa Israel: “A revitalização do desejo de destruir o que nos entristece provocará a associação na memória do ódio com o desejo de vingança”<sup>499</sup>. Assim, para evitarmos essa reação, será necessário ressignificar a memória afetiva, isto é, a concatenação do corpo, através da ligação entre a imagem da ofensa e o afeto corporal. Quando temos o conhecimento do nosso afeto podemos mais facilmente afastá-lo do pensamento da causa externa. No entanto, tal como uma moral provisória, Espinosa traz alguns exemplos de dogmas de vida, isto é, como devemos proceder da melhor forma através dos preceitos da razão enquanto ainda não temos um conhecimento perfeito dos nossos afetos.

Entre os dogmas de vida, o primeiro exemplo utilizado por Espinosa é aquele apresentado na P46 da parte IV em que devemos vencer o ódio com amor ou generosidade, e não compensá-lo com ódio recíproco: “Quem vive sob a condução da razão esforça-se o quanto pode para compensar com Amor, ou seja, com Generosidade, o Ódio, a Ira, o Desprezo, etc. do outro para consigo”. O filósofo afirma que essa prescrição da razão poderá estar sempre à mão quando for preciso, caso pensemos e meditemos frequentemente nas injúrias comuns dos homens, mas também como o afeto de generosidade pode facilmente repeli-las. Para isso devemos buscar na memória todos os casos em que sofremos ou presenciamos a injúria (ofensa) e unir ou concatenar esta imagem à imaginação da generosidade, isto é, às ações que nos esforçamos para favorecer os homens e uni-los a si por amizade. Conforme observa Matheron: “A Razão, por seu exercício mesmo, antecipa sobre a experiência criando uma rede protetora que lhe permite evitar toda eventualidade”<sup>500</sup>. Consequentemente, as imagens das injúrias estarão conectadas àquelas de generosidade. Enquanto ainda não temos o *império da razão* sobre as paixões, é possível utilizarmos as suas prescrições e concatená-las através da imaginação para podermos determinar o apetite, isto é, o desejo, e fazer com que nossas ações ocorram espontaneamente de forma racional:

De fato, se também tivermos à mão a regra do que nos é verdadeiramente útil, bem como do bem que segue da amizade mútua e da sociedade comum, e, além disso, levarmos em conta que da reta regra de viver se origina o sumo contentamento do ânimo (pela prop. 52 da parte IV), e que os homens, como o resto, agem pela necessidade da natureza: então a injúria, ou seja, o Ódio que dela costuma originar-

---

<sup>499</sup> ISRAËL, N. Op. cit., p. 181.

<sup>500</sup> MATHERON, A. Op. cit., p. 561.

se, ocupará uma parte mínima da imaginação e será facilmente superada; e se a Ira, que costuma originar-se das maiores injúrias, não for facilmente superada, contudo, ainda que com flutuação do ânimo, ela será superada em um espaço de tempo muito menor do que se não tivéssemos meditado previamente sobre estas coisas, como é patente pelas prop. 6, 7 e 8 desta parte. (ESPINOSA, EV P10 esc.)

Vemos que o filósofo conta com a certeza produzida pela razão sobre aquilo que nos é “certamente útil” para ressignificar a avaliação da imaginação para aquilo que nos é verdadeiramente útil: 1ª regra (agir pela razão), 2ª regra (nada é mais útil ao homem do que o homem), 3ª regra (o contentamento racional é o mais elevado), 4ª regra (nada é dado de contingente). De fato, caso o afeto seja muito intenso e imediato, tal como o afeto de ira, não basta confrontar um afeto passional apenas pelo seu conhecimento, pois ele vai superar o afeto ativo oriundo do conhecimento da ira. Sendo assim, precisamos mobilizar o conhecimento da ordem necessária da natureza, isto é, a razão (P6), ainda que não seja um *império* absoluto, pois é necessário tempo (P7) e, no mais das vezes, quanto mais utilizarmos os ditames da razão, mais forte será o afeto racional para coibir ou moderar os afetos passionais (P8).

O segundo exemplo utilizado por Espinosa entre os dogmas de vida refere-se à Firmeza para eliminar o medo, já que ele havia afirmado que devemos cada vez mais nos esforçar para depender menos da esperança e nos libertarmos do medo para comandar (*imperare*) o quanto pudermos a fortuna:

Do mesmo modo, cumpre pensar na Firmeza para que se derrube o Medo; a saber, cumpre enumerar e imaginar frequentemente os perigos comuns da vida e a maneira como podem ser otimamente evitados e superados pela presença de espírito e pela fortaleza. É de notar, porém, que ao ordenar nossos pensamentos e imagens, cumprenos sempre prestar atenção (pelo corol. da prop. 63 da parte IV e prop. 59 da parte III) àquilo que é bom em cada coisa, para que assim sejamos determinados a agir sempre pelo afeto de Alegria”. (ESPINOSA, EV P10 esc.)

De fato, o medo é a tristeza inconstante originada da imagem de uma coisa duvidosa. Sendo assim, apenas a firmeza e suas espécies (temperança ou moderação; sobriedade ou equilíbrio; presença de espírito ou atenção para as situações repentinas e espontâneas) podem desencadear o desejo de nos esforçarmos para conservar nosso ser pelo só ditame da razão. A presença de espírito ou atenção é um desejo ativo, engendrado em nós enquanto concatenamos as afecções do corpo conforme a ordem do intelecto. Espinosa havia afirmado na P63 da Parte IV que: “Quem é conduzido pelo medo, e faz o bem para evitar o mal, não é conduzido pela razão”. Visto que os afetos que são referidos à razão são afetos de alegria e desejo, aquele que teme não é conduzido pela razão. Sendo assim, os desejos racionais são originados pela alegria que não pode ter excesso, isto é, o homem racional pensa apenas naquilo que é “certamente”

bom em cada coisa, por isso: “Pelo Desejo que se origina da razão, seguimos diretamente o bem e fugimos indiretamente do mal”<sup>501</sup>. O homem sábio não se esforça para pensar o que há de mal nos afetos, mas apenas naquilo que há de bom para que ele possa ser conduzido apenas pelo afeto de alegria.<sup>502</sup> Em outras palavras, não há como opor um apetite a outro apetite, haja vista a identidade entre ideia e volição, então devemos compreender o nosso apetite, e a partir desse impulso, aproveitá-lo em nosso favor para viver uma vida racional. O filósofo reafirma a necessidade de conhecer adequadamente os afetos humanos, mas com o intuito de agirmos pelos afetos que são ações e não para criticar os homens que são conduzidos apenas pelas paixões:

Portanto, quem se aplica em moderar seus afetos e apetites só pelo amor da Liberdade empenha-se, o quanto pode, em conhecer as virtudes e suas verdadeiras causas, e em encher o ânimo do gozo que se origina do verdadeiro conhecimento delas; mas de jeito nenhum em contemplar os vícios humanos, difamar os homens e regozijar-se com uma falsa espécie de liberdade. E aquele que diligentemente observar estas coisas (e, de fato, não são difíceis) e exercitá-las, em breve espaço de tempo poderá dirigir suas ações, no mais das vezes, pelo império da razão. (ESPINOSA, EV P10 esc.)

Vemos que o filósofo utiliza o conhecimento dos afetos ativos através da imaginação para superar a força dos afetos passivos. Assim, através da memória a imaginação percebe as possíveis experiências que poderão ser novamente vivenciadas no futuro. Através da imaginação dos possíveis tentamos antecipar acontecimentos que poderemos reagir concatenando os preceitos racionais. Com o intuito alcançar o *império da razão*, isto é, para vencer a insuficiência da razão (*Vejo o melhor e o aprovo, sigo o pior*), Espinosa nos conduz a ordenar e concatenar os nossos afetos para que as ideias adequadas ocupem a maior parte da mente.

---

<sup>501</sup> ESPINOSA, EIV P63 esc.

<sup>502</sup> Idem, *ibidem*: “P. ex. se alguém vê que persegue excessivamente a glória, que ele pense em seu uso correto, no fim em vista do qual cabe persegui-la e nos meios para poder adquiri-la, mas não em seu abuso, vanidade, na inconstância dos homens ou em outras coisas deste tipo, sobre as quais ninguém pensa senão por perturbação do ânimo; com efeito, tais pensamentos afligem ao máximo os maximamente ambiciosos quando estes desesperam de alcançar a honra que ambicionam; e, ao vomitar Ira, querem parecer sábios. Por isso é certo serem ao máximo desejosos de glória aqueles que ao máximo clamam contra o seu abuso e a vanidade do mundo. E por isto não é próprio somente aos ambiciosos, mas é comum a todos aos quais a fortuna é adversa e que são impotentes de ânimo. Pois, sendo pobre, também o avaro não cessa de falar do abuso do dinheiro e dos vícios dos ricos, e não faz outra coisa senão afligir-se e mostrar aos outros que suporta com dificuldade não apenas sua pobreza, mas igualmente as riquezas alheias. Assim também aqueles que são mal recebidos pela amante não pensam em nada além da inconstância das mulheres, de seu ânimo falaz e de seus outros decantados vícios, os quais eles rapidamente devolvem ao esquecimento tão logo voltem a ser acolhidos pela amante”.

## 5.2. Liberdade ou felicidade

Por consequência, Espinosa explicita a ordem pela qual os afetos ativos deverão ser encadeados, pela qual a mente poderá mobilizar a sua potência que consiste no *império da razão* frente aos afetos: “Quanto mais uma imagem é referida a muitas coisas, tanto mais ela é frequente ou mais frequentemente se aviva, e tanto mais ocupa a mente”<sup>503</sup>. Espinosa retoma o conteúdo da P8 para iniciarmos a etapa da concatenação que constitui em identificar aqueles afetos passivos excessivos e que absorvem a mente na sua só contemplação. A diferença é que agora não se trata de focarmos no afeto, mas na imagem do afeto. De fato, a imagem do objeto amado ou odiado torna-se mais viva quanto mais associações são realizadas pela memória através de signos que nos remetem a esta imagem, associações pelas quais ela e, conseqüentemente, o próprio afeto, podem ser excitados e fomentados. No entanto, esse mesma concatenação ou associação que a mente realiza ao conectar a imagem do objeto amado ou odiado aos signos que a fomentam, e nos fazem considerá-la como uma coisa livre ou uma substância dotada de liberdade de escolha, também podemos obtê-la através das noções comuns: “As imagens das coisas são unidas mais facilmente às imagens que se referem às coisas que inteligimos clara e distintamente, do que às outras”<sup>504</sup>. As propriedades comuns das coisas pelas quais as inteligimos clara e distintamente e que nos permitem perceber as regras necessárias pelas quais as coisas são produzidas podem ainda mais facilmente ser excitadas em nós. Por esse motivo, as noções comuns são conectadas mais facilmente entre elas, promovendo assim o conhecimento adequado, do que aquelas imagens das paixões que conectamos com os signos que nos permitem revivê-las. Conforme afirma a P13: “Quanto mais uma imagem é unida a muitas outras, tanto mais frequentemente ela se aviva”. Com efeito, quanto mais percebemos as noções comuns às imagens que absorvem a mente na sua só contemplação dessas paixões, tanto mais a mente percebe estas imagens como necessárias: “As noções comuns se servem das leis da imaginação para nos liberar da própria imaginação”<sup>505</sup>. De fato, quanto mais ideias adequadas são produzidas, tanto mais as imagens corporais se encadeiam logicamente umas às outras e, por isso, cada vez mais inteligimos o atributo extensão: “epistemologicamente, como o ponto de partida de todas as definições genéticas que nós formamos; ontologicamente, como a causa imanente de todos os corpos que conhecemos”<sup>506</sup>. Conseqüentemente, iniciamos o conhecimento da ordem necessária da natureza e, para que

---

<sup>503</sup> ESPINOSA, EV P11.

<sup>504</sup> ESPINOSA, EV P12.

<sup>505</sup> DELEUZE, G. Op. cit., p. 275.

<sup>506</sup> MATHERON, A. Op. cit., p. 566.

possamos vencer estas paixões pelo *império da razão*, basta que conectemos essa imagem à fonte e causa de todas as coisas: “A Mente pode fazer com que todas as afecções do Corpo ou imagens das coisas sejam referidas à ideia de Deus”<sup>507</sup>. A ideia adequada, no sentido forte do termo, conforme a P34 da Parte II, é aquela que “em nós é absoluta, ou seja, adequada e perfeita”. É aquela produzida “*em nós*” que conhece a afecção através das noções comuns, isto é, das ideias das ideias adequadas e pode compreender que Deus produz, não somente à natureza dos corpos e de nossa mente, mas também à nossa essência. Pois, conforme a P40 da Parte II, “Quaisquer ideias na Mente que seguem de ideias que nela são adequadas são também adequadas”.<sup>508</sup> Enquanto compreendemos a necessidade que envolve as imagens, noções comuns e ideias adequadas, podemos ao mesmo tempo e simultaneamente explicar a essência eterna e infinita de Deus (os seus atributos), conforme a P46 da Parte II: “O conhecimento da essência eterna e infinita de Deus que cada ideia envolve é adequado e perfeito”. No entanto, é importante ressaltarmos, Espinosa afirma que as noções comuns nos conduzem à ideia de Deus, porém a ideia de Deus se opõe às noções comuns porque elas se aplicam sempre às propriedades de coisas que podem ser imaginadas, ao passo que a ideia de Deus somente pode ser inteligida.

Ora, vemos que o *império da razão* constitui a contínua passagem que a mente pode realizar entre o 2º e 3º gênero de conhecimento: “Quem entende clara e distintamente a si e a seus afetos ama a Deus, e tanto mais quanto mais entende a si e a seus afetos”<sup>509</sup>. Assim, desse conhecimento que a mente produz, enquanto se conhece a si mesma e conhece clara e distintamente os seus afetos e a Deus como causa de todas as coisas, origina-se um afeto que é o mais constante de todos porque é relacionado a um ser que é eterno e não perecível. Tal como afirmou a 6ª definição dos afetos: “O Amor é a Alegria conjuntamente à ideia de causa externa”. Esse amor a Deus (*amor erga Deum*) é o aumento de potência que a mente sente ao conhecer-se a si mesma adequadamente, ainda que a mente somente conheça a si mesma através das afecções do corpo. Pensar o Ser como causa de nossa alegria é amá-lo. É um amor que proporciona uma contínua alegria que experimentamos tanto mais quanto mais compreendemos a nós e os nossos afetos. Vemos que possuir o *império da razão* é estar no controle daquilo que experimentamos ativamente, isto é, compreender o processo do tornar-se ativo. Assim,

---

<sup>507</sup> ESPINOSA, EV P14.

<sup>508</sup> Cf. a demonstração da P40 da Parte II: “É patente. Pois, quando dizemos que na Mente uma ideia segue de ideias que nela são adequadas, nada outro dizemos (pelo corol. da prop. 11 desta parte) senão que no próprio intelecto Divino é dada uma ideia da qual Deus é causa, não enquanto é infinito, nem enquanto é afetado pelas ideias de muitíssimas coisas singulares, **mas apenas enquanto constitui a essência da Mente humana**”. (grifos nossos)

<sup>509</sup> ESPINOSA, EV P15.



percebemos a transformação da passividade em atividade, ou seja, o ignorante torna-se sábio a partir do momento em que o amor a Deus ocupa ao máximo a mente.<sup>510</sup> Em outras palavras, o *império da razão* é a compreensão da ordem necessária da natureza, fazendo que ela ocupe ao máximo a mente ao passo que a ordem comum a ocupa cada vez menos. O *império da razão* é a via que nos conduz à liberdade, isto é, à felicidade.

Ora, a crítica que Espinosa realiza em relação ao Deus pessoal e transcendente é reafirmada clara e distintamente pelo próprio conhecimento adequado da natureza divina. A razão sempre nos conduz a descobrir a causa primeira da natureza, mas, enquanto é ainda sobrepujada pela imaginação, a mente é impossibilitada de possuir um conhecimento adequado da natureza divina. Apenas quando a razão elimina a possibilidade de imaginar os dirigentes antropomórficos da natureza, as divindades quiméricas, o demiurgo da metafísica finalista, um primeiro motor imóvel e um Deus-homem sentimental, é que conquistamos o *império da razão*. Apenas a ideia adequada e verdadeira de Deus ou da Natureza pode eliminar a sua imagem mais comumente fomentada, construída pela tradição judaico-cristã, de uma natureza passional: “Deus é isento de paixões e não é afetado por nenhum afeto de Alegria ou Tristeza”<sup>511</sup>. Vimos que todas as ideias enquanto referidas a Deus são verdadeiras, isto é, adequadas, e por isso Deus é isento de paixões. Mas não só isso, pois Deus não pode experimentar variações afetivas, haja vista a identidade entre realidade e perfeição absolutas constitutivas da natureza divina. Deus não pode amar nem odiar ninguém, e por esse motivo não deveríamos imaginá-lo como um Indivíduo inconstante e temível, ciumento ou vingativo, o que efetivamente não fazemos enquanto inteligimos. Sendo assim, se Deus não age em vista de um fim nem em vista do Bem, não há um projeto preconcebido pelo qual os indivíduos devem se adequar para agradá-lo ou satisfazer qualquer falta para concluir os seus planos. Consequentemente, “Ninguém pode odiar Deus”<sup>512</sup>. Se devemos amar o Deus antropomórfico da tradição para que Ele também nos ame, é porque tentamos evitar que o destino nos seja desfavorável, e para que Ele não nos culpe ou nos castigue pela nossa desobediência. Sendo assim, caso o destino nos seja doloroso, só não o odiaremos (mesmo querendo odiá-lo) por termos em vista uma recompensa futura, ou seja, um destino ou um mundo melhor.<sup>513</sup> Por outro lado, a partir do *império da razão*, contemplamos a ideia de Deus “*em nós*”, a qual é adequada e perfeita, e neste medida agimos

---

<sup>510</sup> ESPINOSA, EV P16.

<sup>511</sup> ESPINOSA, EV P17.

<sup>512</sup> ESPINOSA, EV P18.

<sup>513</sup> “De resto, o afeto pelo qual o homem é disposto de maneira a não querer o que quer ou a querer o que não quer chama-se *Temor*, que por isso é nada outro que o medo enquanto por ele o homem é disposto a evitar, por meio de um mal menor, um mal que julga vindouro”. (ESPINOSA, EIII, P39 esc.)

e, conseqüentemente, não associamos nenhuma diminuição de potência, isto é, nenhuma tristeza à ideia do ser perfeito: “o amor a Deus não pode ser convertido em ódio”<sup>514</sup>. Sendo assim, qualquer afeto de tristeza, ao invés de o atribuirmos a Deus através da infinita cadeia de causas e efeitos finitos, ele será atribuído a nossa própria “razão preguiçosa”, não no sentido do *fatum mahometanum*, mas da preguiça em compreender a ordem necessária. De fato, ao compreendermos as causas da tristeza, ela deixa de ser paixão já que inteligir Deus como causa - mesmo que remota - da paixão é produzir um afeto ativo de alegria pela própria compreensão da tristeza. De maneira similar, quem ama a substância infinita e causa de todas as coisas não pode esperar qualquer tipo de recompensa, já que a liberdade ou felicidade é a própria contemplação dessa natureza: “Quem ama Deus não pode esforçar-se para que Deus também o ame”<sup>515</sup>. Espinosa afirma que, ao nos esforçarmos para que Deus nos ame em retribuição pelo fato de o amarmos, nos esforçaríamos para que ele não fosse mais Deus. Ora, a natureza desse esforço é, por consequência, esforçar-se em entristecer-se, já que seria imaginá-lo diferente do que é: uma substância absolutamente infinita, causa imanente e necessária de todas as coisas. Como resultado, vemos que o amor a Deus é o mais constante de todos os afetos que podemos experimentar, pois não é variável e inconstante, podendo, pelo contrário, ser cada vez mais fomentado: “Este Amor a Deus não pode ser manchado nem pelo afeto de inveja, nem pelo de ciúme, mas é tanto mais fomentado quanto mais imaginamos mais homens unidos a Deus pelo mesmo vínculo de Amor”<sup>516</sup>. Conforme observa Drieux: “A estrutura do *amor erga deum* exclui *a priori* todos os desvios do amor ordinário ligados à imitação”<sup>517</sup>. De fato, o amor a Deus convém a todos os homens já que ele corresponde à satisfação racional de si por um soberano bem que é comum a todos e pelo qual somos tanto mais beneficiados quanto mais ele pode ser compartilhado.

É importante ressaltarmos que o amor a Deus não é ainda o amor intelectual de Deus que será tratado nas Proposições subsequentes e produzido apenas pelo terceiro gênero de conhecimento. O amor a Deus é produzido tanto mais quanto mais compreendemos racionalmente (ainda que não intuitivamente) a ordem necessária da natureza, isto é, tanto mais quanto mais exercermos o *império da razão*. Por consequência, ao amarmos Deus, nos aproximamos cada vez mais do modelo de natureza humana. O processo de tornar-se ativo nos conduz ao amor a Deus e nos prepara para incorporar o modelo que será alcançado quando

---

<sup>514</sup> ESPINOSA, EV P18 corol.

<sup>515</sup> ESPINOSA, EV P19.

<sup>516</sup> ESPINOSA, EV P20.

<sup>517</sup> DRIEUX, P. Op. cit., p. 284.

produzirmos cada vez mais o amor intelectual de Deus através da intuição. Enquanto o primeiro está ligado à compreensão das afecções corporais, o segundo está ligado à intuição da união da mente a Deus e a relação com a essência de seu corpo *sub specie aeternitatis*. Entretanto, a consideração da dimensão intuitiva da liberdade ou felicidade realizada ao final da *Ética* ultrapassa as dimensões de nosso trabalho.

## Conclusão

Sem dúvida, a passividade e a ilusão da liberdade condicionada pela contingência estão ligadas à ignorância em relação às causas das coisas e da consciência que temos dos nossos apetites que aparecem como a finalidade de nossas ações. Essa lógica finalista do *conatus* imaginativo humano, em seu esforço de perseverar na existência, é transposta para o conhecimento da natureza e de Deus. Por outro lado, a arquetônica do *more geometrico* é o primeiro momento em que tomamos consciência da natureza de Deus, das coisas, de nós mesmos e iniciamos o processo de atividade a partir da compreensão da causa primeira de todas as coisas. No entanto, ao expulsarmos a ideia de finalidade na natureza e em Deus, surge a necessidade de compreendermos a finalidade de nossas ações a partir da lógica do *conatus*. Assim, ao compreendermos os nossos afetos e ações, a lógica do *conatus* racional nos impõe a necessidade de permanecer na atividade, surgindo então o desejo de raciocinar que concorre com outros desejos imaginativos. A diferença é que, agora, conscientes do processo do tornar-se ativo, já não somos mais ignorantes em relação às causas das coisas e dos nossos apetites. E, quanto mais essa finalidade de raciocinar se sobrepõe às finalidades despertadas pelos nossos apetites imaginativos, tanto mais livres e felizes nos tornamos. O tornar-se ativo é o processo de permanecer em constante formação das ideias adequadas. É possuímos a consciência do poder que temos ao compreendermos a nossa potência e ao privilegiar o seu aumento e conservação. É possuímos a consciência de que, submetidos à ordem comum da natureza, essa potência sempre vai diminuir a ponto de impedir que raciocinemos. No entanto, o tornar-se ativo é também possuir a consciência de que temos o *império da razão* para retomar indefinidamente essa atividade.

De fato, se a razão sempre cede aos afetos mais fortes oriundos do encontro com as causas externas na ordem comum da natureza, no mais das vezes ela pode exercer o seu *império*. Não é um *império* sobre o corpo, mas um *império* em concatenar as afecções do corpo segundo a ordem do intelecto. Isso não quer dizer que o corpo é subordinado à mente, pois não há interação causal, mas quer dizer que a ordem do conhecimento pertence à mente. Se no conhecimento imaginativo estamos submetidos à ordem comum da natureza, neste caso as concatenações que o corpo realiza são fragmentadas e concatenadas apenas por causas imaginadas parcialmente. A partir do conhecimento adequado, do múltiplo simultâneo, livres dos afetos que absorvem a mente, as concatenações das afecções ocorrem através de múltiplas

redes de conexões. A concatenação que o corpo realiza a partir da multiplicidade simultânea, proporcionada pelo conhecimento adequado, diminui o impacto afetivo da fortuna e proporciona o aumento de sua capacidade de afetar e ser afetado.

Esse viés intelectualista é duramente criticado por Pascal Sévérac, pois ele entende que é impossível pensar o tornar-se ativo como uma afirmação da potência intelectual sobre a potência corporal sem pensar numa interação entre mente e corpo. Ele entende que o corpo não é menos apto do que a mente à determinação interna, ou seja, à produção de uma ordem de afecções que se explica adequadamente por sua só potência.<sup>518</sup> No entanto, a mesma crítica que utilizamos em relação ao conceito de *Habitude* de Bove, através de Drieux, a saber, a crítica de que não há um “dispositivo causal de comando e execução” no corpo, pode ser utilizada para impossibilitar a ideia de um tornar-se ativo do corpo por si mesmo. Sévérac entende que a aptidão do corpo em afetar e ser afetado ocorre pela atividade corporal isoladamente. Vimos que quanto mais um corpo possui um grande número de propriedades comuns com outros corpos, mais ele é apto a produzir um grande número de efeitos pelos quais ele pode ser dito ativo. Entretanto, essa atividade do corpo, através das propriedades comuns apenas, não caracteriza a atividade do modo humano que é conquistada pelo conhecimento racional, ou seja, pela apreensão da ordem necessária da natureza. Sévérac submete o tornar-se ativo do corpo ao acaso dos encontros, isto é, à ordem comum da natureza.

Podemos perceber que Sévérac, apesar de afirmar que o tornar-se ativo é simultâneo na mente e no corpo, atribui uma subordinação da mente em relação ao corpo. Isso ocorre principalmente quando afirma que a passagem para a mente de um gênero de conhecimento a outro depende da aptidão do corpo ao qual ela está unida. Certamente, como vimos, a imaginação é tanto mais potente quanto mais um corpo pode ser “disposto de muitas maneiras”. No entanto, isso decorre do fato de que a imaginação está ligada ao corpo, isto é, à percepção, à memória e à linguagem. Quanto à razão, é verdade que a sua formação é favorecida pelas propriedades que o corpo possui em comum com outros corpos. No entanto, a ideia do que é comum e próprio ao corpo humano e a alguns corpos externos (*communia*) pode ser concatenada através das noções comuns apenas por uma determinação interna da mente a produzir mais e mais noções comuns universais e ideias adequadas. Quanto à intuição, é

---

<sup>518</sup> Sévérac entende que o tornar-se ativo ocorre independentemente nos dois modos: “O tornar-se ativo do corpo é um tornar-se ativo do corpo afetivo, no sentido de, concretamente, se liberar dos afetos que são paixões para viver afetos que são ações. Consequentemente, compreender precisamente o que significa uma ordem de imagens produzida adequadamente pelo corpo é compreender de maneira privilegiada a afetividade do corpo enquanto ela constitui a sua própria liberdade”. (SÉVÉRAC, P. Op. cit., p. 185)

verdade que ela depende de “quem tem um corpo apto a muitas coisas”. No entanto, é através das noções comuns e ideias adequadas e da consequente concatenação corporal a partir delas que o corpo se torna cada vez mais apto a afetar e ser afetado de múltiplas maneiras. Além disso, somente uma afirmação intelectual pode partir da essência formal dos atributos para o conhecimento adequado da essência das coisas, e, para isso, não há qualquer acréscimo que um corpo mais rico em propriedades poderia proporcionar ao seu desenvolvimento.

Por outro lado, a solução de Sévérac em relação à autodeterminação do processo de tornar-se ativa da mente humana também é problemática. Vimos que, ao analisar a P28 da Parte I sobre a regressão infinita da cadeia de causas finitas, Sévérac afirma que esta Proposição não coloca o acento sobre a existência de uma outra causa que determine toda coisa finita a existir e operar, mas sobre a existência de um *certo tipo de alteridade* dessa causa. Para o comentador, a causa pela qual o modo opera pode ser ao mesmo tempo outra que ele, e exterior a ele, isto é, não seria uma causalidade imanente, mas transitiva.<sup>519</sup> Assim, para que um modo finito seja ativo é necessário que a ação pela qual ele age e a ação pela qual ele é coagido sejam a mesma. Porém, ao distinguir exterioridade e alteridade, a causalidade ocorre sempre através de um *outro* modo que possibilita a produção do efeito, mesmo no caso da adequação. Sévérac entende que a solução ontológica do problema do tornar-se ativo reside, então, em pensar uma comunidade atributiva.<sup>520</sup> Entretanto, pensar a determinação como dependente de um *outro* modo que a própria mente humana, apesar de todo o esforço desta para tornar-se ativa, a faz dependente de uma outra causa para tornar-se causa adequada de suas ações. Portanto, vemos que Sévérac ainda cai no mesmo problema do paralelismo elaborado por Gueroult, pois para ambos a formação de ideias adequadas depende de uma causalidade exterior à própria mente humana (ou pelo menos outra que ela). Assim a atividade da mente dependeria de outra atividade, e essa alteridade ou exterioridade anularia o escólio da P3 da Parte III, em que será deduzida

---

<sup>519</sup> Sévérac não encontra problemas em associar os modos finitos aos modos infinitos imediatos ou mediatos, pois estes operam, ou melhor, agem e são ativos mesmo sendo constrangidos por outra causa que eles. Assim, Sévérac pode pensar a atividade através da ideia de alteridade: “Por outro lado, a causa pela qual um modo finito opera pode ser ao mesmo tempo *outra que ele, e exterior a ele*: é esse tipo de alteridade – não imanente, mas transitiva – que nos dá a pensar E, I, 28”. Assim como Gueroult, Pascal Sévérac afirma que o determinismo entre a substância e os modos liga um efeito a uma causa outra que ele. Para eles o determinismo entre os modos finitos liga um efeito a uma causa que pode ser ao mesmo tempo outra que ele e exterior a ele. (SÉVÉRAC, P. OP. cit., p. 87)

<sup>520</sup> Sévérac recorre à Proposição 3 da parte I para defender a sua tese: “De coisas que nada têm em comum entre si, uma não pode ser causa da outra”. Essa alguma coisa em comum entre as coisas finitas que se interdeterminam é identificada com o atributo que elas envolvem. Assim, para Sévérac: “A alteridade da causa em relação a um efeito finito se define, portanto, como exterioridade em relação a esse efeito, sem se reduzir a uma diferença pura, ou seja, o que podemos chamar uma estranheza”. (Idem, ibidem, p. 88)

justamente a *operação* ou causalidade adequada da mente. Nesta Proposição, Espinosa afirma que uma mente somente forma ideias adequadas quando pode ser considerada ativa, isto é, somente produz ideias adequadas enquanto é uma parte da natureza que pode conceber-se por si mesma, “sem as outras”.

Ora, o tornar-se ativo é a consciência da possibilidade que a mente adquire de pensar independentemente de causas externas a ela, ou seja, somente a partir de sua própria potência de pensar. Por esse motivo, nossa tese defendeu um segundo sentido para a Proposição P9 da Parte II (as ideias que a mente produz): enquanto a mente causa as suas próprias ideias, não depende de nenhuma relação de causalidade exterior a ela. Como vimos, a mente produz ideias e pode, pela sua própria potência de pensar, produzir uma ideia da ideia (a essência formal percebe a essência objetiva que pode perceber-se a si mesma formando outra essência objetiva e assim ao infinito). A ideia da ideia (afecção) não é aquela do primeiro sentido da P9 (a ideia que a mente é), que é a ideia causada por Deus enquanto Ele é *afetado* por *outra* ideia de coisa singular existente *em ato*, isto é, enquanto é simultaneamente *afetado* pelas infinitas coisas singulares existentes *em ato* (mentes finitas). Mas, outrossim, é a ideia causada por Deus enquanto é afetado pela própria ideia da ideia da coisa singular (mente) enquanto percebe as ideias das afecções do corpo. A partir da consciência da produção de nossas ideias podemos concatenar as noções comuns e ideias adequadas para a compreensão da ordem necessária da natureza. Sendo assim, existir e operar de maneira certa e determinada para a mente humana é produzir ideias pelo fato dela ser uma parte do intelecto infinito de Deus. Portanto, somos sempre determinados a pensar adequadamente pelo fato de sermos parte da potência infinita de Deus, ainda que a força da imaginação, isto é, da ordem comum da natureza, no mais das vezes obscureça nossa propensão natural para a adequação.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

### Fontes primárias:

AQUINO, T. *Suma teológica*. Vols. I e II. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Trad. Leonel Vallandro. Porto Alegre : Editora Globo, 1969.

\_\_\_\_\_. *Física*. Prefácio, tradução e comentários: Lucas Angioni. Campinas : Editora da Unicamp, 2009.

DESCARTES, R. *Discurso do método; Meditações; Objeções e respostas; As paixões da alma; Cartas*. Introd. de Gilles-Gaston Granger; prefácio e notas de Gérard Lebrun; tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo : Abril Cultural, 1983.

LEIBNIZ, G. W., *Ensaio de Teodiceia, sobre a bondade de Deus a liberdade do homem e a origem do mal*. São Paulo: Estação liberdade, 2013.

\_\_\_\_\_. *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação Tessa Moura Lacerda; trad. Marilena Chaui e Alexandre Cruz Bonilha. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

SPINOZA, B. *Opera*, édition Carl Gebhart, 4 volumes, Heilderberg, 1924.

\_\_\_\_\_. *Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar*. Prefácio Marilena Chaui, Introd. Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Ericka Marie Itokazu, Trad. e notas Emanuel Angelo da Rocha Fragoso, Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte: Autêntica, 2012.

\_\_\_\_\_. *Correspondence*. Traduction, présentation, notes, dossier, bibliographie et chronologie par Maxime Rovere. Paris: Garnier-Flammarion, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ética*. Trad. e notas de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ética*. Trad. Grupo de Estudos Espinosanos; coordenação Marilena Chaui. São Paulo : Editora da Universidade de São Paulo, 2015.

\_\_\_\_\_. *Ouvres*, trad. e notas: Charles Appuhn (nova edição revista e corrigida de acordo com a edição de C. Gebhardt), Paris, Garnier-Flammarion, 1965, 4 vol.

\_\_\_\_\_. *Princípios da Filosofia de René Descartes: demonstradas à maneira geométrica*. Trad. em andamento. Amsterdã, João Riewerts, 1663.

\_\_\_\_\_. *Traité de la reforme de l'entendement*. Introduction, texte, traduction et commentaire par Bernard Rousset. Paris : J, Vrin, 1992.

\_\_\_\_\_. *Tratado da reforma da inteligência*. Trad., Introdução e notas de Lívio Teixeira, São Paulo: Martins Fontes, 2004.

\_\_\_\_\_. *Tratado da emenda do intelecto*. Trad. Cristiano Novaes de Rezende. Campinas : Editora da Unicamp, 2015.



**Fontes secundárias:**

- ALQUIÉ, F. *Le rationalisme de Spinoza*. Paris : PUF, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Leçons sur Spinoza*. Paris : Éditions de la Table Ronde, 2003.
- AUBENQUE, P. *O problema do ser em Aristóteles - Ensaio sobre a problemática aristotélica*. Trad. Cristina de Souza Agostini e Dioclézio Domingos Faustino. São Paulo : Paulus, 2012.
- AUDIÉ, F. *Spinoza. Problèmes de l'idée vraie*. Paris : L'Harmattan, 2014.
- BILLECOQ, A. *Baruch Spinoza. La politique et la liberté*. Paris : Scérén [CNDP - CRDP], 2013.
- \_\_\_\_\_. *Les combats de Spinoza*. Paris : Ellipses, 1997.
- BOVE, L. *La stratégie du conatus*. Paris : Vrin, 1996.
- CHAUÍ, M. *A Nervura do real I: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo : Companhia das Letras, 1999.
- \_\_\_\_\_. *A Nervura do real II: imanência e liberdade em Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.
- DELEUZE, G. *Spinoza et le problème de l'expression*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1968.
- DRIEUX, P. *Perception et sociabilité : La communication des passions chez Descartes et Spinoza*. Paris : Classiques Garnier, 2014.
- FERRARI, J. / GRAPOTTE, S. / LAHJOMRI, A. *Le possible et l'impossible*. Actes du XXXVe Congrès International de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française. Paris : J. Vrin, 2017.
- FOLSCHEID, D. / WUNENBURGER, J-J. *Metodologia filosófica*. Trad. Paulo Neves. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- FRANÇOIS, Z. *Le Conservatisme paradoxal de Spinoza : Enfance et royauté*. PUF, 2002.
- GILSON, E. *Le thomisme : introduction à la philosophie de saint Thomas d'Aquin*. Paris : J. Vrin, 2010.
- GUEROULT, M. *Spinoza : Dieu*, vol. 1. Paris : Aubier-Montaigne, 1968.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza : l'âme*, vol. 2. Paris : Aubier-Montaigne, 1974.
- HENRY, J. *Spinoza : une anthropologie éthique. Variations affectives et historicité de l'existence*. Paris : Classiques Garnier, 2015.
- HENRY, M. *Le bonheur de Spinoza*. Paris : PUF, 2004.
- ISRAËL, N. *Spinoza. Le temp de la vigilance*. Paris: Payot, 2001.

- ITOKAZU, E. M. *Tempo, eternidade e duração na filosofia de Espinosa*. Tese de doutorado apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2008.
- JAQUET, C. *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa*. Trad. Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães Oliva. Belo Horizonte : Autêntica, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza à l'œuvre : composition des corps et force des idées*. Paris : Publications de la Sorbonne, 2017.
- \_\_\_\_\_. *Sub specie aeternitatis: Étude des concepts de temps, durée et éternité chez Spinoza*. Paris : Classiques Garnier, 2015.
- \_\_\_\_\_, SÉVÉRAC, P., SUHAMY, A. *Fortitude et servitude : Lectures de l'Éthique IV de Spinoza*. Paris : Éditions Kimé, 2003.
- LACERDA, T. M. *A política da metafísica: teoria e prática em Leibniz*. São Paulo: Associação Editorial Humanitas, 2005.
- LACROIX, Jean. *Spinoza et le problème du salut*. Paris : P. U. F., 1970.
- LAGRÉE, J., « *Juste Lipse: Destins et Providence* ». In *Le Stoïcisme aux XVI<sup>e</sup> et XVII<sup>e</sup> siècles. Cahiers de Philosophie politique et juridique*, n° 25. Caen :Université de Caen, 1994.
- LAERKE, M. *Leibniz lecteur de Spinoza. La genèse d'une opposition complexe*. Paris : Honoré Champion, 2008.
- LAUX, H. *Imagination et religion chez Spinoza : la potentia dans l'histoire*, Paris, J. Vrin, 1993.
- LAVERAN, Sophie. *Le concours des parties: Critique de l'atomisme et redéfinition du singulier chez Spinoza*. Paris : Classiques Garnier, 2014.
- LAZZERI, C. *Spinoza : puissance et impuissance de la raison*. Paris : PUF, 1999.
- MACHEREY, P. *Introduction à l'Éthique de Spinoza*. 5 vol., Paris : PUF, 1994-1998.
- MANZINI, F. *Spinoza et ses scolastiques : retour aux sources et nouveaux enjeux*. Paris : PUPS, 2008.
- MATHERON, Alexandre. *Individu e communauté chez Spinoza*. Paris : Les Éditions de Minuit, 1988.
- MIGNINI, F. *Ars imaginandi : apparenza e rappresentazione in Spinoza*. Napoli : Edizioni Scientifiche Italiane, 1981.
- MOREAU, P. *Spinoza : L'expérience et l'éternité. Recherches sur la constitution du système spinoziste*. Paris : PUF, 1994.

- OLIVA, L. C. G. *Existência e eternidade em Leibniz e Espinosa*. São Paulo: Discurso Editorial, 2016.
- \_\_\_\_\_. org. *Necessidade e contingência na modernidade*. São Paulo: Editora Barcarolla, 2009.
- PREPOSIER, J. *Spinoza et la liberté des hommes*. Paris : Gallimard, 1967.
- SÉVÉRAC, P. *Le devenir actif chez Spinoza*. Paris : Honoré Champion, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza : union et désunion*. Paris : Vrin. 2011.
- SUHAMY, A. et DAVAL, A. *Spinoza par les bêtes*. Paris : Ollendorff et Desseins, 2008.
- TEIXEIRA, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*. São Paulo: Editora UNESP, 2001.
- TOSEL, A. *Du matérialisme de Spinoza*. Paris : Kimé, 1994.
- TROUILLARD, J. *L'action chez Spinoza*. Paris : Institut Catholique de Paris : Faculté de Philosophie, 1973.
- VINCIGUERRA, L. *Spinoza et le signe : la genèse de l'imagination*. Paris : Vrin, 2005.
- YAKIRA, E. *Contrainte, necessite, choix: la métaphysique de la liberté chez Spinoza et chez Leibniz*. Zurich : Éditions du Grand Midi, 1989.
- \_\_\_\_\_. *Spinoza : la cause de la philosophie*. Paris : J. Vrin, 2017.
- Zarka, Yves Charles (dir.). *Liberté et nécessité chez Hobbes et ses contemporains. Descartes, Cudworth, Spinoza, Leibniz*. Paris : Vrin, 2012.

## ANEXO

| Afecções vindas dos outros corpos (os outros e nós)   | Afecções vindas do nosso corpo (nós e os outros)   | Afecções internas ao próprio corpo e à mente (a relação conosco)   |
|---|--|--|
| 1. Um mesmo corpo externo pode afetar de uma única maneira o nosso.                                       | Nosso corpo pode afetar de uma única maneira um mesmo corpo externo.                           | Memória<br>Articulação entre várias paixões<br>Separação entre várias paixões<br>Contrariedade entre paixões |
| 2. Um mesmo corpo externo pode afetar de diferentes maneiras uma única parte do nosso.                    | Nosso corpo pode afetar de diferentes maneiras uma parte de um mesmo corpo externo.            |  |
| 3. Um mesmo corpo externo pode afetar de diferentes maneiras diferentes partes do nosso.                  | Nosso corpo pode afetar de diferentes maneiras diferentes corpos externos.                     |  |
| 4. Vários corpos externos diferentes podem afetar da mesma maneira o nosso corpo.                         | Nosso corpo pode afetar da mesma maneira diferentes corpos externos.                           |  |
| 5. Vários corpos externos podem afetar de maneiras diferentes o nosso corpo.                              | Nosso corpo pode afetar de diferentes maneiras diferentes corpos externos.                     |  |
| 6. Vários corpos externos diferentes podem afetar da mesma maneira diferentes partes do nosso corpo.      | Nosso corpo pode afetar da mesma maneira diferentes partes dos corpos externos.                |  |
| 7. Vários corpos externos diferentes podem afetar de diferentes maneiras as mesmas partes do nosso corpo. | Nosso corpo pode afetar de diferentes maneiras as mesmas partes de diferentes corpos externos. |  |