AMAURI FERREIRA



INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DE SPINOZA

DADOS DE COPYRIGHT

Sobre a obra:

A presente obra é disponibilizada pela equipe ***Le Livros*** e seus diversos parceiros, com o objetivo de oferecer conteúdo para uso parcial em pesquisas e estudos acadêmicos, bem como o simples teste da qualidade da obra, com o fim exclusivo de compra futura.

É expressamente proibida e totalmente repudiável a venda, aluguel, ou quaisquer uso comercial do presente conteúdo

Sobre nós:

O ***Le Livros*** e seus parceiros disponibilizam conteúdo de dominio publico e propriedade intelectual de forma totalmente gratuita, por acreditar que o conhecimento e a educação devem ser acessíveis e livres a toda e qualquer pessoa. Você pode encontrar mais obras em nosso site: ***LeLivros.link*** ou em qualquer um dos sites parceiros apresentados neste link.

"Quando o mundo estiver unido na busca do conhecimento, e não mais lutando por dinheiro e poder, então nossa sociedade poderá enfim evoluir a um novo nível."

INTRODUÇÃO À FILOSOFIA DE SPINOZA

AMAURI FERREIRA

www.amauriferreira.com

2009

Prólogo

Contra todo dever ser, contra todo modelo de perfeição, o sentimento de felicidade é a nossa maior arma no combate ao es- magamento contínuo da vida humana. Criar é uma resistência à submissão, e a felicidade que provém do ato criativo passa a nos guiar cada vez mais, já que através dela podemos avaliar as nossas atividades cotidianas sempre do ponto de vista do favorecimento ou do obstáculo à fruição da vida. Como o criador é movido por um desejo contínuo de distribuir os seus filhos ao mundo, é ine- vitável que, ao perceber que está muito próximo da morte, tenha como a única preocupação *não a morte mesma*, mas sim ter a certeza de que tudo que foi possível criar foi efetivamente distri- buído ao mundo. Por isso que o pensamento da morte, quando nele surge, funciona apenas como mais um estímulo para tornar- se cada vez mais fecundo e para não desviar-se do seu caminho. Há, nele, um conhecimento de que tudo continua e que as coi- sas permanecem sempre de modo diferente... e a sua felicidade corresponde a uma certeza de que a roda gira desde sempre: es- teja com vinte, quarenta ou oitenta anos, o criador não conhece cansaço porque não pára de beber da fonte onde jorra toda a matéria para o novo. Um músico transporta para a música as ex- periências que ele viveu – assim também faz o escritor ou todo aquele que cria. Mas quem cria é quem está aberto às novas ex- periências – e por isso as suas obras podem exprimir cada senti- mento vivido. Como cada gesto nosso é um acontecimento ab- solutamente inédito no universo, o criador faz de sua obra um estimulante para que os outros também participem ativamente da criação do universo... Uma humanidade que não cria, não pode resistir por muito mais tempo ao seu próprio cansaço.

Amauri Ferreira, Maio de 2009

Parte I

SUBSTÂNCIA, ATRIBUTO E MODO

A potência absoluta da substância (ou de Deus) é ser cau- sa de si mesma, ou seja, a sua essência envolve necessariamente a existência: “A potência de Deus é a sua própria essência” (Ética, 1, Prop. 34). A substância produz a si mesma sem sofrer ne- nhum constrangimento, pois não há nada que possa limitá-la: “Segue-se, com efeito, exclusivamente da necessidade da essên- cia de Deus que Deus é causa de si mesmo e causa de todas as coisas. Logo, a potência de Deus, pela qual ele próprio e todas as coisas existem e agem, é a sua própria essência” (Ética, 1, Prop. 34, dem.).

A substância é *absolutamente* infinita, constituída por infi- nitos atributos – e cada atributo é infinito no seu gênero de reali- dade. Os infinitos atributos que constituem a substância expri mem, portanto, a essência (ou potência) da substância. Um atri- buto não pode limitar e nem produzir um outro atributo porque cada um é causa de si: “Pois é da natureza da substância que cada um dos seus atributos seja concebido por si mesmo, já que todos os atributos que ela tem sempre existiram, simultaneamente, nela, e nenhum pôde ter sido produzido por outro, mas cada um deles exprime a realidade, ou seja, o ser da substância” (Ética, 1, Prop. 10, esc.). Mas mesmo sendo causa de si, um atributo *não* pode ser uma substância absolutamente infinita, porque a sua infinitu- de refere-se a um gênero de realidade. Deus é constituído, simul- taneamente, por um atributo que produz idéias, por um atributo que produz corpos e por outros atributos que produzem infinitas coisas singulares. Portanto, o Deus spinozista *não* possui uma identidade, *não* é um criador transcendente à natureza, uno, do- tado de livre-arbítrio e de vontade, cujas criaturas do mundo es- tariam separadas dele. O Deus spinozista é um produtor *imanen te* de todas as coisas que existem: “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas” (Ética, 1, Prop. 18). Ao contrário do Deus teológico, que cria as coisas fora de si e conserva uma identidade fixa, o Deus imanente produz as modificações *em si mesmo*: “Tudo que existe, existe em Deus, e por meio de Deus deve ser concebido; portanto, Deus é causa das coisas que nele existem” (Ética, 1, Prop. 18, dem.). Por isso que tudo que é pro- duzido pela substância, ou seja, tudo que provém da essência dos seus infinitos atributos, pode ser conhecido através do seu inte- lecto infinito – Deus conhece as suas próprias modificações: “Como, entretanto, a natureza

divina tem, absolutamente, infinitos atributos, cada um dos quais também exprime uma essência infinita em seu gênero, de sua necessidade devem se seguir ne- cessariamente, portanto, infinitas coisas, de infinitas maneiras (isto é, tudo o que pode ser abrangido sob um intelecto infinito)" (Ética, 1, Prop. 16, dem.).

Tudo que se segue da essência de um atributo da subs- tância é um *modo* ou *afecção*: "Por modo compreendo as afec- ções da substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concebido" (Ética, 1, Definições 5). Deus é uma realidade que é *anterior* às suas afecções, o que corresponde à sua existência como potência absolutamente infinita e que está na eternidade (Deus infinito em potência): "Uma substância é, por natureza, primeira, relativamente às suas afecções" (Ética, 1, Prop. 1); "[...] Deus é, em termos de causalida de, anterior a tudo" (Ética, 1, Prop. 17, esc.). Mas Deus também é uma realidade que *sofre afecções*, o que corresponde à sua existência infinita em ato, que está na duração, já como modo (Deus infinito em ato). Portanto, o modo, por ser uma afecção produzida pelo atributo da substância, *não* pode ser cau- sa de si mesmo. Se os infinitos atributos exprimem a potência absolutamente infinita da substância, os modos exprimem, *em ato*, a potência dos infinitos atributos da substância.

Em cada atributo da substância há três gêneros de mo- dos: modo infinito imediato, modo infinito mediato e modo fi- nito. Como os homens são produzidos por dois atributos da substância - o atributo extensão e o atributo pensamento -, vere- mos, a seguir, o que corresponde a cada um dos três gêneros de modos que se seguem da essência desses atributos.

O primeiro gênero de modificação de um atributo é o *modo infinito imediato*, que, no atributo extensão, corresponde ao *movimento e ao repouso*. Este gênero de modificação, por se- guir-se *imediatamente* da essência do atributo extensão, é infinito e eterno: "Tudo que se segue da natureza absoluta de um atribu- to de Deus deve ter sempre existido e ser infinito, ou seja, é, por via desse atributo, eterno e infinito" (Ética, 1, Prop. 21). O mo- vimento e o repouso não podem ser limitados por qualquer outra modificação, já que a sua realidade exprime, imediatamente e em ato, a própria essência infinita do atributo extensão. Portanto, como o atributo extensão é causa de si, jamais o movimento e o repouso deixarão de existir: "[...] aquilo que assim se segue da necessidade da natureza de um atributo não pode ter uma exis- tência ou duração determinada" (Ética, 1, Prop. 21, dem.).

Já no atributo pensamento, o modo infinito imediato é a *idéia de Deus*. A idéia de Deus não pode ser limitada por nenhu- ma outra idéia porque a sua existência segue-se imediatamente da essência do atributo pensamento: jamais a

idéia de Deus deixará de existir: “Portanto, a idéia de Deus, no pensamento, ou qual- quer outra coisa que se siga necessariamente da natureza absoluta de um atributo de Deus, não pode ter uma duração determinada: é, em vez disso, por via desse atributo, eterna” (Ética, 1, Prop. 21, dem.).

O segundo gênero de modificação de um atributo é o *modo infinito mediato*, que, no atributo extensão, corresponde *ao conjunto infinito de corpos* (a face de todo o universo). Os corpos são produzidos através de uma mediação ou encadeamen- to infinito de corpos, que são regulados pelo movimento e pelo repouso: um corpo sofre uma determinação no encontro com um outro corpo e, este último, é determinado por outro corpo, e assim segue ao infinito (alterações nas relações de movimento e re- pouso): “Portanto, um modo que existe necessariamente e é infi nito deve ter se seguido da natureza absoluta de um atributo de Deus, ou imediatamente, ou por meio de uma modificação que se segue da natureza absoluta desse atributo, isto é, que existe necessariamente e é infinita” (Ética, 1, Prop. 23, dem.); “[...] conceberemos facilmente que a natureza inteira é um só indiví- duo, cujas partes, isto é, todos os corpos, variam de infinitas ma- neiras, sem qualquer mudança do indivíduo inteiro” (Ética, 2, Prop. 13, Lema 7, esc.).

No atributo pensamento, o modo infinito mediato cor- responde ao *infinito de idéias*. Assim como um corpo é determi- nado a existir e a agir por um outro corpo no atributo extensão, uma idéia é determinada a existir por outra idéia e, esta última, é determinada por outra idéia, indo ao infinito. Porém, o *intelecto infinito de Deus* é constituído por *idéias adequadas*, ou seja, cada mente conhece adequadamente o seu objeto e também a si mesma: “Por essas demonstrações [...] fica evidente que a nossa mente, à medida que compreende, é um modo eterno do pen- sar, que é determinado por um outro modo do pensar, e este ainda por um outro e, assim, até o infinito, de maneira que to- dos eles, juntos, constituem o intelecto eterno e infinito de Deus” (Ética, 5, Prop. 40, esc.). É evidente que há um encadea- mento de idéias inadequadas que consiste na determinação *exte- rior* da mente: de uma idéia inadequada, segue-se outra idéia inadequada... Mas o encadeamento de idéias adequadas consiste na determinação *interior* da mente: de uma idéia adequada, se- gue-se outra idéia adequada...: “As idéias inadequadas e confuses seguem-se umas das outras com a mesma necessidade que as idéias adequadas, ou seja, claras e distintas” (Ética, 2, Prop. 36). Somente as idéias adequadas constituem o intelecto infinito de Deus, porque cada mente que compreende é uma modificação eterna do atributo pensamento. Mas as idéias inadequadas, sem Deus, *não existiriam*, já que são determinadas do exterior por meio de outras afecções de Deus. Portanto, todas as idéias, inade- quadas e adequadas, existem em Deus: “Todas as idéias existem em Deus e,

enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras e adequadas. Portanto, nenhuma idéia é inadequada e confusa se- não enquanto está referida à mente singular de alguém. Logo, to- das as idéias, tanto as adequadas, quanto as inadequadas, seguem- se umas das outras com a mesma necessidade" (Ética, 2, Prop. 36).

O terceiro gênero de modificação de um atributo *é o modo finito*, que, no atributo extensão, corresponde *a um corpo*: "Por corpo compreendo um modo que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considera- da como coisa extensa" (Ética, 2, Definições 1). Todo modo fini- to é uma coisa singular que existe de maneira definida e determi- nada. É evidente que esse modo é finito, porque um corpo co- meça a existir em razão de sofrer uma determinação de um enca- deamento infinito de corpos – e também deixa de existir em ra zão desse mesmo encadeamento. Vemos que um modo finito é *limitado* e *coagido* por um outro modo finito do mesmo atribu- to, isto é, ele é *determinado* a existir e a agir, o que corresponde à sua parte perecível (a parte eterna corresponde à sua essência): "Diz-se finita no seu gênero aquela coisa que pode ser limitada por outra da mesma natureza. Por exemplo, diz-se que um corpo é finito porque sempre concebemos um outro maior. Da mesma maneira, um pensamento é limitado por outro pensamento. Mas um corpo não é limitado por um pensamento, nem um pensamento por um corpo" (Ética, 1, Definições 2)[1]

. Um corpo é um indivíduo porque é composto por outros corpos. Se esses corpos (que também são indivíduos) que compõem um corpo maior contribuem para a conservação do todo (um corpo humano, por exemplo), através de uma transmissão de movimentos que ocor- re entre eles em uma proporção definida, esse corpo composto é considerado uma coisa singular: "Por coisas singulares compreendo aquelas coisas que são finitas e que têm uma existência determinada. E se vários indivíduos contribuem para uma única ação, de maneira tal que sejam todos, em conjunto, a causa de um único efeito, considero-os todos, sob esse aspecto, como uma única coisa singular" (Ética, 2, Definições, 7).

O modo finito do atributo pensamento corresponde *a uma mente*. Uma mente é determinada a existir e a agir pelo en- cadeamento infinito de mentes: esta determinação exterior que lhe faz existir e conceber idéias que, inicialmente, são inadequa- das, corresponde à sua parte perecível, pois são idéias de afecções de uma coisa singular: "A idéia de uma coisa singular, existente em ato, é um modo singular do pensar, e um modo distinto dos demais" (Ética, 2, Prop. 9, dem.); "Os pensamentos singulares, ou seja, este ou aquele pensamento, são modos que exprimem a natureza de Deus de uma maneira definida e determinada" (Éti- ca,

2, Prop. 1, dem.). As idéias adequadas, que são idéias que não têm relação com o objeto de conhecimento, correspondem à essência da mente, ou seja, à sua parte eterna: “Ora, o intelec- to de Deus é causa, tanto da essência, quanto da existência de nosso intelecto” (Ética, 1, Prop. 17, esc.). Ao contrário da idéia adequada, que está referida ao entendimento infinito de Deus, a idéia inadequada refere-se a uma mente (idéia-afecção) que está na duração e que conhece as coisas somente como finitas.

Por ser um modo finito, a existência do homem sempre está relacionada à ordem de um encadeamento infinito de corpos e de idéias que constituem o modo infinito mediato. É evidente que, algum dia, o homem deixará de existir, pois um modo finite é uma coisa singular que existe de maneira definida e determina- da; mas a *produção* dos corpos e das mentes não humanas jamais será interrompida, porque os modos infinitos exprimem a potên- cia infinita dos seus atributos. Portanto, é *impossível* que o ho- mem não seja determinado por um outro modo finito: “Nenhu- ma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a ope- rar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada; por sua vez, essa última causa tampouco pode existir nem ser deter- minada a operar a não ser por outra, a qual também é finita e tem uma existência determinada, e assim por diante, até o infinito” (Ética, 1, Prop. 28).

A DEFINIÇÃO GENÉTICA

Os infinitos atributos que constituem a substância refe- rem-se à *natureza naturante* e os modos referem-se à *natureza naturada*: “[...] por natureza naturante devemos compreender o que existe em si mesmo e por si mesmo é concebido, ou seja, aqueles atributos da substância que exprimem uma essência eterna e infinita, isto é, Deus, enquanto é considerado como causa livre. Por natureza naturada, por sua vez, compreendo tudo o que se segue da necessidade da natureza de Deus, ou seja, de cada um dos atributos de Deus, isto é, todos os modos dos atri- butos de Deus, enquanto considerados como coisas que existem em Deus, e que, sem Deus, não podem existir nem ser concebi- das” (Ética, 1, Prop. 29, esc.). Como “tudo que existe, existe ou em si mesmo ou em outra coisa” (Ética, 1, axioma 1), a natureza naturante existe em si mesma e a natureza naturada existe em outra coisa. Ora, vimos que os modos são afecções dos atributos da substância: a existência dos modos *não provém da sua essên- cia*. Os modos, por não existirem necessariamente por sua natu- reza, são determinados a existir por uma coisa que existe neces- sariamente por sua natureza, isto é, Deus: “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 conce- bê-los como não existentes, donde se segue que, quando consi- deramos apenas a essência dos modos e não a ordem da Natureza toda, não podemos concluir, da existência deles, que deverão existir ou não existir posteriormente, ou que tivessem existido ou não existido anteriormente. Como se vê claramente, conce- bemos a existência dos modos como totalmente diversa da exis- tência da substância. Origina-se aí a diferença entre a eternidade e a duração – por esta só podemos explicar a existência dos mo- dos; mas a existência da substância só pode ser explicada pela eternidade, isto é, como fruição infinita do existir” (Carta nº 12).

Uma definição real ou genética é a que “explica a coisa tal como ela é ou como pode ser concebida por nós” (Carta nº9); “A definição verdadeira de uma coisa não envolve nem expri- me nada além da natureza da coisa definida” (Ética, 1, Prop. 8, esc. 2). Assim, a definição de “homem” *não* envolve uma quanti- dade de indivíduos (vinte homens, conforme o exemplo de Spi- noza em Ética, 1, Prop. 8, esc. 2), mas envolve a causa exterior que produziu esses indivíduos: “Por isso, a causa pela qual existem esses vinte homens e,

conseqüentemente, pela qual cada um deles existe, deve necessariamente existir fora de cada um deles" (Ética, 1, Prop. 8, esc. 2). Como uma definição real apenas pode explicar as coisas através da sua gênese, a causa da existência de um número determinado de homens é exterior a esses homens – ela está no encadeamento infinito de determinações de corpos e mentes (na singularidade das afecções de cada um deles).

A gênese de um círculo, por exemplo, não pode ser expli- cada por uma definição nominal, por envolver uma propriedade sua: "[...] o exemplo do círculo, o qual se se define como uma fi- gura cujas linhas traçadas do centro para a circunferência são iguais; ninguém deixará de ver que tal definição não explica de modo algum a essência do círculo, mas só uma propriedade sua" (Tratado da correção do intelecto, 95). Uma definição do círculo somente será real se houver a *explicação da sua gênese*, que envolve, necessariamente, as suas afecções: "[...] a definição deverá, como dissemos, abranger a causa próxima. O círculo, por exem- plo, conforme essa norma, deve ser definido como a figura des- crita por uma linha com uma extremidade fixa e a outra móvel, definição que claramente contém a causa próxima" (Tratado da correção do intelecto, 96). Portanto, a existência de um modo fi- nito (como o exemplo do círculo) resulta de um encadeamento infinito *comum* de determinação de modos finitos. O nosso corpo e a nossa mente somente vieram à existência porque foram determinados a existir por outras afecções dos seus respectivos atri- butos. Enquanto duram, o corpo e a mente seguem determina- dos pelas causas exteriores: paixões do corpo e da mente que correspondem a um encadeamento que supera a nossa potência. De acordo com a ordem de determinação do modo infinito me- diato, os modos não existentes na duração (mas existentes como potência) podem vir ou não à existência: "Por exemplo, se um triângulo existe, deve-se dar a causa ou a razão pela qual ele exis- te; se, por outro lado, ele não existe, deve-se também dar a razão ou a causa que impede que ele exista, ou seja, que suprima a sua existência. Ora, essa razão ou causa deve estar contida na na- tureza da coisa ou, então, fora dela. [...] Mas a razão pela qual um círculo – ou um triângulo – existe ou não existe não se segue de sua própria natureza, mas da ordem da natureza corpórea como um todo. Pois é dessa ordem que deve se seguir que, nes te momento, esse triângulo ou exista necessariamente ou seja impossível que ele exista" (Ética, 1, Prop. 11, dem. alt.).

A causa da existência do modo infinito imediato e do modo infinito mediato também está, por serem modos, fora de- les mesmos: tanto a idéia de Deus quanto o movimento e o re- pouso, assim como o intelecto infinito de Deus e o conjunto in finito de corpos, têm como causa da sua gênese o que existe em si, isto é, a essência dos seus respectivos atributos. Por isso que "um intelecto em

ato, quer seja finito, quer seja infinito, [...] deve estar referido à natureza naturada e não à natureza natu- rante" (Ética, 1, Prop. 31).

Mas como a nossa mente, que a princípio é apenas um modo finito do atributo pensamento, pode conceber a idéia de que a causa da sua existência está na natureza naturante? "Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência" (Ética, 1, Definição 4). A idéia de atributo envolve, portanto, um conhecimento ade- quado: o nosso intelecto percebe a existência daquilo que o pro- duz. Ora, a causa da existência da mente apenas pode ser algo que, por natureza, é causa de si e que, por isso, é eterno: "O ser formal das idéias reconhece Deus como sua causa, enquanto Deus é considerado apenas como coisa pensante, e não enquanto é explicado por outro atributo" (Ética, 2, Prop. 5)[2]

. A causa pró- xima da existência da mente (e de qualquer outro modo) não está separada, na verdade, da causa eficiente, pois a produção de idéias apenas é possível porque são modificações que se seguem da essência de Deus através do atributo pensamento.

A nossa mente, ao perceber aquilo que a produz, atribui o atributo pensamento a um ente perfeitíssimo. Mas a mente con- cebe a idéia de que o corpo que ela conhece também é uma modificação definida e determinada, porém causada por um atributo distinto do seu e, assim, a mente atribui um outro atributo (ex- tensão) a um ente perfeitíssimo. Teríamos, então, dois entes per- feitíssimos? Ora, se a mente e o corpo são, portanto, produtos de atributos distintos, o intelecto compreende que os atributos ex- primem, na verdade, o *mesmo* ente perfeitíssimo (a substância absolutamente infinita), pois se a mente e o corpo fossem produ- tos de entes distintos, seria impossível que a mente pudesse con- ceber alguma idéia do corpo, já que haveria dois entes perfeitíssi- mos distintos, ou seja, não haveria nada de comum entre o corpo e a mente: "Duas substâncias que têm atributos diferentes nada têm de comum entre si" (Ética, 1, Proposição 2). Somente aí podemos chegar à concepção spinozista de uma mesma substância para todos os atributos: "Por Deus compreendo um ente absolu tamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infi- nita" (Ética, 1, Definição 6). E embora sejamos produzidos por dois atributos, o nosso intelecto compreende que a substância é constituída por infinitos atributos, pois "quanto mais um ente tem realidade ou ser, tanto mais lhe devem ser atribuídos mais atributos" (Carta nº 9). O intelecto atribui a Deus uma nature- za pensante, uma natureza extensa e infinitas outras naturezas: "Entendo por substância aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não envolve o conceito de uma outra coisa. Por atributo entendo a mesma coisa, a não ser que o atributo

é dito com relação ao intelecto que atribui à substância uma certa natureza" (Carta nº 9). Portanto, a distinção entre substância e atributo é apenas uma distinção de razão. Como cada atributo é concebido por si e em si, tem a natureza de uma substância – *mas uma substância que é infinita no seu gênero de realidade*.

A CAUSA EFICIENTE

“Deus é causa eficiente não apenas da existência das coi- sas, mas também de sua essência” (Ética, 1, Proposição 25). Há uma causa eficiente para tudo que está na existência e, também, para a *essência* de tudo que existe: “Segue-se disso que Deus é não apenas a causa pela qual as coisas começam a existir, mas também pela qual perseveram em seu existir” (Ética, 1, Prop. 24, cor.). Como podemos afirmar que a causa da existência e da essência de uma coisa é, no fundo, a mesma? Vimos que a defini- ção de “homem” não envolve a quantidade de indivíduos, logo, a causa da existência do homem não está na sua essência: “A essên- cia das coisas produzidas por Deus não envolve a existência” (Éti- ca, 1, Prop. 24). A causa real está na essência da substância, que existe em si e é produzida por si mesma. Mas de qual modo a substância é causa da existência e da essência de, por exemplo, vinte homens? Para facilitar a nossa compreensão, vamos nos ater apenas na causa da produção dos *corpos* desses homens. Certos choques singulares entre muitos corpos produzem a quantidade de vinte homens. Percebemos que a causa da existência desses homens está fora deles, ou seja, eles foram determinados a existir através de certos encontros de corpos humanos. Mas todo encon- tro de corpos apenas é possível porque o conjunto infinito de corpos, regulado pelo movimento e pelo repouso, é uma atuali- zação necessária da essência do atributo extensão. No atributo pensamento, a mesma ordem e conexão do modo infinito media- to é a causa da existência da mente humana. Deus é, portanto, causa imediata e mediata de tudo que existe.

Na existência, podemos dizer que o homem dura e, en- quanto existe, ele se esforça (no corpo e na mente) para perseve- rar em seu existir, o que corresponde à sua essência *na* duração. Mas a sua essência *não* pode ser explicada pela duração: a essência de um modo finito é uma parte intensiva da substância e, por isso, ao sair da existência, a essência do homem nada perde, pois ela está contida na essência dos seus atributos. A existência e a es- sência da causa (atributos pensamento e extensão) se distinguem da existência e essência do efeito (modos finitos). Porém, há algo de comum entre o efeito e a causa: percebemos que há uma causa eficiente para a existência e para a essência do homem. Enquanto o homem está na duração, a sua essência é sempre produzida pe- las determinações exteriores e constantemente preenchida por variações da sua potência que experimenta através das afecções causadas por outros indivíduos. Mas há, também, uma intensi- dade contínua quando a mente tem a idéia da

essência do seu corpo, de si mesma, das outras coisas e da substância, pois, afinal, toda essência está na eternidade... E as essências dos modos finitos *não* se opõem: cada essência é uma distinta parte de po- tência de uma mesma substância.

PARTE 2

Mente, Corpo e Imaginação

A partir da distinção real dos atributos extensão e pensamento podemos dizer que não é possível estabelecer uma relação de *causalidade* entre o corpo e a mente. Existe, na verdade, uma ordem e conexão necessária entre os corpos, que somente produz corpos, assim como há também uma ordem e conexão entre as idéias, que somente produz idéias. Para Spinoza, um corpo *não* produz uma mente ou uma idéia, assim como uma mente *não* produz um corpo. Mas, primeiramente, toda idéia é idéia de alguma coisa existente em ato, e não uma idéia de algo que não existe: “O que, primeiramente, constitui o ser atual da mente humana não é senão a idéia de uma coisa singular existente em ato” (Ética, 2, Prop. 11).

A mente humana tem uma potência para conhecer o objeto ao qual está unida, que é o corpo, uma coisa singular que sofre modificações produzidas nos encontros com outros corpos. Nesse primeiro momento, não há nenhuma outra coisa singular existente em ato que a nossa mente possa perceber além do próprio corpo. Portanto, a mente humana é a *idéia do corpo*: "Segue-se disso que o homem consiste de uma mente e de um corpo, e que o corpo humano existe tal como o sentimos" (Ética, 2, Prop. 13, cor.).

Já que o corpo sempre sofre afecções — ou modificações

— nas misturas com outros corpos, a mente produz idéias dessas afecções. Porém, Spinoza faz uma observação importante a respeito da união da mente e do corpo: “Ninguém, entretanto, poderá compreender essa união adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo” (Ética, 2, Prop. 13, esc.). Isso quer dizer que o corpo tem uma grande importância nas idéias que a mente produz, já que, como o corpo sofre afecções, a mente as percebe. Mas, é importante ressaltar que o corpo e a mente são autônomos, ou seja, não há superioridade de um com relação ao outro. *Apenas há superioridade de uma mente com relação a outra mente e de um corpo com relação a outro corpo.*

Essa superioridade se define quando a potência de modificação ou transformação de um corpo (desde que não perca a sua natureza, ou seja, que não se destrua) for maior do que um outro corpo. E uma mente é superior a outra mente porque produz mais idéias, *em razão de seu corpo ter maior capacidade de ser modificado*. Diz Spinoza: “[...] uma idéia é superior a outra e contém mais realidade do que a outra, à medida que o objeto de uma é superior ao objeto da

outra e contém mais realidade do que o objeto da outra. E, por isso, para determinar em quê a mente humana difere das outras e em quê lhes é superior, é necessário que conheçamos, como dissemos, a natureza de seu objeto, isto é, a natureza do corpo humano" (Ética, 2, Prop. 13, esc.). Superioridade, para Spinoza, é sinônimo de *maior perfeição*. Todo corpo e toda mente são perfeitos, mas o que faz uma mente ser mais perfeita do que outra mente é a capacidade de uma produzir mais idéias do que a outra. Dessa forma, a mente mais perfeita *sempre* corresponde a um corpo que é mais modificado do que outro corpo: "[...] quanto mais um corpo é capaz, em comparação com outros, de agir simultaneamente sobre um número maior de coisas, ou de padecer simultaneamente de um número maior de coisas, tanto mais a sua mente é capaz, em comparação com outras, de perceber, simultaneamente, um número maior de coisas. [...] E quanto mais ações de um corpo dependem apenas dele próprio, e quanto menos outros corpos cooperam com ele no agir, tanto mais sua mente é capaz de compreender distintamente. É por esses critérios que podemos reconhecer a superioridade de uma mente sobre as outras..." (Ética, 2, Prop. 13, esc.). Portanto, há total correspondência entre a mente e o corpo: uma mente ativa corresponde a um corpo ativo e uma mente passiva corresponde a um corpo passivo: "A ordem e a conexão das idéias é a mesma que a ordem e a conexão das coisas" (Ética, 2, Prop. 7). É *impossível* haver uma mente ativa e um corpo passivo e vice- versa.

Na sua exposição sobre a natureza do corpo humano, Spinoza fala sobre corpos simples e corpos compostos. Os corpos simples se distinguem entre si apenas pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão. Um corpo em movimento será determinado ao repouso quando encontrar um outro corpo que o determine a isso; um corpo estará em repouso até encontrar um outro corpo que o determine ao movimento; um corpo em movimento altera a sua relação de movimento quando se choca com um outro corpo, etc.: "[...] um só e mesmo corpo, em razão da diferença de natureza dos corpos que o movem, é movido de diferentes maneiras, e, inversamente, corpos diferentes são movidos de diferentes maneiras por um só e mesmo corpo" (Ética, 2, Prop. 13, Axioma 1). Spinoza quer nos dizer que todos os corpos têm suas relações de movimento e repouso alteradas nos encontros com outros corpos, pois qualquer corpo sempre está em contato com outros corpos menores, maiores, de diferentes naturezas. As partes do nosso corpo sempre têm relações de movimento alteradas nas misturas que elas estabelecem com as partes dos outros corpos. Isto quer dizer que as idéias que a nossa mente produz são sempre idéias dessas afecções do corpo, isto é, *são sempre idéias inéditas e singulares*, uma vez que os encontros de corpos sempre se dão de modo singular e inédito.

Já em relação aos corpos compostos, Spinoza nos diz: “Quando corpos quaisquer, de grandeza igual ou diferente, são forçados, por outros corpos, a se justaporem, ou se, numa outra hipótese, eles se movem, seja com o mesmo grau, seja com graus diferentes de velocidade, de maneira a transmitirem seu movimento uns aos outros segundo uma proporção definida, diremos que esses corpos estão unidos entre si, e que, juntos, compõem um só corpo ou indivíduo, que se distingue dos outros por essa união de corpos” (Ética, 2, Prop. 13, definição do axioma 2). Portanto, *o indivíduo é uma união de corpos*. O corpo humano é um indivíduo, à medida que é um corpo composto por outros corpos que *também* são compostos e que, portanto, também são indivíduos. Todo indivíduo, então, sempre está em modificação, pois os corpos que o constituem estão sempre em relações de velocidade e lentidão diferentes.

O que faz com que um corpo composto mantenha a sua forma é a reposição de corpos de mesma natureza: quando o nosso corpo perde água, temos que regenerá-lo com água. Assim, as relações de velocidade e lentidão entre os corpos que nos constituem são conservadas quando encontramos corpos que se compõem conosco. Enquanto houver essa reposição, o indivíduo conservará a sua forma: “Se alguns dos corpos que compõem um corpo — ou seja, um indivíduo composto de vários corpos – dele se separam e, ao mesmo tempo, outros tantos, da mesma natureza, tomam o lugar dos primeiros, o indivíduo conservará sua natureza, tal como era antes, sem qualquer mudança de forma” (Ética, 2, Prop. 13, Lema 4). Como podemos constatar, um indivíduo pode ser afetado de muitas maneiras e, mesmo assim, conservar a sua forma.

Portanto, o nosso corpo sofre, *necessariamente*, diversas modificações e a nossa mente é, simultaneamente, capaz de perceber cada modificação: “[...] tudo o que acontece no corpo humano deve ser percebido pela mente” (Ética, 2, Prop. 14,dem.). *Quanto mais modificações um corpo sofre, mais idéias são produzidas pela mente*. Nesse sentido, e somente nesse sentido, podemos dizer que a mente humana é mais perfeita do que a mente de um outro ser vivo cujo corpo é composto por um número muito menor de indivíduos, por exemplo.

Neste ponto, Spinoza nos dá mais elementos que servem para compreendermos melhor o erro comum dos homens que, limitados à percepção das afecções do corpo, julgam aquilo que imaginam como efeitos de causas finais dos outros, de si mesmos ou de um poder sobrenatural. Spinoza nos diz que a produção das imagens ocorre nos *encontros dos corpos*, ou seja, são *impressões* que um corpo sofre nos encontros com outros corpos. A mente humana percebe a existência dos outros corpos somente através das afecções que eles produzem no seu corpo: “[...] a mente humana percebe, juntamente com a natureza de seu corpo, a natureza de muitos outros corpos” (Ética, 2, Prop. 16,

cor. 1). Nos encontros, sempre ocorre a produção das imagens: “[...] chamaremos de imagens das coisas as afecções do corpo humano, cujas idéias nos representam os corpos exteriores como estando presentes, embora elas não restituam as figuras das coisas” (Ética, 2, Prop. 17, esc.). As imagens referem-se às impressões sofridas pelos sentidos do corpo, isto é, há imagens da visão, do olfato, do paladar, da audição e do tato. Como a nossa mente tem idéias de afecções, essas idéias envolvem a natureza dos corpos exteriores ao nosso, *mas não a explicam,* pois são apenas idéias de efeitos dos outros corpos sobre o nosso, *são idéias que envolvem apenas imagens*. Nesse primeiro momento, percebemos a existência dos corpos exteriores através das idéias das afecções: “A mente humana não percebe nenhum corpo exterior como existente em ato senão por meio das idéias das afecções de seu próprio corpo” (Ética, 2, Prop. 26). E, enquanto a mente considera presentes esses corpos exteriores, *ela os imagina*. Mas a imaginação *não* restitui a figura do corpo exterior: imaginar um corpo que não existe mais não vai fazer com que esse corpo volte a existir, pois a presença do corpo exterior apenas é real no corpo afetado *como efeito ou imaginação*. Daí Spinoza dizer que “as idéias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores” (Ética, 2, Prop. 16, cor. 2).

A imaginação não é, em si mesma, boa ou ruim – o que importa é o uso que fazemos dela. Mas nós erramos quando não encontramos as causas reais que a produzem: “[...] a mente não erra por imaginar, mas apenas enquanto é considerada como privada da idéia que exclui a existência das coisas que ela imagina como lhe estando presente” (Ética, 2, Prop. 17, esc.). Ora, enquanto a nossa mente está privada do conhecimento das causas reais que produzem aquilo que ela imagina (daí o conhecimento imaginário ser, na verdade, uma privação de conhecimento), estamos inevitavelmente submetidos às ilusões da consciência. A consciência é reflexiva, ela é a idéia da idéia. Neste primeiro momento, a consciência é a idéia da idéia de afecções, ou seja, é uma idéia inadequada. Recolhe apenas efeitos ou idéias de imagens: “A idéia da idéia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado da mente humana” (Ética, 2, Prop. 29). Temos consciência quando sabemos que sabemos, ou então, quando sabemos que desejamos, que estamos tristes, alegres, com ódio, etc. Enquanto estamos limitados à consciência das afecções não compreendemos como as imagens e os afetos são produzidos em nós. Mas através do conhecimento adequado (quando a mente concebe idéias adequadas), passamos a ter a consciência de uma idéia verdadeira, e não apenas a consciência das idéias inadequadas.

A MEMÓRIA

O encadeamento das idéias das afecções do corpo, que é um encadeamento de imagens, constitui a *memória*. É por isso que essa memória é uma memória de *marcas*, uma vez que o que nos recordamos são sempre as impressões que o nosso corpo recebeu nos encontros com os corpos exteriores. Essa memória não explica a natureza das afecções, apenas a envolve: “Compreendemos, assim, claramente, o que é a memória. Não é, com efeito, senão uma certa concatenação de idéias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo humano, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano” (Ética, 2, Prop. 18, esc.). Como o homem que está submetido ao conhecimento imaginário não entende as causas reais que produzem as imagens, *acredita que há uma ordem da natureza de acordo com a ordem da sua memória*. Ora, a ordem da memória segue um encadeamento das afecções do corpo, isto é, a mente passa de um pensamento a outro de acordo com a seqüência na qual as afecções foram produzidas. Essa ordenação das afecções do corpo caracteriza o *hábito*: “E, assim, cada um passará de um pensamento a outro, dependendo de como o hábito tiver ordenado, em seu corpo, as imagens das coisas. Com efeito, um soldado, por exemplo, ao ver os rastros de um cavalo sobre a areia, passará imediatamente do pensamento do cavalo para o pensamento do cavaleiro e, depois, para o pensamento da guerra, etc. Já um agricultor passará do pensamento do cavalo para o pensamento do arado, do campo, etc.” (Ética, Prop. 18, esc.). Mas essa ordem da memória *não* é a ordem da produção da natureza, porque não há produção de realidade por repetição das mesmas coisas.

Percebemos a existência do acaso quando essa ordem imaginária é rompida. Podemos, por exemplo, planejar as nossas tarefas diárias sempre a partir de um encadeamento das afecções do corpo. Mas, quando essa ordem é quebrada pelo acaso, o homem da imaginação acredita que o caos se instalou na sua vida, o que o pode levar ao desespero. Segundo sua maneira de conhecer a realidade, o acaso implica uma ausência de ordem na natureza: “Com efeito, quando as coisas estão dispostas de maneira tal que, quando nos são representadas pelos sentidos, podemos facilmente imaginá-las e, conseqüentemente, facilmente recordá-las, dizemos que estão bem ordenadas; se ocorrer o contrário, dizemos que estão mal ordenadas ou que são confusas. E como as coisas que podem ser imaginadas facilmente são mais agradáveis do que as outras, os homens

preferem a ordenação à confusão, como se a ordenação fosse algo que, independentemente de nossa imaginação, existisse na natureza" (Ética, 1, Apêndice). O efeito disso não poderia ser mais nocivo: por não compreender a ordem real da natureza – uma ordem que não obedece a da sua memória –, esse indivíduo torna-se covarde e agitado, julgando a vida porque o acaso rompeu com a ordem imaginária das coisas: uma ordem que lhe dava a esperança de obter segurança e tranqüilidade no mundo. Mas a vida serena apenas advém de um entendimento da natureza, onde o pensamento compreende uma ordenação necessária em todo acaso. Epicuro já dizia que o conhecimento da natureza tem a única função de tornar a nossa vida feliz e tranqüila.

O homem da imaginação, por ter o seu corpo já habituado a ser afetado da mesma maneira, não se permite novas experimentações com o seu corpo para que outras imagens sejam produzidas e, simultaneamente, para que novas idéias dessas afecções sejam produzidas pela sua mente. Como já vimos, um corpo passivo (submetido ao hábito) corresponde a uma mente passiva. É evidente que o problema não é nem a memória e nem o hábito, já que são absolutamente fundamentais para a nossa vida, no que se refere ao aspecto utilitário ou prático da existência. O problema é quando a memória das marcas é utilizada para julgar a vida, para controlar racionalmente a vida, pois uma vida "desprovida" de ordem deve ser "corrigida" — assim a consciência humana, que conhece apenas efeitos, tem a *pretensão* de submeter aquilo que a produz... Através dessa ilusão, a vida humana conhece apenas o seu aspecto utilitário, de sobrevivência, o que a impede de entender a natureza e viver de modo livre. Não há dúvida de que, nesse caso, a existência fica pesada, transformada em um grande fardo, já que está submetida a uma ordem imaginária. Uma vida doente é, necessariamente, uma vida que está incapacitada de produzir novos encontros, novas maneiras do corpo ser afetado, para que novas imagens sejam produzidas. Temos as idéias — ou o conhecimento — de acordo com as modificações do nosso corpo, isto é, de acordo com a nossa maneira de viver. Para que o homem possa conhecer adequadamente a natureza é necessário, então, que ele crie outras maneiras de viver, de experimentar, de modo que o hábito constitua a sua menor parte: assim, a vida humana poderá retornar ao processo de criação de si mesma. Deste modo, o homem impotente pode passar, de fato, a pensar.

AS ILUSÕES DA CONSCIÊNCIA

No apêndice da primeira parte da *Ética*, Spinoza nos indica três ilusões da consciência: *ilusão das causas finais, ilusão do livre-arbítrio e ilusão teológica*. A concepção finalista ou intencional das ações constitui essas três ilusões que alimentam a crença de quem está submetido ao conhecimento imaginário: “Ora, todos os preconceitos que aqui me proponho a expor dependem de um único, a saber, que os homens pressupõem, em geral, que todas as coisas naturais agem, tal como eles próprios, em função de um fim...” (Ética, 1, Apêndice). A *primeira ilusão* consiste na ação finalista de um outro indivíduo humano sobre mim. Suponhamos que esse indivíduo se encontra comigo. Partes do meu corpo se misturaram com as partes do outro corpo. Fui afetado. Esse encontro gera uma impressão ou imagem no meu corpo. A minha mente, enquanto considera presente o corpo exterior, o imagina. Imagino, então, o efeito que foi produzido em mim através da alteração das relações de movimento e repouso, de velocidade e lentidão, que constituem o meu corpo. Como essa afecção pode ter favorecido ou refreado a potência do meu corpo e da minha mente, posso alegrar-me ou entristecer-me. Se eu não encontro a causa real da produção dessa imagem que continuo imaginando (a causa real implica um conhecimento das noções comuns, que é um conhecimento além da consciência das afecções e dos afetos), julgarei que o efeito que foi produzido em mim é o resultado de uma *intencionalidade do outro indivíduo,* ou seja, na minha imaginação a outra pessoa teve a *finalidade* de gerar em mim aquilo que a minha mente considera como presente. Se o que foi gerado em mim me interessa (pois me alegrei), considerarei a ação realizada pelo outro *como boa* e, portanto, imaginarei que ele é, *em si mesmo,* um sujeito bom. E se ocorrer o contrário (uma tristeza gerada em mim), considerarei *como má* a ação realizada pelo outro e, assim, direi que ele é um sujeito mau. Todo julgamento e suas dicotomias surgem desse processo imaginário: bem ou mal, feio ou belo, ordenação ou confusão, etc: “[...] e é com base na maneira como foram afetados por uma coisa que dizem que a sua natureza é boa ou má, sã ou podre e corrompida” (Ética, 1, Apêndice).

Na *segunda ilusão*, a ação finalista parte de um suposto livre-arbítrio meu. Devido a uma ação minha — que sempre envolve um encontro entre indivíduos — foi gerada no meu corpo uma imagem e a minha mente, então, passa a

imaginá-la. Mesmo que essa ação me tenha favorecido, ou não, eu vou acreditar que ela partiu de uma livre escolha minha, já que ignoro as causas que me determinaram a efetuá-la, isto é, as relações entre indivíduos que determinaram o meu desejo a agir: “[...] por estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, os homens se crêem livres, mas nem em sonho pensam nas causas que os dispõem a ter essas vontades e esses apetites, porque as ignoram” (Ética, 1 Apêndice). *Trata-se de uma ilusão de que há um sujeito em mim que pode escolher livremente as ações*. Dessa forma, se a minha ação for *reconhecida* pelos outros como sendo boa, alegro-me ao imaginá-la e passo a acreditar que o mérito da ação é todo meu. Mas, pelo contrário, se a minha ação for *censurada* pelos outros, entristeço-me sempre que for imaginá-la e, assim, acreditarei que a culpa foi minha. No primeiro caso, experimento o afeto-paixão de glória; no segundo caso, experimento o afeto-paixão de vergonha. Todo indivíduo que acredita nesta ilusão está, inevitavelmente, submetido ao julgamento exterior, que recompensa e pune suas ações.

E na *terceira ilusão*, quando a minha mente imagina

coisas que não foram produzidas por um suposto livre-arbítrio humano, irei atribuir a alguma entidade misteriosa (o Deus teológico, por exemplo) a intenção de produzir aquilo que imagino. Essa entidade sobrenatural teria, portanto, a finalidade de me recompensar ou de me castigar, de me proteger ou de colocar a minha vida em risco. Assim, terremotos, doenças, enfim, para qualquer fenômeno que eu não possa explicar através de uma suposta finalidade humana, passo a ter o hábito de atribuir a causa a uma força misteriosa que, por livre-arbítrio, cria os acontecimentos do mundo. Estamos no terreno imundo da superstição. Através dessa ilusão, passo a acreditar que as coisas que o homem utiliza (água, alimentos, etc.) estão nomundo apenas por uma vontade de um Deus que as criou *para garantir a sobrevivência humana*: “E por saberem que simplesmente encontraram esses meios e que não foram eles que assim os dispuseram, encontraram razão para crer que deve existir alguém que dispôs esses meios para que eles os utilizassem” (Ética, 1, Apêndice). Da mesma maneira que eu passo a imaginar alguém — ou a mim mesmo — como bom ou mau, também imagino essa entidade sobrenatural como boa ou má (Deus ou Diabo), *sempre a partir das impressões que foram produzidas em mim*: “Como conseqüência, cada homem engendrou, com base em sua própria inclinação, diferentes maneiras de prestar culto a Deus, para que Deus o considere mais que os outros e governe toda a natureza em proveito de seu cego desejo e sua insaciável cobiça. Esse preconceito transformou-se, assim, em superstição e criou profundas raízes em suas mentes, fazendo com que cada um dedicasse o máximo de esforço para compreender e explicar as causas finais de todas as

coisas” (Ética, 1, Apêndice).

No conjunto dessas três ilusões da consciência, vemos que há total ignorância das causas reais da ação de um outro indivíduo sobre mim, da minha ação sobre as outras coisas e da ação das outras coisas da natureza sobre mim e o mundo. Essas ilusões indicam, como nos diz Spinoza, mais o estado do meu corpo do que a natureza do corpo que me afetou: “Tudo isso mostra suficientemente que cada um julga as coisas de acordo com a disposição de seu cérebro, ou melhor, toma as afecções da sua imaginação pelas próprias coisas” (Ética, 1, Apêndice). Vemos, claramente, que é o erro, ou seja, o não entendimento da ordem da natureza, que constitui essas três ilusões.

OS TRÊS GÊNEROS DE CONHECIMENTO

O *primeiro gênero de conhecimento* é o *imaginário*, cons- tituído por *noções universais* ou *transcendentes* e por idéias ina- dequadas. As noções universais de homem, cavalo, cão, etc., sur- gem porque o corpo humano é capaz de formar um número li- mitado de imagens. Não podemos ter as imagens de todos os ho- mens que existem, ou de todos os cavalos, cães, etc. Quando a capacidade que o corpo possui para formar imagens é excedida, elas se confundem: "Ora, no momento em que as imagens se confundem inteiramente no corpo, a mente imaginará todos os corpos também confusamente e sem qualquer distinção, agrupando-os, como se de um único atributo se tratasse, a saber, o atri- buto de ente, coisa, etc." (Ética, 2, Prop. 40, esc. 1). A mente imagina a existência de entes universais porque as imagens das coisas se repetem freqüentemente, o que dificulta a compreen- são da existência de coisas *singulares*: "Ou seja, por se forma- rem, simultaneamente, no corpo humano, ao mesmo tempo, tantas imagens, por exemplo, de homens, que elas superam a ca- pacidade de imaginar, não inteiramente, é verdade, mas o sufici- ente, entretanto, para que a mente não possa imaginar as peque- nas diferenças entre coisas singulares (como, por exemplo, a cor, o tamanho, etc., de cada um), nem o seu número exato. [...] Por exemplo, os que freqüentemente consideram com admira- ção a estatura dos homens compreenderão, pelo nome de ho- mem, um animal de estatura ereta; os que estão acostumados a considerar um outro aspecto formarão dos homens outra ima- gem comum, por exemplo, que é um animal que ri, que é bípe- de e sem penas, que é um animal racional. E, assim, cada um, de acordo com a disposição de seu corpo, formará imagens univer- sais das outras coisas" (Ética, 2, Prop. 40, esc. 1). O homem da imaginação percebe as coisas confusamente, já que tudo aquilo que não se repete de acordo com a ordem da sua imaginação passa a ser julgado como algo inferior e estranho. É através do hábito que o homem faz concepções universais das coisas e, atra- vés de uma percepção limitada à repetição das imagens, costuma acusar tudo que é diferente como uma ameaça à sua segurança, classificando-o como *perigoso*. Portanto, o homem submetido ao hábito tem, necessariamente, o conhecimento mais vulgar de si mesmo e das outras coisas do mundo, pois está submetido às idéias de afecções. Apenas conhece a realidade por noções universais (gêneros, espécies, etc.): por

mais instruído que ele possa ser, vive como um ignorante.

As noções universais também são produzidas a partir de signos. Assim, quando o nosso corpo é modificado, simultanea- mente, por dois corpos (uma palavra e uma fruta, por exemplo), a nossa mente irá imaginar o encadeamento dessas afecções na ordem em que elas foram produzidas no nosso corpo. Sempre que imaginarmos a palavra, nos recordaremos da fruta, assim como o exemplo da palavra *pomum* (maçã): "Por exemplo, um romano passará imediatamente do pensamento da palavra *po- mum* para o pensamento de uma fruta, a qual não tem qualquer semelhança com o som articulado, nem qualquer coisa de comum com ele a não ser que o corpo desse homem foi, muitas ve zes, afetado por essas duas coisas, isto é, esse homem ouviu, muitas vezes, a palavra *pomum,* ao mesmo tempo que via essa fruta" (Ética, 2, Prop. 18, esc.). Podemos perceber a dificuldade que existe em compreender o que alguém quer dizer em uma conver- sa, por exemplo, já que uma mesma palavra pode ter um sentido totalmente diferente, conforme às afecções de cada um: "[...] por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos idéias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas" (Ética, 2, Prop. 40, esc. 2).

O *segundo gênero de conhecimento* é o *racional*, constituído por *noções comuns* e por idéias adequadas das proprieda- des das coisas. Ao contrário das idéias de afecções que correspon- dem às determinações dos objetos exteriores, neste segundo gê- nero de conhecimento *a mente determina-se interiormente:* ela passa a compreender as concordâncias, as discordâncias e as dife- renças das coisas. Em vez de considerar as coisas somente como realidades universais, a mente também as considera como diferen ças que têm algo de comum entre si, e que podem compor ou não com o seu corpo, independente das distinções realizadas pela imaginação (sexos, raças, gêneros, etc.), pois essas distin- ções envolvem, como já vimos, o hábito, que apenas possui uma função prática. A mente tem a potência para ultrapassar um co- nhecimento imaginário e utilitário para compreender as causas reais das produções das imagens: passa a compreendê-las como efeitos de composições ou decomposições nas misturas dos cor- pos. Desse modo, a consciência, em vez de julgar, passa a ter uma função de nos indicar que algo se compôs ou não conosco (idéia de uma idéia adequada): "Quem tem uma idéia verdadeira sabe, ao mesmo tempo, que tem uma idéia verdadeira, e não pode duvidar da existência da coisa" (Ética, 2, Prop. 43). Trata- se, então, de um pensamento sem imagem, já que a imagem tem uma realidade corpórea e a mente *não depende do corpo para pensar*: o entendimento deriva da própria potência da mente. Mas, mesmo quando temos uma idéia verdadeira, não deixamos de imaginar as coisas, tal como o exemplo da distância imaginá- ria do sol: "Assim, quando olhamos o sol, imaginamos que ele está a

uma distância aproximada de duzentos pés, erro que não consiste nessa imaginação enquanto tal, mas em que, ao imagi- ná-lo, ignoramos a verdadeira distância e a causa dessa imagina- ção. Com efeito, ainda que, posteriormente, cheguemos ao co- nhecimento de que ele está a uma distância de mais de seiscentas vezes o diâmetro da Terra, continuaremos, entretanto, a imagi- ná-lo próximo de nós. Imaginamos o sol tão próximo não por ignorarmos a verdadeira distância, mas porque a afecção de nos- so corpo envolve a essência do sol, enquanto o próprio corpo é por ele afetado" (Ética, 2, Prop. 35, esc.).

As *noções comuns menos gerais* referem-se às composi- ções do nosso corpo com os corpos exteriores. Através dessa no- ção comum, entendemos que, se há composição, é porque há algo de comum entre o nosso corpo e *certos* corpos exteriores: "Será adequada na mente, além disso, a idéia daquilo que o cor- po humano e certos corpos exteriores pelos quais o corpo huma- no costuma ser afetado têm de comum e próprio, e que existe em cada parte assim como no todo de cada um desses corpos exterio- res" (Ética, 2, Prop. 39). A composição com certos corpos exteri- ores aumenta a capacidade de agir do nosso corpo, altera as rela- ções de movimento e repouso, de velocidade e lentidão das par- tes que o compõem, de modo a potencializá-lo e, simultanea- mente, a mente aumenta a sua capacidade de produzir idéias ade- quadas: "Segue-se disso que a mente é tanto mais capaz de perce- ber mais coisas adequadamente quanto mais propriedades em co- mum com outros corpos tem o seu corpo" (Ética, 2, Prop. 39, cor.). Quanto mais o nosso corpo experimenta composições com outros corpos, mais nos alegramos. É através do afeto-paixão de alegria (ainda enquanto efeito de composições) que podemos passar do primeiro para o segundo gênero de conhecimento: so- mente aí teremos a posse formal das noções comuns. E quando a nossa mente passa a compreender, experimentamos uma *alegria ativa*, isto é, um afeto-ação que já surge através do conhecimento das noções comuns menos gerais.

Já as *noções comuns mais gerais* referem-se às composi- ções entre *todos* os corpos da natureza: "Aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente" (Éti- ca, 2, Prop. 33). O que é comum entre o nosso corpo e os outros corpos? Essa é uma questão que não leva mais em consideração a noção comum menos geral de alguns corpos que se compõem com o nosso, mas sim ao que é comum a *todos* os corpos da na- tureza, isto é, ao que é comum, inclusive, aos corpos *que não se compõem* conosco. Ora, vimos que os corpos são afecções do atributo extensão e que, por isso, exprimem a sua potência. Além disso, as relações entre os corpos são reguladas pelo movi- mento e pelo repouso. Portanto, a extensão, o movimento e o repouso são *comuns* a todos os corpos.

Vimos que os corpos se misturam e, nessas misturas, há alterações nas relações de movimento e repouso. É em razão dessas alterações que, enquanto ainda estamos submetidos às idéias inadequadas, dizemos que algo é, *em si mesmo*, belo ou feio, doce ou amargo, etc.: “Se, por exemplo, o movimento que os nervos recebem dos objetos representados pelos olhos contri- bui para uma boa disposição do corpo, os objetos que causaram tal movimento são chamados de belos, sendo chamados de feios aqueles que provocam o movimento contrário. Aqueles que pro- vocam o sentido por meio do nariz são chamados de perfuma- dos ou, então, de malcheirosos; por meio da língua, de doces e saborosos ou, então, de amargos e insípidos; por meio do tato, de duros e ásperos ou, então, de moles e macios. E, finalmente, daqueles que provocam os ouvidos diz-se que eles produzem barulho ou, então, som ou harmonia...” (Ética, 1, Apêndice). Através do entendimento, as noções de bom ou mau, feio ou belo, etc., *remetem às misturas entre os corpos* (misturas que nunca se repetem da mesma maneira) e não às noções universais (o belo em si, o justo em si...). Sob o efeito das alterações de movimento produzidas por uma certa quantidade de álcool no corpo, por exemplo, alguém pode achar belo aquilo que, en- quanto está sóbrio, diz que é feio.

Vimos que quando o nosso corpo se mistura com corpos que combinam com ele, as relações de movimento e repouso que o constituem são modificadas de modo a favorecer a sua potência de agir. Porém, quando o nosso corpo se mistura com corpos que *não* combinam com ele, certas alterações nas relações de mo- vimento e repouso diminuem a sua potência, o que pode levá-lo à destruição. Podemos dizer que um corpo sofre um “mau en- contro” quando há constrangimento da sua potência de agir ou, no extremo, quando ele é destruído. Mas se compreendemos a ordem necessária da natureza, torna-se claro que não há “mau encontro” para a natureza, mas apenas composições, já que mes- mo através da destruição do nosso corpo, as relações de movi- mento e repouso que o constituíam foram modificadas, *mas não destruídas*, pois algumas partes do corpo que nos destrói sempre se compõem com algumas partes do nosso corpo. Por ser um *modo infinito imediato*, o movimento e o repouso jamais deixa- rão de existir: “Segue-se disso que existem certas idéias ou no- ções comuns a todos os homens. Com efeito, todos os corpos es- tão em concordância quanto a certos elementos, os quais devem ser percebidos por todos adequadamente, ou seja, clara e distinta- mente” (Ética, 2, Prop. 38, cor.).

Enquanto estamos submetidos ao primeiro gênero de co- nhecimento, a nossa mente, por apenas imaginar, somente conce- be as coisas como contingentes em razão da ordem imaginária ter sido quebrada pelo acaso. Passamos a fazer questões do tipo “Será que isso vai se repetir? E se for, quando

será? De que ma- neira?”. Mas apenas no segundo gênero de conhecimento a nossa mente passa a considerar *tudo* como necessário, porque entende que há uma ordem *eterna* de composição na natureza: “É da na- tureza da razão conceber as coisas não como contingentes, mas como necessárias” (Ética, 2, Prop. 44). É importante não con- fundirmos o *necessário* no sentido das coisas já estarem destina- das para acontecer. Tudo é necessário porque há um encadea- mento entre os corpos e entre as mentes que produz o mundo tal como nós o percebemos e sentimos.

A idéia verdadeira é produzida pela autonomia da mente, sem relação com o objeto percebido. Portanto, a idéia verdadei- ra não depende do objeto ideado, mas apenas concorda com ele por efeito: “A idéia verdadeira deve concordar com o ideado” (Ética, 1, axioma 6). No segundo gênero de conhecimento, a mente, por produzir idéias verdadeiras, é, necessariamente, ativa e passa a compreender a existência como verdade eterna. A men- te produz uma idéia da substância *como noção comum*: verdade eterna da existência das coisas *na* substância. Já no segundo gê- nero de conhecimento a mente tem a idéia da eternidade de Deus – e esta idéia é *comum* a todos: “É preciso acrescentar que os fundamentos da razão são noções que explicam o que é co- mum a todas as coisas e que não explicam a essência de nenhu- ma coisa singular; e, portanto, essas noções devem ser concebi- das sem qualquer relação com o tempo, mas sob uma certa pers- pectiva de eternidade” (Ética, 2, Prop. 44, dem. do cor. 2).

O *terceiro gênero de conhecimento* é o *intuitivo*, consti- tuído por idéias adequadas das essências: “Este gênero de co- nhecimento parte da idéia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da es- sência das coisas” (Ética, 2, Prop. 40, esc. 2). A idéia das essên- cias pertence à essência da nossa mente: é a *idéia de Deus* que não está mais vinculada à eternidade da existência (segundo gê- nero de conhecimento), mas à eternidade das essências. A idéia de Deus, por ser uma idéia, é um modo definido do pensar. Mastrata-se de um modo que é concebido *imediatamente* do atributo pensamento e que, portanto, exprime a sua essência eterna e infi- nita. Ora, a parte eterna da nossa mente é a sua potência de com- preender a essência de Deus e das coisas produzidas por ele: “A mente humana não pode ser inteiramente destruída juntamente com o corpo: dela permanece algo, que é eterno” (Ética, 5, Prop. 23).

Existe em Deus a idéia das coisas singulares existentes em potência, que estão contidas nos seus atributos, ou seja, que não estão atualizadas e que não duram: “As idéias das coisas singula- res não existentes, ou seja, dos modos não existentes, devem estar compreendidas na idéia infinita de Deus...” (Ética, 2, Prop. 8). Mas quando se diz que a essência das coisas singulares dura, “as suas

idéias envolverão também a existência" (Ética, 2, Prop. 8, cor.). Portanto, "existe necessariamente, em Deus, uma idéia tan- to de sua essência quanto de tudo o que necessariamente se se- gue dessa essência" (Ética, 2, Prop. 3).

Sabemos, através do segundo gênero de conhecimento, que toda coisa singular vem à existência através de um encadea- mento de determinações: assim, por exemplo, o nosso corpo existe porque outros corpos o determinaram a existir. Mas a exis- tência atual da *essência* do nosso corpo (ou de qualquer outro modo finito) não se define pela sua duração, porque ela é um grau de potência que está na eternidade. O terceiro gênero de conhecimento apenas pode surgir do segundo gênero de conhecimento por uma razão: a nossa mente, ao considerar a si mesma adequadamente, alegra-se consigo mesma e, com isso, o seu es- forço para conhecer as essências é extremamente favorecido: "O esforço supremo da mente e sua virtude suprema consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento" (Ética, 5, Prop. 25). A nossa mente apenas toma posse formal do terceiro gênero de conhecimento quando ela produz a idéia da essência do corpo: "Essa idéia que exprime a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade é, como dissemos, um modo definido do pensar, que pertence à essência da mente e que é necessariamente eterno" (Ética, 5, Prop. 23, esc.). Essa idéia faz a mente experimentar uma alegria ativa que pertence ao conhecimento intuitivo: "Desse terceiro gênero de conhecimen- to provém a maior satisfação da mente que pode existir" (Ética, 5, Prop. 27).

A idéia da essência do corpo está compreendida na idéia de Deus: "Em Deus, necessariamente existe, entretanto, uma idéia que exprime a essência deste ou daquele corpo humano sob a perspectiva da eternidade" (Ética, 5, Prop. 22). A própria idéia da essência do nosso corpo corresponde à essência da nossa mente – e esta idéia é uma parte da idéia de Deus. Tomamos, as- sim, parte do produtor em nós. Através do terceiro gênero de conhecimento, sabemos que fazemos parte do eterno e do infinito, não mais sob o ponto de vista da existência, *mas da essên- cia*: este gênero de conhecimento não envolve mais a idéia adequada das relações existenciais, mas envolve as idéias das essênci- as. Passamos a ter um grande conhecimento da essência de nós mesmos, das outras coisas e de Deus: "Conceber, portanto, as coisas sob a perspectiva da eternidade é concebê-las à medida que são concebidas, por meio da essência de Deus, como entes reais, ou seja, à medida que, por meio da essência de Deus, en- volvem a existência" (Ética, 5, Prop. 30, dem.).

PARTE 3

O c**ONATUS**

A essência atual da mente é o seu próprio esforço. Mas esse esforço não corresponde a uma vontade livre porque a men- te é sempre *determinada* a querer: “Não há, na mente, nenhuma faculdade absoluta ou livre de querer e de não querer, mas ape- nas volições singulares, ou seja, esta e aquela afirmação, esta e aquela negação” (Ética, 2, Prop. 49, dem.). Vimos que a parte da mente que é determinada do exterior é a *sua parte perecível,* o que corresponde às idéias das afecções do corpo e que consti- tuem o conhecimento imaginário. Já no conhecimento racional e intuitivo a *determinação da mente é interior* (a sua parte eter- na), o que corresponde às idéias adequadas.

Spinoza chama de *vontade* o esforço da mente por afirmar e negar algo: “A vontade e o intelecto nada mais são do que as próprias volições e idéias singulares. Ora, uma volição singular e uma idéia singular são uma só e mesma coisa. Logo, a vontade e o intelecto são uma só e mesma coisa” (Ética, 2, Prop. 49, dem.). Toda idéia (intelecto) já envolve uma concepção da mente, isto é, envolve uma vontade. Embora as afecções do corpo sejam produ- zidas nos encontros com outros corpos, a mente, por estar unida ao corpo, concebe as idéias dessas afecções, pois, afinal, conhece- mos a existência do nosso corpo através das imagens que são pro- duzidas nos encontros com os corpos exteriores. Assim, podemos passar por toda a vida submetidos às idéias falsas e inadequadas por considerá-las verdadeiras, já que tais idéias são *afirmadas* por nossa mente. Portanto, as idéias que são falsas (porque envolvem erro) possuem uma realidade. E não duvidaremos das idéias falsas até encontrarmos as causas que fazem a nossa imaginação flutuar, ao colocar em dúvida a veracidade dessas idéias: “Para compreen- der isso mais claramente, suponhamos uma criança que inventa um cavalo alado e não percebe nada além disso. Como esse forjar envolve a existência do cavalo, e como a criança não percebe nada que exclua a sua existência, ela necessariamente considerará o ca- valo como presente e não poderá duvidar da sua existência, em- bora não esteja certa disso. [...] Pois que outra coisa é perceber um cavalo alado senão afirmar, ao falar de um cavalo, que ele tem asas? Pois se a mente não percebesse nenhuma outra coisa além de um cavalo alado, ela o consideraria como algo que lhe está presente, e não teria qualquer motivo para duvidar de sua exis- tência, nem qualquer faculdade que lhe permitisse opinar contra- riamente, a menos que a imaginação do cavalo alado se associasse a uma idéia

que excluísse a existência de tal cavalo, ou que a mente percebesse que a idéia de cavalo alado que ela tem é ina- dequada e, então, ou ela negaria necessariamente a existência de tal cavalo, ou dela necessariamente duvidaria" (Ética, 2, Prop. 49, esc.). Isso quer dizer o seguinte: a nossa mente segue afirmando a existência de uma coisa até que seja produzida uma ou- tra idéia que a faça duvidar ou excluir a existência da coisa. Des- se modo, podemos *negar* aquilo que, anteriormente, afirmáva- mos, em razão de ter sido produzido em nós um afeto mais for- te. Esse afeto mais forte pode envolver, também, *uma outra idéia falsa* ou, então, se a mente passa a compreender, pode en- volver uma *idéia verdadeira.* Questão de servidão ou de liberda- de: quanto mais idéias adequadas a mente produz, mais ativa ela é: "Disso se segue que quanto mais idéias inadequadas a mente tem, tanto maior é o número de paixões a que é submetida; e, contrariamente, quanto mais idéias adequadas tem, tanto mais ela age" (Ética, 3, Prop. 1, cor.).

A mente humana, por ser idéia do corpo, se esforça por afirmar tudo que favorece a potência de agir do corpo: "[...] o que, primeiramente, constitui a essência da mente é a idéia do corpo existente em ato, o que é primeiro e primordial para nossa mente é o esforço por afirmar a existência de nosso corpo. E, portanto, uma idéia que nega a existência de nosso corpo é contrária à nossa mente" (Ética, 3, Prop. 10, dem.). Quando a potência de agir do corpo é favorecida ou constrangida ocorre, simultaneamente, aumento ou diminuição da potência de pensar da mente: "Se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir do nosso corpo, a idéia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente" (Ética, 3, Prop. 11).

A essência atual do corpo é, assim como a da mente, o seu próprio esforço. Ora, a essência atual de *qualquer* coisa singular existente em ato, em qualquer atributo da substância, é o esforço para perseverar em seu ser ou em sua natureza: "O esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual" (Ética, 3, Prop. 7). "Esforço" é a tradução de "*conatus*". Tudo que existe se esforça por um tempo indefinido para permanecer em sua natureza: "Portanto, o esforço pelo qual uma coisa existe não envolve, de maneira alguma, um tempo definido, mas, pelo contrário, ela continuará, em virtude da mesma potência pela qual ela existe agora, a existir indefinidamente, desde que não seja destruída por nenhuma causa exterior. Logo, esse esforço envolve um tempo indefinido" (Ética, 3, Prop. 8, dem.). Tal esforço apenas é interrompido por um *conatus* de uma outra coisa singular: a morte sempre é exterior ao modo finito.

Quando o *conatus* refere-se à mente e ao corpo, *simultaneamente,* Spinoza

chama-o de *apetite:* “Esse esforço, à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo, chama-se apetite, o qual, portanto, nada mais é do que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente se seguem aquelas coisas que servem para a sua conservação, e as quais o homem está, assim, determinado a realizar” (Ética, 3, Prop. 9, esc.). E quando esse apetite torna-se *consciente* em nós, Spinoza chama-o de *desejo*: “Além disso, entre o apetite e o desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. Pode-se fornecer, assim, a seguinte definição: o desejo é o apetite juntamente com a consciência que dele se tem” (Ética, 3, Prop. 9, esc.).

O nosso *conatus* (no corpo e na mente,

simultaneamente) está sempre em variação: ora ele é favorecido, ora ele é constrangido. O afeto-paixão é, portanto, sempre a *passagem* ou *variação* do nosso *conatus* a uma maior ou menor perfeição: “Por afeto compreendo as afecções do corpo, pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída,

estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as idéias dessas afecções” (Ética, 3, Definições 3). O afeto apenas é produzido quando há, primeiro, a afecção. Como a produção de afetos- paixões implica, necessariamente, encontros de corpos, somente através das idéias das afecções é que percebemos as variações do nosso *conatus*. Ora, a nosso *conatus* é a nossa própria essência enquanto está na existência. A nossa essência é desejante (o desejo como consciência do *conatus*) e, por isso, podemos dizer que o nosso desejo é, neste primeiro momento, produzido apenas nas relações com os outros corpos, de modo que a cada afecção que sofremos *a nossa essência não é mais a mesma*, porque o desejo para perseverarmos em nossa natureza é sempre favorecido ou constrangido. Portanto, quando dizemos “eu desejo isso” (afirmação que envolve a falta de algum objeto), trata-se apenas de uma consciência de um desejo que foi produzido em nós através de uma afecção, *antes* de termos consciência dele: o desejo spinozista *não envolve falta*, mas, pelo contrário, é preenchido a cada afecção que sofremos inconscientemente. Mesmo em modificações que constrangem, ao extremo, o nosso *conatus*, nada falta a ele.

AFETOS-PAIXÕES DE ALEGRIA, TRISTEZA, AMOR, ÓDIO E OUTROS

Existem, portanto, afetos que são paixões e que são ações. Como os afetos-paixões são produzidos através das afecções do corpo, podemos ser causa inadequada ou adequada deles. Somos causa inadequada quando somos passivos com as modificações que ocorrem em nosso desejo, o que corresponde às determinações exteriores. Neste sentido, vivemos como uma folha ao vento, sem saber o rumo que podemos tomar, ou então, como ondas em um mar agitado: "Pelo que foi dito, fica evidente que somos agitados pelas causas exteriores de muitas maneiras e que, como ondas do mar agitadas por ventos contrários, somos jogados de um lado para outro, ignorantes de nossa sorte e de nosso destino" (Ética, 3, Prop. 59, esc.). As ondas do mar provocadas por ventos contrários que nos jogam de um lado para outro são efeitos da nossa impotência para modificar a realidade, ou seja, impotência para selecionar e ordenar as afecções que favorecem o nosso desejo, para, através disso, experimentarmos afetos-ações que derivam da nossa própria potência de agir e de pensar. Somente aí somos causa adequada das nossas afecções: "Assim, quando podemos ser a causa adequada de alguma dessas afecções, por afeto compreendo, então, uma ação; em caso contrário, uma paixão" (Ética, 3, Definições 3, exp.). Quem é livre experimenta afetos-paixões (mas, pela sua maneira de viver, não se torna servo desses afetos) e, também, afetos-ações.

Spinoza dedica a terceira parte da *Ética* para demonstrar a produção dos afetos-paixões. O afeto de *alegria* é "uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior" (Ética, 3, Prop. 11, esc.). O afeto de *tristeza*, pelo contrário, é "uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor" (Ética, 3, Prop. 11, esc.). Quando o afeto de alegria refere-se simultaneamente à mente e ao corpo, Spinoza denomina-o de *excitação* ou *contentamento*; quando o afeto de tristeza refere-se simultaneamente à mente e ao corpo, Spinoza denomina-o de *dor* ou *melancolia*: "Deve-se observar, entretanto, que a excitação e a dor estão referidos ao homem quando uma de suas partes é mais afetada do que as restantes; o contentamento e a melancolia, por outro lado, quando todas a suas partes são igualmente afetadas" (Ética, Prop. 11, esc.). Podemos dizer que

quando estamos alegres, estamos, ao mesmo tempo, excitados (quando *uma* das partes do nosso corpo tem a sua potência mais favorecida) ou contentes (quando *toda* a potência do nosso corpo é favorecida). Pelo contrário, quando estamos tristes, estamos, ao mesmo tempo, com dor (quando *uma* das partes do nosso corpo tem a sua potência mais constrangida) ou melancólicos (quando *toda* a potência do nosso corpo é constrangida). Ora, sabemos que o *conatus* do nosso corpo é favorecido quando há misturas com outros corpos que se compõem com ele e, do contrário, quando há misturas com corpos que não se compõem com ele, esse esforço é constrangido. Então, a alegria e a tristeza que a mente experimenta implica, necessariamente, alterações nas relações de movimento e repouso das partes do seu corpo com as partes dos corpos exteriores.

O *amor* "é uma alegria acompanhada da idéia de uma causa exterior" (Ética, 3, Definições dos afetos, 6). O *ódio* "é uma tristeza acompanhada da idéia de uma causa exterior" (Ética, 3, Definições dos afetos, 7). Ora, o amor a uma causa exterior (assim como o ódio) é sempre *imaginário*, pois é um amor a um modo finito, que está na duração e que sofre variadas modificações: "Quem imagina que aquilo que ama é destruído se entristecerá; se, por outro lado, imagina que aquilo que ama é conservado, se alegrará" (Ética, 3, Prop. 19). Quem ama algo deseja *conservá-lo*, já que a mente imagina que o objeto amado é, em si mesmo, a causa do favorecimento da sua potência. E quem odeia algo *deseja afastá-lo e destruí-lo*, já que a mente imagina que o objeto odiado é, em si mesmo, a causa da diminuição da sua potência.

A partir dos afetos de alegria, tristeza, amor e ódio, provêm outros afetos-paixões. Mas, antes, é necessário dizer algo mais sobre o amor e o ódio. O amor do primeiro gênero de conhecimento é sempre uma alegria instável, assim como o ódio é sempre uma tristeza instável. São afetos instáveis porque são produzidos exteriormente. É inevitável que aquele que ama tenha a esperança de conservar o objeto amado e tenha, simultaneamente, o medo de perdê-lo, pois assim como a dúvida está para a imaginação, a flutuação de ânimo está para o afeto: "[...] a flutuação de ânimo e a dúvida não diferem entre si a não ser por uma questão de grau" (Ética, 3, Prop. 17, esc.). Portanto, a *esperança* "é uma alegria instável, surgida da idéia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida" (Ética, 3, Definições dos afetos, 12). O *medo* "é uma tristeza instável, surgida da idéia de uma coisa futura ou passada, de cuja realização temos alguma dúvida" (Ética, 3, Definições dos afetos, 13). Por exemplo: se, a partir de um encadeamento de imagens que foi produzido em mim, vejo, na parte da manhã, Paulo, a minha mente imagina que, à tarde, poderei encontrar João (que me alegra) ou Pedro (que me entristece). Assim, terei *esperança* de encontrar João e terei, simultaneamente, *medo* de encontrar

Pedro. Se encontro João, a esperança torna-se *segurança*, mas, se ocorre o contrário, ao encontrar Pedro o medo torna-se *desespero*: “[...] não há esperança sem medo, nem medo sem esperança” (Ética, 3, Definições dos afetos, 13, expl.). É evidente que tal segurança apenas pode ser imaginária, porque refere-se a uma suposta conservação de uma coisa que está na duração e que sempre sofre modificações. E, sem dúvida, não há superstição que não envolva a esperança e o medo (assim como hão há poder que se mantenha sem as superstições): “[...] somos constituídos de maneira a acreditarmos facilmente nas coisas que esperamos e, dificilmente, nas que tememos, e a estimá-las, respectivamente, acima ou abaixo do justo. É essa a origem das superstições que, em toda parte, afligem os homens. [...] Além disso, à medida que esperamos ou tememos algo, nós o amamos ou o odiamos e, portanto, cada um poderá facilmente aplicar à esperança e ao medo tudo que o que dissemos sobre o amor e o ódio” (Ética, 3, Prop. 50, esc.).

A *consideração* é uma propriedade do *amor*; caracteriza- se, em relação a algo que amamos, ter uma opinião acima da justa: “A consideração pode, portanto, ser também definida como o amor, à proporção que afeta o homem de tal maneira que ele tem, sobre a coisa amada, uma opinião acima da justa” (Ética, 3, Definições dos afetos, 22, expl.). A *desconsideração*, ao contrário, é uma propriedade do *ódio*. Consiste em se ter, sobre algo que odiamos, uma opinião abaixo da justa. Não há como avaliarmos o que é justo se desconhecemos as causas reais dos afetos que experimentamos. “Justo” é, portanto, o afeto tal como ele foi produzido (uma produção sem finalidade, que não visa o bem ou o mal de alguém).

O *reconhecimento* é o amor a quem fez o bem àquilo que amamos. A *indignação* é o ódio a quem fez o mal àquilo que amamos: “Se imaginamos que alguém afeta de alegria a coisa que amamos, seremos afetados de amor para com ele. Se, contrariamente, imaginamos que a afeta de tristeza, seremos, contrariamente, afetados de ódio contra ele” (Ética, 3, Prop. 22).

A *inveja* é o ódio de quem se entristece com a felicidade do outro: “Se imaginamos que alguém se enche de gáudio com uma coisa da qual um único pode desfrutar, nós nos esforçamos por fazer com que ele não a desfrute” (Ética, 3, Prop. 32). Logo, quando a pessoa invejada não mais desfruta do único bem, o invejoso se enche de alegria com o mal do outro: “Quem imagina que aquilo que odeia é afetado de tristeza se alegrará” (Ética, 3, Prop. 23). Entretanto, trata-se de uma alegria efêmera: “Esta alegria dificilmente pode ser sólida e se dar sem nenhum conflito de ânimo” (Ética, 3, Prop. 23, esc.).

O *ciúme* é um ódio que se dirige à pessoa amada juntamente com a inveja da felicidade de alguém que imaginamos estar unido à pessoa amada: “Se alguém

imagina que a coisa amada se liga a um outro com o mesmo vínculo de amizade ou com um vínculo mais estreito do que aquele com o qual só ele a desfrutava, será afetado de ódio para com a coisa amada e terá inveja do outro" (Ética, 3, Prop. 35).

A *misericórdia* é o oposto da inveja. É "o amor à medida que o homem é afetado de tal maneira que se enche de gáudio com o bem de um outro e, contrariamente, se entristece com o mal de um outro" (Ética, 3, Definições dos afetos, 24). Quem é tomado por este afeto age assim de modo habitual, *desde que o outro não seja objeto de seu ódio*. Entre a misericórdia e a *comiseração* há, talvez, uma pequena diferença: "Entre a comiseração e misericórdia parece não haver qualquer diferença, a não ser, talvez, a de que a comiseração diz respeito a um afeto singular e a misericórdia a esse afeto tornado habitual" (Ética, 3, Definições dos afetos, 18).

A *atração* (ou simpatia) "é uma alegria acompanhada da idéia de uma coisa que, por acidente, é causa de alegria" (Ética, 3, Definições dos afetos, 8). A *aversão* (ou antipatia) "é uma tristeza acompanhada da idéia de uma coisa que, por acidente, é causa de tristeza" (Ética, 3, Definições dos afetos, 9). A atração e a aversão também referem-se aos objetos que possuem alguma semelhança com outra coisa que nos afeta habitualmente de alegria ou de tristeza (semelhanças sonoras, visuais, etc.): "Devem ser mencionados aqueles objetos que nos afetam de alegria ou de tristeza simplesmente por terem algo de semelhante com objetos que habitualmente nos afetam desses afetos" (Ética, 3, Prop. 15, esc.). Além disso, a *flutuação de ânimo* é o estado da mente que provém do ódio e do amor ao objeto exterior, simultaneamente. "Se imaginamos que uma coisa que habitualmente nos afeta de um afeto de tristeza tem algo de semelhante com outra que habitualmente nos afeta de um afeto de alegria igualmente grande, nós a odiaremos e, ao mesmo tempo, a amaremos" (Ética, 3, Prop. 17).

Veremos, a seguir, alguns afetos-paixões que estão relacionados a uma *causa interior imaginária* e que derivam da alegria, da tristeza e do amor. A *glória* é a alegria acompanhada da idéia de uma causa interior, ou seja, de uma ação nossa que imaginamos ser *elogiada* pelos outros. Da glória deriva a *satisfação consigo mesmo,* que "é uma alegria que surge porque o homem considera a si próprio e a sua potência de agir" (Ética, 3, Definições dos afetos, 25). Portanto, a satisfação consigo mesmo, quando é uma paixão, implica a ilusão do livre-arbítrio. Já da satisfação consigo mesmo deriva a *soberba* – é uma propriedade do *amor sobre si mesmo*: "A soberba consiste em fazer de si mesmo, por amor próprio, uma estimativa acima da justa" (Ética, 3, Definições dos afetos, 28); "Com efeito, costumamos chamar de soberbo aquele que se gloria em demasia; que, de si, não realça senão as virtudes e, dos outros, senão os defeitos; que, dentre todos,

deseja ser o preferido” (Ética, 3, Definições dos afetos, 29, expl.).

A *vergonha* é a tristeza acompanhada da idéia de uma causa interior, ou seja, de uma ação nossa que imaginamos ser *censurada* pelos outros. Da vergonha deriva o *arrependimento*, que “é uma tristeza acompanhada da idéia de uma ação que acreditamos ter praticado por uma livre decisão da mente” (Ética, 3, Definições dos afetos, 27). Assim como ocorre com a satisfação consigo mesmo, o arrependimento também implica a ilusão do livre-arbítrio. Já a *humildade* e o *rebaixamento* provêm do arrependimento: “A humildade é uma tristeza que surge porque o homem considera a sua impotência ou debilidade” (Ética, 3, Definições dos afetos, 26). Assim como a humildade, o rebaixamento não pode ser uma propriedade do ódio, porque *não há ódio contra si mesmo*. Portanto, “o rebaixamento consiste em fazer de si mesmo, por tristeza, uma estimativa abaixo da justa” (Ética, 3, Definições dos afetos, 29).

Podemos perceber que os afetos-paixões relacionados a uma causa interior são produzidos a partir da aprovação ou reprovação exterior de nossas ações, já que, sempre através de um juízo moral, nossas ações podem envolver retidão ou perversão: “Mas é preciso observar [...] que não é nada surpreendente que a tristeza resulte, em geral, de todos os atos que, habitualmente, são chamados de perversos e a alegria daqueles que são ditos retos. Na verdade, isso depende sobretudo da educação. [...] Na verdade, o costume e a religião não são os mesmos para todos. Pelo contrário, o que para uns é sagrado, para outros é profano, e o que para uns é respeitoso, para outros é desrespeitoso. Assim, dependendo de como cada um foi educado, arrepende-se de uma ação ou gloria-se por tê-la praticado” (Ética, 3, Definições dos afetos, 27, expl.).

AFETOS-PAIXÕES DE DESEJO

Sempre quando há alegria e tristeza, há, simultaneamente, desejo. São estes os três afetos-paixões primários, porque através deles provêm todos os outros afetos- paixões: “Portanto, a alegria e a tristeza são o próprio desejo ou o apetite, enquanto ele é aumentado ou diminuído, estimulado ou refreado por causas exteriores, isto é, é a própria natureza de cada um” (Ética, 3, Prop. 57, dem.). Quanto maior for a alegria, maior será o apetite – ou o desejo – para conservar o *afeto* de alegria; quanto maior for a tristeza, maior será o desejo para afastar e destruir o *afeto* de tristeza. Quanto maior for o amor, maior o desejo para conservar o *objeto* exterior que é a causa (imaginária) da alegria; quanto maior for o ódio, maior será o desejo para afastar e destruir o *objeto* exterior que é a causa (imaginária) da tristeza.

O nosso desejo é sempre *produzido* ou *determinado*

exteriormente: “Quanto ao desejo, ele é a própria essência ou natureza de cada um, à medida que ela é concebida como determinada, em virtude de algum estado preciso de cada um, a realizar algo. Portanto, dependendo de como cada um, em virtude de causas exteriores, é afetado desta ou daquela espécie de alegria, de tristeza, de amor, de ódio, etc., isto é, dependendo de qual é o estado de sua natureza, se este ou aquele, também o seu desejo será este ou aquele. E a natureza de um desejo diferirá necessariamente da natureza de um outro, tanto quanto diferirem entre si os afetos dos quais cada um deles provém” (Ética, 3, Prop. 56, dem.). Portanto, a produção de desejo (e de outros afetos) implica *a maneira como o corpo humano é afetado*. Ora, o corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras por vários corpos exteriores e pode ser afetado diferentemente por um só corpo exterior, sempre em momentos diferentes: “Vemos, assim, ser possível que um odeie o que o outro ama. E que um não tema o que o outro teme; e que um só e mesmo homem ame, agora, o que antes odiava e que enfrente, agora, o que antes temia, etc.” (Ética, 3, Prop. 51, esc.).

Ao contrário da distinção operada pelas noções universais, Spinoza nos diz que a distinção entre os homens é realizada exclusivamente pelos seus afetos, pela capacidade singular que cada indivíduo possui para ser modificado por este ou aquele indivíduo exterior: “Por exemplo, chamarei de intrépido àquele que despreza o mal de que habitualmente tenho medo. E se, além disso, observo que o seu desejo de infligir o mal a quem ele odeia e de fazer o bem a quem ele ama não é refreado pelo temor de um mal pelo qual que, por minha vez, costumo ser

contido, vou chamá-lo de audacioso. Enfim, me parecerá tímido aquele que teme um mal que costumo menosprezar. E se, além disso, observo que o seu desejo é refreado pelo temor de um mal que a mim não pode conter, direi que ele é pusilânime." (Ética, 3, Prop. 51, esc.). A diferença entre aqueles que são chamados por nós de *intrépidos* e *tímidos* e de *audaciosos* e *pusilânimes* é que, no primeiro caso (intrépidos e tímidos), refere-se a situações que não foram observadas por nós; no segundo caso (audaciosos e pusilânimes) é quando observamos, já durante a ação, "o desejo pelo qual alguém é incitado a fazer algo arriscado ao qual seus semelhantes temem se expor" (Ética, 3, Definições dos afetos,

40) e quando o desejo de alguém "é refreado pelo temor de um risco ao qual seus semelhantes ousam se expor (Ética, 3, Definições dos afetos, 41). Mas, vale ressaltar, essas denominações referem-se apenas ao conhecimento imaginário, no qual não há distinções entre as capacidades singulares que os indivíduos possuem para serem afetados pelos objetos exteriores de diversas maneiras.

A nossa essência é a nossa potência – ela é necessariamente preenchida *em ato*. Ora, vimos que *a nossa essência na existência é o* conatus, *isto é, desejo. Somos, portanto, desejo. Tudo* que existe é desejo. Somos passivos quando não conhecemos outra maneira de produzir o nosso desejo além da determinação exterior e, por isso, padecemos: tornamo-nos incapazes de regular os desejos que excedem a nossa capacidade de ser afetado.

Passamos, agora, aos afetos-paixões de *desejo*. A *gula*, a *embriaguez*, a *avareza* e a *luxúria* são desejos *imoderados* que envolvem o amor a uma *causa exterior imaginária*: "A gula é o

desejo imoderado pelos prazeres da mesa ou também o amor por esses prazeres" (Ética, 3, Definição dos afetos, 45); "A embriaguez é o desejo imoderado e o amor pela bebida" (Ética, 3, Definição dos afetos, 46); "A avareza é o desejo imoderado e o amor por riquezas" (Ética, 3, Definição dos afetos, 47); "A luxúria é o desejo imoderado pela conjunção dos corpos" (Ética, 3, Definição dos afetos, 48).

A *ira* e a *vingança* são desejos que envolvem o ódio a uma *causa exterior imaginária*: "O esforço por fazer mal a quem odiamos chama-se ira, enquanto o esforço por devolver o mal a quem nos foi infligido chama-se vingança" (Ética, 3, Prop. 40, cor. 2, esc.). A ira é um desejo de fazer o mal a alguém que odiamos, mas sem termos tido, anteriormente, qualquer afeto por ele: "Se alguém imagina que, por ódio, algum mal foi-lhe infligido por um outro que não tinha, anteriormente, provocado qualquer afeto, se esforçará, imediatamente, por infligir-lhe o mesmo mal" (Ética, 3, Prop. 40, cor. 2). Desejar fazer o mal a alguém é *desejar afastá-lo ou destruí-lo*: "Odiar alguém é imaginá-lo como

causa de tristeza. Portanto, aquele que odeia alguém se esforçará por afastá-lo ou destruí-lo" (Ética, 3, Prop. 39, dem.). Já a vingança é um desejo para fazer o mal a alguém que odiamos porque imaginamos que ele nos odeia: "Quem imagina alguém afetado de ódio para consigo, também lhe terá, por sua vez, ódio, e se esforçará por arquitetar todas aquelas coisas que possam afetá-lo de tristeza, dedicando-se a fazer com que lhe sejam infligidas" (Ética, 3, Prop. 40, cor. 2, dem.). Isso ocorre, por exemplo, com o ciumento que, por ira, deseja fazer um mal a quem ele imagina como causa da sua tristeza e, por vingança, deseja fazer um mal à pessoa que ele amava.

Mas, embora seja raro, o desejo de ira e de vingança pode ser destruído por um desejo de *gratidão* (um afeto mais forte que destrói outro afeto...). Quando, a respeito daquele que odiamos, passamos a imaginá-lo como causa de nossa alegria (porque houve um novo encontro que favoreceu a nossa potência), imaginamos que ele, agora, nos ama e passamos a desejar agradá-lo: "[...] o esforço por fazer o bem àquele que nos ama e que se esforça por nos fazer o bem chama-se agradecimento ou gratidão" (Ética, 3, Prop. 41, esc.); "O ódio é aumentado pelo ódio recíproco, podendo, inversamente, ser destruído pelo amor" (Ética, 3, Prop. 43). Isso ocorre porque todo o nosso esforço é para afastarmos a tristeza. Quando esse esforço é favorecido, mesmo por alguém que, anteriormente, imaginávamos como causa do nosso mal, nos alegramos e o ódio que tínhamos por ele é destruído: "Pois cada um se esforçará sempre por conservar seu ser e por afastar, tanto quanto pode, a tristeza" (Ética, 3, Prop. 44, esc.).

Quando a alegria e a tristeza estão relacionadas a uma *causa interior imaginária* é produzido um desejo para nos *adaptar* àquilo que os homens vêem como útil e correto, e para *evitar o* que eles reprovam. A alegria que experimentamos, através da aprovação das nossas ações, faz com que o nosso desejo seja cada vez maior para permanecermos sob um julgamento moral. De tal forma, através da ilusão do livre- arbítrio, desejamos sempre ser elogiados. Mas o desejo de receber elogios é sempre um desejo pela própria servidão: "Por último, a honra representa um grande impedimento pelo fato de precisarmos, para consegui-la, adaptar a nossa vida à opinião dos outros, a saber, fugindo do que os homens em geral fogem e buscando o que vulgarmente procuram" (Tratado da correção do intelecto, 5).

A *ambição* é um desejo que envolve o amor a uma causa interior, ou seja, é um desejo *imoderado* de glória. É aquele que, ao experimentar o afeto de glória, deseja o máximo de reconhecimento dos seus feitos (o que pode torná-lo soberbo): "A ambição é um desejo que intensifica e reforça todos os afetos e, por isso, este afeto dificilmente pode ser superado" (Ética, 3, Definição dos afetos,

44).

A *cortesia* é um desejo que envolve a tristeza a uma causa A cortesia é um desejo que envolve a tristeza a uma causa interior, ou seja, é quando alguém tem um desejo por reconhecimento porque as suas ações são reprovadas pelos homens: por isso é “o desejo de fazer o que agrada os homens e deixar de fazer o que lhes desagrada” (Ética, 3, Definição dos afetos, 43). Vemos que a diferença entre o desejo de ambição e o desejo de cortesia é que o ambicioso é alguém que já experimenta afetos de glória, satisfação consigo mesmo e de soberba (quando imagina que as suas ações são constantemente aprovadas pelos homens) e o cortês é alguém que experimente afetos de vergonha, arrependimento e de rebaixamento (quando imagina que as suas ações são constantemente reprovadas pelos homens), o que lhe faz ter um desejo de adaptar-se ao que os homens julgam como útil. O ambicioso já está adaptado, enquanto o cortês deseja adaptar-se. E se o elogio, tão desejado por aquele que se rebaixa, finalmente ocorrer, será produzido um afeto de glória (afinal, o seu esforço foi favorecido), o que pode levá-lo a ter um desejo de ambição. Percebe-se que o rebaixamento está, na verdade, muito próximo da soberba.

PARTE 4

A FORÇA DAS PAIXÕES E A SERVIDÃO HUMANA

Spinoza define a servidão como “a impotência humana para regular e refrear os afetos” (Ética, 4, Prefácio). O homem que está submetido aos afetos-paixões não consegue regulá-los, isto é, não encontra a dose suficiente para não exceder a sua capacidade de ser afetado. Por ignorar os afetos de que é capaz, é inevitável que ele não consiga refrear os que lhe são nocivos, como os afetos de ódio, vingança, gula, embriaguez e outros. Em si mesmas, as paixões não são boas nem ruins: elas podem ser nocivas ou úteis à liberdade, sempre conforme o uso que fazemos delas. As paixões são úteis quando favorecem a nossa capacidade de agir e tornam-se nocivas quando constrangem a nossa potência. Além disso, o servo caracteriza-se por saber o que é melhor para si, mas segue fazendo o que é pior para si: “Pois o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando, mas sob o do acaso, a cujo poder está a tal ponto sujeitado que é, muitas vezes, forçado, ainda que perceba o que é melhor para si, a fazer, entretanto, o pior” (Ética, 4, Prefácio).

Estamos, necessariamente, sofrendo os efeitos das paixões sobre nós, pois, afinal, somos uma parte da natureza e, por isso, a nossa potência é superada infinitamente pela potência das causas exteriores: “Disso se segue que o homem está sempre, necessariamente, submetido às paixões, que segue a ordem comum da natureza, que a obedece e que, tanto quanto o exige a natureza das coisas, a ela se adapta” (Ética, 4, Prop. 4, cor.). Isso é incontestável: sentimos fome, sede, calor, frio, porque somos

determinados pelas potências exteriores. É impossível que alguma

parte da natureza tenha um domínio absoluto sobre as outras infinitas partes da natureza. Logo, de acordo com a potência da causa exterior (sempre em comparação com a nossa potência), uma paixão pode superar as nossas ações e fixar-se em nós.

Quando temos o entendimento das causas reais da produção das paixões, evitamos, o tanto quanto possível, nos submeter às paixões que refreiam a nossa potência de agir. Mas, no primeiro gênero de conhecimento, nós ignoramos isso: acreditamos que temos um poder “consciente” sobre as paixões que nos dominam. Dessa forma, alguém que está submetido aos

afetos relacionados à bebida, ao sexo, à comida, etc., *imagina* que

pode evitar os seus excessos quando quiser, através de uma suposta livre vontade da mente. Grande ilusão. É inevitável que o servo ignore aquilo que o determina a desejar. Quando Spinoza diz que “um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado” (Ética, 4, Prop. 7), ele destrói a concepção de que basta sabermos o que é útil ou nocivo para escolhermos o que é melhor para nós; ou seja, a consciência teria papel decisivo nas nossas escolhas. Mas uma idéia não é a mesma coisa que um afeto. Para Spinoza, afeto combate-se com afeto: “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto” (Ética, 4, Prop. 14). De acordo com a maneira como o nosso corpo é afetado, um afeto que é produzido pode destruir um outro afeto que refreia ou que aumenta a nossa potência de agir e de pensar. Portanto, são as maquinações afetivas que ocorrem nas misturas de corpos

- e *não* uma suposta escolha de um sujeito consciente – que podem excluir certos afetos-paixões: “Um afeto, enquanto está referido à mente, não pode ser refreado nem anulado senão pela idéia de uma afecção do corpo contrária àquela da qual padecemos e mais forte que ela” (Ética, 4, Prop. 7, cor.).

Vimos que, quando a mente imagina algo presente, pode se alegrar ou se entristecer: “Ora, uma imaginação é mais intensa enquanto não imaginamos nada que exclui a existência presente da coisa exterior” (Ética, 4, Prop. 9, dem.). Num certo sentido, uma imaginação de algo que vai demorar muito tempo para acontecer é muito menos intensa do que a imaginação de algo que vai acontecer no dia seguinte ou, então, algo que aconteceu há pouco tempo é mais forte do que algo que aconteceu há muito mais tempo. Há afetos-paixões que estão relacionados aos acontecimentos que são contingentes, possíveis e necessários. Num certo sentido, o afeto relacionado a algo contingente é menos intenso comparado a um afeto relacionado a algo que é possível de ser efetuado. Nesse caso, por estarmos submetidos às paixões, passamos a experimentar os afetos de *esperança* e *medo*: “Ora, à medida que imaginamos uma coisa como sendo possível, no futuro, imaginamos certas coisas que põem a sua existência, isto é, que reforçam a esperança e o medo. Portanto, o afeto relativo a uma coisa possível é mais veemente” (Ética, 4, Prop. 12, dem.). Já um afeto relacionado a algo que é possível de ser efetuado é mais brando comparado a um afeto relacionado a algo que é necessário, ou seja, algo que é impossível de não ser efetuado (vimos que os afetos de segurança e desespero provêm das

coisas que deixam de ser possíveis): “O afeto relativamente a uma coisa que imaginamos como necessária é, em igualdade de circunstâncias, mais intenso do que o afeto relativo a uma coisa possível ou contingente, ou seja, não necessária” (Ética, 4, Prop. 11).

Por exemplo: a morte, para nós, enquanto não temos a imagem daquilo que pode torná-la possível, é algo contingente. Sabemos que vamos morrer algum dia, mas isso pouco nos afeta. Porém, quando temos a imagem daquilo que a torna possível (uma doença, por exemplo), ela deixa de ser contingente e torna-se possível. Passamos, então, a ser mais afetados pela idéia da nossa morte do que antes. Mas quando temos a certeza que vamos morrer por uma determinada causa (se descobrimos que, em razão de uma doença incurável, teremos mais seis meses de vida), esse afeto é ainda mais forte do que os que estavam relacionados à contingência e ao possível. Portanto, de contingente a nossa morte torna-se possível e aí temos a esperança de não morrer e, simultaneamente, o medo de morrer; mas assim que a nossa morte torna-se inevitável, sentimos desespero, o que nos afeta intensamente ou, no caso de sabermos que não iremos mais morrer pela doença que foi diagnosticada em nós, sentimos segurança.

VIRTUDE E IMPOTÊNCIA

O desejo de algo que sabemos ser útil para nós, mas que é algo que remete ao futuro, pode ser refreado por um desejo de uma coisa presentemente agradável. Não basta termos a idéia do que é melhor para nós se uma paixão é mais forte do que o desejo que nasce do conhecimento do que é bom para nós: "O desejo que surge do conhecimento verdadeiro do bem e do mal pode ser extinto ou refreado por muito outros desejos que provêm dos afetos pelos quais somos afligidos" (Ética, 4, Prop. 15). Eis a distinção fundamental entre o *homem virtuoso* e o *homem impotente*: enquanto o primeiro conserva-se, cada vez mais, na sua própria natureza, por ser capaz de buscar o que lhe é mais útil, o segundo, pelo contrário, pode até saber o que lhe é mais útil, mas esse desejo é refreado por afetos-paixões mais fortes que o mantém separado da capacidade de produzir a si mesmo, o que pode levá-lo, no extremo, ao suicídio. Portanto, o suicídio envolve *impotência*, isto é, *extremo constrangimento da potência de agir e de pensar*: "Finalmente, aqueles que se suicidam têm o ânimo impotente e estão inteiramente dominados por causas exteriores e contrárias à sua natureza" (Ética, 4, Prop. 18, esc.); "Quero, com isso, dizer que não é pela necessidade de sua natureza, mas coagido por causas exteriores, que alguém se recusa a se alimentar ou se suicida, o que pode ocorrer de muitas maneiras" (Ética, 4, Prop. 20, esc.).

Enquanto o corpo existe a mente humana é a própria idéia do corpo, pois ela envolve a existência atual do corpo. Mas, por causa da *produção de uma outra idéia*, distinta da idéia do corpo, a mente deixa de envolver a existência atual do corpo: "Disso se segue que a existência presente da mente e a sua potência de imaginar são eliminadas assim que a mente deixa de afirmar a existência do corpo. [...] Com efeito, a causa pela qual a mente afirma a existência do corpo não é o fato de o corpo ter começado a existir. Portanto, pela mesma razão, não é pelo fato de o corpo deixar de existir que ela deixa de afirmar a existência desse corpo. Isso provém, na verdade, de uma outra idéia, a qual exclui a existência presente de nosso corpo e, conseqüentemente, a de nossa mente, e que é, portanto, contrária à idéia que constitui a essência de nossa mente" (Ética, 2, Prop. 11, esc.). A causa que faz a mente humana afirmar a existência do corpo está no atributo pensamento (que exprime a potência de Deus de conhecer), pois, caso contrário, a mente humana seria causa de si mesma ou, então, seria causada por um outro atributo. Mas a mente humana é um modo finito do atributo pensamento e exprime a sua potência, de modo definido e determinado.

A mente humana afirma o objeto do seu conhecimento (concebe idéias de afecções), que é o corpo humano. Vimos que, quanto mais um corpo é capaz de ser modificado, mais a mente produz idéias: um indivíduo que é capaz de agir conforme a sua natureza e de ser a causa adequada dos seus afetos, vive de modo *virtuoso*: "Que o fundamento da virtude é esse esforço por conservar o próprio ser e que a felicidade consiste em o homem poder conservá-lo" (Ética, 4, Prop. 18, esc.). Mas quando o corpo torna-se cada vez menos capaz de ser modificado, a mente produz menos idéias, o que caracteriza a *impotência*. Assim, em razão de um constrangimento extremo, a mente produz *uma outra idéia* que exclui a idéia do corpo que tornou-se impotente. Vimos que a mente *não* depende do corpo para produzir idéias. Portanto, a mente concebe outra idéia distinta da idéia do corpo e deixa de ser a mente tal como a conhecemos, isto é, idéia do corpo humano. Mesmo no suicídio há uma afirmação do próprio atributo pensamento, pois, afinal, qualquer mente exprime a sua essência de conhecer, de produzir idéias. O atributo pensamento, por ser causa de si, *não* depende da mente humana para produzir idéias. Portanto, alguém se suicida "porque causas exteriores ocultas dispõem sua imaginação e afetam o seu corpo de tal maneira que este assume uma segunda natureza, contrária à primeira, natureza cuja idéia não pode existir na mente" (Ética, 4, Prop. 20, esc.). A parte perecível da mente humana corresponde à idéia do corpo, isto é, às idéias das afecções. Então, ao deixar de ser a idéia do corpo, a mente humana perece. Porém, a *essência* da mente humana é o seu próprio esforço, *o que corresponde à sua parte eterna.* Compreendemos, então, que a essência da mente humana *não* se opõe à essência de qualquer outra mente: toda essência de uma coisa singular corresponde a um grau de potência, ou seja, toda essência é uma parte da *mesma* substância: "[...] a potência do homem, enquanto é explicada por sua essência atual, é uma parte da potência infinita de Deus ou da natureza, isto é, de sua essência" (Ética, Prop. 4, dem.).

Útil, para quem busca a vida virtuosa, é tudo o que favorece a capacidade de compreensão, de produzir idéias adequadas, enfim, de aumentar a potência de agir e de pensar. Nocivo, para esse mesmo indivíduo, é tudo o que impede isso: "A mente, à medida que raciocina, nada mais apetece do que compreender, nem nada mais julga ser-lhe útil senão aquilo que a conduz ao compreender" (Ética, 4, Prop. 27, dem.). Para quem vive de modo impotente, útil é tudo o que serve para *conservar* o objeto amado; nocivo, ao contrário, é tudo o que *impede* essa conservação.

Através de um modo de vida ético, bom e mau não implicam nenhuma noção universal, mas uma noção comum. Ora, algo apenas pode ser bom ou mau porque concorda com a nossa natureza ou é contrário a ela: "Disso se segue que

quanto mais uma coisa concorda com a nossa natureza, tanto mais útil ou melhor é para nós. [...] à medida que não concorda com a nossa natureza, será, necessariamente, diferente de nossa natureza ou contrária a ela" (Ética, 4, Prop. 31, cor.). Da noção comum menos geral (que corresponde a uma distinção entre bons e maus encontros) passamos à noção comum mais geral (que corresponde a uma afirmação do que é comum a todos os encontros, até nas misturas de corpos que não se compõem conosco). Por isso é necessário cuidarmos, acima de tudo, do que nos é útil para, assim, tomarmos posse da liberdade e de uma virtude *ética* e *não* de uma virtude moral.

ESTADO NATURAL E ESTADO CIVIL

Tanto o homem virtuoso quanto o homem impotente buscam o que lhes é útil – este é o *estado natural* de todos: “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (Ética, 3, Prop. 6). O homem virtuoso busca o que lhe é útil porque se esforça para permanecer na produção de si mesmo. Esse esforço por buscar o que é útil, conduzido pelo entendimento, é o princípio da *civilidade*. Por isso que não há nada mais útil ao homem do que o homem virtuoso: “Ora, o homem age inteiramente pelas leis de sua natureza quando vive sob a condução da razão e, apenas à medida que assim vive, concorda, sempre e necessariamente, com a natureza de outro homem” (Ética, 4, Prop. 35, cor. 1). O homem virtuoso não está separado da sua capacidade de afetar e ser afetado e, por isso, conforme afeta os outros homens de um jeito ou de outro, pode favorecer a potência deles. Assim, os outros homens também podem tomar posse formal das noções comuns, o que fará com que a potência de dois homens, por exemplo, forme uma potência maior: “Todo aquele que busca a virtude desejará, também para os outros homens, um bem que apetece para si próprio, e isso tanto mais quanto maior conhecimento tiver de Deus” (Ética, 4, Prop. 37); “Com efeito, se, por exemplo, dois indivíduos de natureza inteiramente igual se juntam, eles compõem um indivíduo duas vezes mais potente do que cada um deles considerado separadamente” (Ética, 4, Prop. 18, esc.). Através de um modo de vida afirmativo entre os homens, é produzida uma relação de amizade (através do desejo ativo de *lealdade*) e de amor, além de uma nova política: “Ora, os homens concordam, ao máximo, em natureza, quando vivem sob a condução da razão. Logo, os homens serão de máxima utilidade uns para com os outros quando cada um buscar o que lhe é de máxima utilidade” (Ética, 4, Prop. 35, cor. 2). O homem virtuoso, por efetuar o seu direito natural, concorda necessariamente com a natureza dos outros homens, porque há uma produção de desejo que não envolve nenhuma falta. Para ele, o que é útil não está relacionado à posse de um objeto amado que seria fonte de discórdias e disputas entre os homens, mas algo que está sempre presente e que qualquer um pode desfrutar: “Se os homens vivessem sob a condução da razão, cada um desfrutaria desse seu direito sem qualquer prejuízo para os outros” (Ética, 4, Prop. 37, esc. 2).

O homem impotente, ao contrário, não pode concordar com os outros

homens porque, em razão de viver submetido às paixões, precisa julgar, censurar, envergonhar os outros, em suma, constrangê-los: “À medida que os homens estão submetidos às paixões, não se pode dizer que concordem em natureza” (Ética, 4, Prop. 32). Concordância apenas existe em potência e não em impotência: “Pois, as coisas que concordam apenas em negação, ou seja, naquilo que elas não têm, não concordam, realmente, em coisa alguma” (Ética, 4, Prop. 32, dem.). O homem impotente busca o que lhe é útil ao esforçar-se por conservar o que ama (o amor pelo poder, por exemplo) e por destruir o que odeia (tudo o que ameaça o seu poder, por exemplo). Vimos que os afetos-paixões de amor, ódio, inveja, ciúme, ira, vingança, etc., são produzidos em razão desse esforço. Portanto, os afetos-paixões que são nocivos para o homem também fazem parte do direito supremo da natureza, já que, sem o encadeamento necessário dos corpos e das idéias, esses afetos nem seriam produzidos. Para tudo que existe, há uma causa: inclusive os maiores “horrores” que os homens impotentes podem imaginar...: “É pelo supremo direito da natureza que cada um existe e, conseqüentemente, é pelo direito supremo da natureza que cada um faz o que se segue da necessidade de sua própria natureza” (Ética, 4, Prop. 37, esc. 2).

Apesar dos homens, em sua maioria, viverem submetidos às paixões e, por isso, tornaram-se contrários uns aos outros, precisam, sobretudo, viver unidos para evitar os perigos da natureza. Em razão disso, passam a viver em um *estado civil:* “Para que os homens, portanto, vivam em concórdia e possam ajudar-se mutuamente, é preciso que façam concessões relativamente a seu direito natural e dêem-se garantias recíprocas de que nada farão que possa redundar em prejuízo alheio” (Ética, 4, Prop. 37, esc. 2). À medida que os homens estão impotentes, são volúveis e inconstantes, ou seja, não são nada confiáveis. Mas, como vivem na sociedade civil, unem-se pela impotência, que é uma união na qual não há, de fato, concordância.

Os homens que vivem conduzidos pelo entendimento, em uma sociedade civil, são raros. Por isso que, para o homem virtuoso, a melhor opção não é viver de maneira isolada, sem contato com os outros homens, longe da sociedade: “[...] é raro que os homens vivam sob a condução da razão. Em vez disso, o que ocorre é que eles são, em sua maioria, invejosos e mutuamente nocivos. Mas, apesar disso, dificilmente podem levar uma vida solitária, de maneira que, em sua maior parte, apreciam muito a definição segundo a qual o homem é um animal social. E, de fato, a verdade é que, da sociedade comum dos homens advêm muito mais vantagens do que desvantagens” (Ética, 4, Prop. 35, esc.). Para o homem livre, relacionar-se com os homens impotentes requer arte, prudência e vigilância: “Pois, embora se trate de homens ignorantes, são, de

qualquer maneira, homens, os quais podem, em situações de necessidade, prestar uma ajuda humana, que é a melhor de todas" (Ética, 4, Prop. 70, esc.); "Logo, o homem livre, para não ser odiado pelos ignorantes, e para não curvar-se aos seus apetites, mas obedecer apenas à razão, se esforçará, tanto quanto puder, por evitar os seus favores" (Ética, 4, Prop. 70, dem.).

Os homens que se unem através da impotência formam uma sociedade baseada em leis que servem para, através de um afeto mais forte (o afeto de medo), fazer com que eles façam, cada vez mais, concessões do seu direito natural. Ora, *o que mantém a união da sociedade civil é o medo:* "Mais especificamente, é porque nenhum afeto pode ser refreado a não ser por um afeto mais forte e contrário ao afeto a ser refreado, e porque cada um se abstém de causar prejuízo a outro por medo de um prejuízo maior. É, pois, com base nessa lei que se poderá estabelecer uma sociedade, sob a condição de que esta avoque para si própria o direito que cada um tem de se vingar e de julgar sobre o bem e o mal. E que ela tenha, portanto, o poder de prescrever uma norma de vida comum e de elaborar leis, fazendo-as cumprir não pela razão, que não pode refrear os afetos, mas por ameaças. Uma tal sociedade, baseada nas leis e no poder de se conservar, chama-se sociedade civil e aqueles que são protegidos pelos direitos dessa sociedade chamam-se cidadãos" (Ética, 4, Prop. 37, esc. 2). Uma sociedade assim precisa criar dispositivos de *recompensa* e *punição* para manter a sua união: são recompensados aqueles que buscam, cada vez mais, fazer concessões do seu direito natural e são punidos aqueles que se negam a fazer concessões desse direito. Por isso que noções como *justo* e *injusto*, *mérito* e *pecado* são extrínsecas, apenas estabelecidas por consenso de uma sociedade civil: "O pecado não é, pois, senão uma desobediência, que é punida apenas por causa do direito da sociedade civil. E, inversamente, a obediência é creditada ao cidadão como mérito, pois, por causa dela, ele é julgado digno de desfrutar dos benefícios da sociedade civil" (Ética, 4, Proposição 37, esc. 2).

AFETOS-PAIXÕES NOCIVOS E ÚTEIS

A liberdade não consiste em uma negação das paixões, mas, antes de tudo, em uma seleção daquelas que favorecem a conservação da nossa natureza, que estimulam a nossa capacidade de modificação: “Existem, pois, muitas coisas, fora de nós, que nos são úteis e que, por isso, devem ser apetecidas” (Ética, 4, Prop. 18, esc.). Por isso, Spinoza nos diz que é importante sabermos quais são os afetos-paixões que são nocivos e quais os que são úteis, tendo sempre em vista a liberdade como nosso escopo.

A *alegria* é diretamente boa, por se tratar de uma paixão que aumenta a nossa capacidade de agir e de pensar. Já a *tristeza* é diretamente má, em razão de diminuir a potência do corpo e da mente. Porém, quando a alegria é uma *excitação excessiva*, torna-se má. Vimos que a excitação é produzida quando uma parte do corpo é mais afetada de alegria que as outras partes: “[...] e a potência desse afeto pode ser tanta que supera as outras ações do corpo; e que este afeto permaneça obstinadamente fixo a ele, impedindo, assim, que o corpo seja capaz de ser afetado de muitas outras maneiras. A excitação pode, portanto, ser má” (Ética, 4, Prop. 43, dem.). As coisas que tornam o corpo menos capaz de ser afetado e de afetar os corpos exteriores são, inevitavelmente, nocivas. Portanto, a excitação excessiva é nociva porque um corpo que está separado da sua capacidade de ser modificado através de muitas maneiras, corresponde a uma mente que está separada da sua capacidade de conhecer muitas outras coisas.

A dor (quando uma parte do corpo é mais constrangida que as demais) é, por ser uma tristeza, diretamente má. Mas a dor pode, ao contrário, *ser boa* à medida que serve para *refrear* uma excitação excessiva: “Podemos conceber, pois, uma dor tal que possa refrear a excitação para que essa não seja excessiva e fazer, dessa maneira, com que o corpo não se torne menos capaz. Ela será, portanto, dessa maneira, boa” (Ética, 4, Prop. 43, dem.). Portanto, a dor, “que se diz boa à medida que indica que a parte lesada não está, ainda, corrompida” (Ética, 4, Prop. 58, esc.), pode possibilitar que o corpo seja modificado de muitas outras maneiras através de novas experimentações.

A excitação excessiva é um *amor* excessivo a uma causa exterior e é, também, um *desejo excessivo*. Isso faz com que esse desejo supere os outros

desejos: “Os afetos pelos quais somos cotidianamente afligidos estão referidos, em geral, a uma parte do corpo que é mais afetada que as outras e, por isso, esses afetos são, em geral, excessivos, e ocupam a mente de tal maneira na consideração de um único objeto que ela não pode pensar em outros” (Ética, 4, Prop. 44, esc.). O desejo que surge de uma excitação excessiva é nocivo porque não envolve a utilidade do homem como um todo. É o que ocorre nos desejos imoderados a um objeto exterior, como a avareza, a luxúria, a embriaguez, a gula, etc.: “Como, pois, a alegria está relacionada, em geral, a uma só parte do corpo, desejamos, em geral, conservar o nosso ser sem qualquer consideração por nossa saúde como um todo. A isso se acrescenta que os desejos de que mais estamos tomados levam em consideração apenas o tempo presente e não o futuro” (Ética, 4, Prop. 60, esc.).

O *ódio* nunca pode ser bom, já que envolve tristeza [3]

. Do

mesmo modo, são nocivos os desejos que surgem juntamente com o ódio, como a ira e a vingança, por exemplo: “Por isso, quem vive sob a condução da razão, se esforçará, tanto quanto pode, por fazer com que não seja afligido por afetos de ódio e, conseqüentemente, se esforçará para que um outro não padeça desses afetos. [...] Logo, quem vive sob a condução da razão, se esforçará por retribuir, com amor ou generosidade, o ódio de um outro” (Ética, 4, Prop. 46, dem.).

A *esperança* e o *medo* não existem sem a tristeza, porque toda esperança implica o medo – e o medo é uma tristeza. Por isso, em si mesmos, são nocivos. Enquanto dependemos da esperança e do medo, estamos submetidos aos acontecimentos que podem ser, ou não, efetuados, ou seja, estamos submetidos à ordem da nossa imaginação. Por exemplo: alguém que está dependente de uma instituição para sobreviver, tem a esperança de não perder essa “proteção”, mas também tem, ao mesmo tempo, o medo de perdê-la, o que lhe torna cada vez mais submisso aos interesses do poder. Sintomas como ansiedade e compulsão, por exemplo, surgem em razão da fixação desses afetos de esperança e medo no homem impotente. No homem livre, pelo contrário, esses afetos são muito mais difíceis de serem produzidos: “Assim, quanto mais nos esforçamos por viver sob a condução da razão, tanto mais nos esforçamos por depender menos da esperança e por nos livrar do medo; por dominar, o quanto pudermos, o acaso; e por dirigir nossas ações de acordo com o conselho seguro da razão” (Ética, 4, Prop. 47, esc.).

A *consideração* e a *desconsideração* são afetos nocivos porque envolvem, em razão das nossas ações, uma opinião acima ou abaixo da justa de nós mesmos. Assim, aquele que é elogiado torna-se, muito facilmente, soberbo; e

aquele que é censurado torna-se, muito facilmente, rebaixado: “Se vemos que alguém tem, de nós, por amor, uma opinião acima da justa, facilmente nos gloriaremos, ou seja, seremos afetados de alegria. E facilmente acreditaremos naquilo que de bom ouvirmos dizer de nós” (Ética, 4, Prop. 49, dem.). Mas assim age todo poder, que costuma considerar e desconsiderar as ações dos seus subordinados. Ora, o homem livre, à medida que avalia as suas ações segundo a razão, ou seja, segunda a ordem de composiçãoe de decomposição da natureza, tem de si mesmo uma *opinião exata* e *não* acima ou abaixo da justa. Ele sabe, pois, que o elogio e a censura funcionam, pelo seu uso corrente, como uma captura.

A *comiseração* (ou compaixão) é má e inútil porque envolve uma tristeza com a infelicidade do outro: “Disso se segue que o homem que vive pelo ditame da razão se esforça, tanto quanto pode, por não ser tocado pela comiseração” (Ética, 4, Prop. 50, cor.); “Além disso, quem é facilmente tocado pelo afeto da comiseração e se comove com a infelicidade ou as lágrimas alheias, faz, muitas vezes, algo de que, depois, se arrepende, tanto porque, pelo afeto, nada fazemos que saibamos, com certeza, ser bom, quanto porque somos facilmente enganados por falsas lágrimas” (Ética, 4, Prop. 50, esc.).

A *soberba* e o *rebaixamento* são nocivos, pois indicam uma ignorância máxima de si mesmo. O afeto de soberba dificilmente pode ser corrigido, pois é uma alegria que é constantemente reforçada pelos elogios: “Os soberbos amarão a presença dos parasitas ou dos aduladores” (Ética, 4, Prop. 57, dem.); “Ora, posto isso, facilmente concebemos que o soberbo é necessariamente invejoso e que odeia, sobretudo, os que mais são louvados por suas virtudes; que o ódio do soberbo não pode ser facilmente vencido pelo amor ou pelo bem que lhe faz” (Ética, 4, Prop. 57, esc.). Já o rebaixamento pode “ser mais facilmente corrigido que a soberba, pois este é um afeto de alegria, enquanto aquele é um afeto de tristeza. Portanto, a soberba é mais forte” (Ética, 4, Prop. 56, esc.). Entretanto, *o rebaixamento está próximo da soberba*: “[...] como sua tristeza surge porque julga sua impotência pela potência ou virtude dos outros, essa tristeza será atenuada, isto é, ele se alegrará, se mantiver sua imaginação ocupada em tomar em consideração os vícios alheios, de onde surgiu o provérbio: *Desgraça comum, consolo de cada um*. E, contrariamente, aquele que se rebaixa tanto mais se entristecerá, quanto mais julgar que é inferior aos demais. Daí que ninguém está mais propenso à inveja que aqueles que se rebaixam; e que estes se esforçam, sobretudo, por observar as ações dos homens mais para criticá-las do que para corrigi-las” (Ética, 4, Prop. 57, esc.).

A *melancolia* é sempre nociva porque *todas* as partes do corpo são igualmente afetadas de tristeza: “A melancolia [...] é uma tristeza que, enquanto

referida ao corpo, consiste em que a potência de agir do corpo é inteiramente diminuída ou refreada. Portanto, é sempre má" (Ética, 4, Proposição 42, dem.).

O *contentamento* é sempre bom e extremamente útil, porque é uma alegria que não envolve excesso. Experimentamos este afeto quando todas as partes do nosso corpo têm a sua potência de agir favorecida. Este é o modo de vida do homem sábio e livre, que desfruta das paixões alegres de diversas maneiras por isso que ele é, essencialmente, um experimentador: "Quanto maior é a alegria de que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais necessariamente participamos da natureza divina. Assim, servir-se das coisas, e com elas deleitar-se o quanto possível (não, certamente, à exaustão, pois isso não é deleitar-se), é próprio do homem sábio. O que quero dizer é que é próprio do homem sábio recompor-se e reanimar-se moderadamente com bebidas e refeições agradáveis, assim como todos podem se servir, sem nenhum prejuízo alheio, dos perfumes, do atrativo das plantas verdejantes, das roupas, da música, dos jogos desportivos, do teatro, e coisas do gênero. Pois o corpo humano é composto de muitas partes, de natureza diferente, que precisam, continuamente, de novo e variado reforço, para que o corpo inteiro seja, uniformemente, capaz de tudo o que possa se seguir de sua natureza e, como conseqüência, para que a mente também seja, uniformemente, capaz de compreender, simultaneamente, muitas coisas. [...] Por isso, este modo de vida, se é que existem outros, é o melhor e deve ser recomendado por todos os meios" (Ética, 4, Prop. 45, esc. 2).

AFETOS-AÇÕES DE DESEJO E ALEGRIA

Os afetos-ações são produzidos em nós quando a nossa mente concebe as idéias adequadas. Todos os afetos-ações referem-se à alegria e ao desejo. Não há, portanto, afeto-ação triste: “Entre todos os afetos que estão relacionados à mente à medida que ela age não há nenhum que não esteja relacionado à alegria ou ao desejo” (Ética, 3, Prop. 59). A *glória* e a *satisfação consigo mesmo*, enquanto referem-se ao entendimento, são afetos-ações de alegria: “A glória não contraria a razão; em vez disso, pode dela surgir” (Ética, 4, Prop. 58); “A satisfação consigo mesmo é, na realidade, a maior coisa que podemos esperar” (Ética, 4, Prop. 52, esc.). Estes afetos-ações de alegria surgem quando o homem considera adequadamente a sua própria potência de agir, *sem depender de uma aprovação exterior*, ou seja, não implica a noção de livre-arbítrio, o que impede a produção do afeto-paixão de soberba. É o contrário, portanto, da glória e da satisfação consigo mesmo que, enquanto afetos-paixões, são dependentes dos elogios das nossas ações: “Aquilo que se chama de glória vã é uma satisfação consigo mesmo que é reforçada exclusivamente pela opinião do vulgo e, cessando esta, cessa a satisfação. [...] Daí que aquele que se gloria com a opinião do vulgo, trabalha, age, se esforça, ansiosamente e com preocupação cotidiana, para sustentar sua fama. O vulgo é, com efeito, volúvel e inconstante e, por isso, se a fama não é sustentada, logo se desvanece. Ainda mais: como todos desejam conquistar os aplausos do vulgo, um desfaz a fama do outro” (Ética, 4, Prop. 58, esc.).

E como os afetos-ações são produzidos em nós? Quando Spinoza nos diz em quê as paixões têm de útil e nocivo, percebemos que o importante é experimentarmos paixões alegres de muitas maneiras, já que a alegria favorece a nossa potência. Eis, portanto, o afeto-paixão de *contentamento* como a via para tomarmos posse do segundo gênero de conhecimento. Ao selecionarmos os encontros que se compõem conosco, a potência da nossa mente é suficientemente aumentada *para conceber a si mesma adequadamente*. O elogio e a censura perdem a força que, antes, possuíam, porque não há mais comparação entre potências. O afeto-ação de satisfação consigo mesmo é uma alegria contínua porque provém da potência da nossa mente, cuja essência é compreender. Além de experimentarmos uma alegria- paixão (através das

composições do nosso corpo com os outros corpos), experimentamos também uma alegria-ação, pois concebemos adequadamente a nossa própria potência de agir sobre os outros corpos de várias maneiras. Entendemos que a nossa potência pode, de fato, *agir sobre a realidade*, *modificando-a de acordo com o que podemos* e, além disso, estaremos muito próximos de compreendermos que podemos produzir *as condições de efetuação da nossa própria potência:* é inevitável que experimentemos, agora, afetos-ações que irão nos conduzir durante a nossa existência. Tomamos posse da nossa liberdade... Como é possível perceber, para viver assim é necessário agir – caso contrário, perecemos. E não há dúvida que, através da concepção adequada de nós mesmos, é produzido em nós uma *determinação interior* do nosso *conatus* – os afetos- paixões são transmutados em afetos-ações: "Por fim, à medida que a alegria é boa, ela concorda com a razão (pois a alegria consiste em que a potência do homem é aumentada ou estimulada), e não é uma paixão senão à medida que a potência de agir do homem não é suficientemente aumentada para que ele conceba adequadamente a si próprio e as suas ações. Por isso, se um homem afetado de alegria fosse levado a uma perfeição tamanha que concebesse adequadamente a si próprio e as suas ações, ele seria capaz, e até mesmo mais capaz, dessas mesmas ações às quais é, agora, determinado por afetos que são paixões. [...] Logo, a todas as ações às quais somos determinados, em função de um afeto que é uma paixão, podemos ser conduzidos, sem esse afeto, exclusivamente pela razão" (Ética, 4, Prop. 59, dem.). Ao mesmo tempo que experimentamos uma alegria ativa, experimentamos também um *desejo ativo* que não envolve excesso: "Por isso, o desejo que surge da razão, isto é, o desejo que se gera em nós enquanto agimos, é a própria essência ou natureza do homem, à medida que é concebida como determinada a fazer aquilo que se concebe adequadamente, virtude apenas da essência do homem. Portanto, se esse desejo pudesse ser excessivo, então a natureza humana, considerada em si só, poderia exceder a si própria, ou seja, poderia mais do que pode, o que é uma evidente contradição" (Ética, 4, Prop. 61, dem.).

Spinoza relaciona todo afeto-ação de desejo à *fortaleza*. A fortaleza é constituída por *firmeza* e *generosidade*: "Remeto todas as ações que se seguem dos afetos que estão relacionados à mente à medida que ela compreende, à fortaleza, que divido em firmeza e generosidade. Por firmeza compreendo o desejo pelo qual cada um se esforça por conservar o seu ser, pelo exclusivo ditame da razão. Por generosidade, por sua vez, compreendo o desejo pelo qual cada um se esforça, pelo exclusivo ditame da razão, por ajudar os outros homens e para unir-se a eles pela amizade. Remeto, assim, à firmeza aquelas ações que têm por objetivo a exclusiva vantagem do agente, e à generosidade aquelas que

têm por objetivo também a vantagem de um outro. Assim, a temperança, a sobriedade, e a coragem diante do perigo, etc., são espécies de firmeza, enquanto a modéstia, a clemência, etc., são espécies de generosidade" (Ética, 3, Prop. 59, esc.).

A firmeza refere-se às ações que são úteis à natureza do homem livre. São ações que visam a sua vantagem, no sentido de permanecer ativo na produção de si: somente assim ele pode ter a temperança, isto é, quanto mais ele experimenta afetos ativos, mais ele é capaz de regular as paixões. É evidente que tal egoísmo não exclui uma autêntica generosidade, pois tal generosidade é constituída por ações que auxiliam um outro homem, tendo sempre em vista a liberdade comum: somente assim ele pode ser modesto, o que lhe ajuda evitar que os outros o invejem.

Para o homem livre, ser firme, na medida do que pode, consiste em manter-se nas relações com indivíduos que se compõem com a sua natureza: "É impossível que o homem não seja uma parte da natureza e que não siga a ordem comum desta. Se, entretanto, vive entre os indivíduos tais que combinam com a sua natureza, a sua potência de agir será, por isso mesmo, estimulada e reforçada. Se, contrariamente, vive entre indivíduos tais que em nada combinam com a sua natureza, dificilmente poderá ajustar-se a eles sem uma grande mudança em si mesmo" (Ética, 4, Apêndice, cap. 7). Mas a firmeza do homem livre também envolve, em muitos momentos, uma fuga das relações com indivíduos que são contrários à sua natureza: "No homem livre, portanto, a firmeza em fugir a tempo é tão grande quanto a que o leva à luta; ou seja, o homem livre escolhe a fuga com a mesma firmeza ou com a mesma coragem com que escolhe o combate" (Ética, 4, Prop. 69, cor.). O homem livre sabe que viver entre os indivíduos que não se compõem com ele implica uma impotência para modificar a realidade, tornando-o vulnerável às paixões que são nocivas e que, cada vez mais, podem ser produzidas nele – *e isso é perigoso*: "Por perigo, por sua vez, compreendo tudo o que pode ser causa de algum mal, quer dizer, causa de tristeza, de ódio, de discórdia, etc." (Ética, 4, Prop. 69, esc.). Por saber que os afetos-paixões que são nocivos podem, de acordo com o seu modo de vida, ser produzidos nele, o homem livre tem, sempre à medida que pode, a força suficiente para afastar as relações que não combinam com ele: "É lícito que afastemos de nós, pelo meio que nos pareça mais seguro, tudo aquilo que existe na natureza das coisas e que julgamos ser mau, ou seja, que julgamos poder impedir que existamos e que desfrutemos de uma vida racional" (Ética, 4, Apêndice, cap. 8).

A temperança é uma espécie de firmeza e trata-se de uma regulação das paixões de acordo com uma capacidade singular de ser afetado. O homem livre,

que é um experimentador por excelência, aprende quais são as doses que lhe são suficientes para manter-se prolífico. Somente assim ele torna-se *constante* e *confiável*, o que dificulta a produção de uma flutuação de ânimo. Como ele concebe adequadamente a sua natureza, consegue viver moderadamente: “Por isso, o fim último do homem que se conduz pela razão, isto é, o seu desejo supremo, por meio do qual procura regular todos os outros, é aquele que o leva a conceber, adequadamente, a si mesmo e a todas as coisas que podem ser abrangidas sob seu intelecto” (Ética, 4, Apêndice, cap. 4); “[...] aqueles que aprenderam a verdadeira utilidade do dinheiro e regulam a proporção de suas divisas exclusivamente por suas próprias necessidades vivem felizes com pouco” (Ética, 4, Apêndice, cap. 29).

A modéstia é uma espécie de generosidade e trata-se de uma maneira de ajudar os homens para que a potência de agir deles seja favorecida. O homem livre é modesto para impedir que os outros homens sintam-se impotentes diante dele, por isso ele evita envergonhá-los, censurá-los, julgá-los. Esse desejo de favorecer a potência de alguém não pode ser confundido com uma benevolência, já que este é um desejo-paixão que envolve a comiseração. O homem livre não depende da alegria de alguém para experimentar a alegria-ação de satisfação consigo mesmo; entretanto, esforça-se para que os outros também experimentem essa alegria ativa.

A modéstia se opõe aos desejos-paixões de ambição e cortesia, pois estes são desejos para agradar aos outros homens de modo falso: “A modéstia, isto é, o desejo de agradar aos homens,quando é determinado pela razão, está referido à civilidade. Se provém, entretanto, de um afeto, trata-se de ambição, ou seja, de um desejo, pelo qual os homens, sob uma falsa aparência de civilidade, incitam, na maioria das vezes, discórdias e sedições. Pois quem deseja ajudar os outros [...] buscará, sobretudo, ganhar-lhes o amor, e não, em vez disso, provocar-lhes a admiração, a fim de que uma doutrina leve a marca do seu próprio nome, nem lhes dará, em geral, qualquer motivo de inveja” (Ética, 4, Apêndice, cap. 25).

PARTE 5

Conhecimento e Liberdade

Como é impossível que o homem não seja uma parte da natureza, não haveria, num primeiro momento, qualquer possi- bilidade de ele ter uma vida livre. Como há, apenas em certo sentido, uma oposição entre os indivíduos (já que um indivíduo pode decompor outro), restaria ao homem encontrar a sua liber- dade em outro mundo, transcendente. Impotente para regular e refrear as paixões, restaria ao homem negar o testemunho dos sentidos do seu corpo e crer na imortalidade da sua alma.

Como combate a todo modo de viver que nega o corpo – e as paixões –, Spinoza nos diz que a liberdade não está em ou- tro mundo, mas neste mundo mesmo. Viver de modo livre con- siste, basicamente, na efetuação da capacidade que a nossa men te possui para regular e refrear as paixões. A *potência do intelecto corresponde à liberdade humana*. Conhecimento e liberdade.

Essa potência de conhecer adequadamente, pelo segundo gênero de conhecimento, exprime-se da seguinte maneira: a nos- sa mente passa a ligar as imagens ou afecções do corpo humano à ordem do entendimento. A idéia adequada apenas surge quando podemos selecionar as afecções que combinam com a nossa rela- ção característica: “Durante o tempo em que não estamos toma- dos por afetos que são contrários à nossa natureza, nós temos o poder de ordenar e concatenar as afecções do corpo segundo a ordem própria do intelecto” (Ética, 5, Prop. 10). Deixamos de amar ou odiar uma causa exterior quando a nossa mente liga a produção desses afetos-paixões às suas causas reais, ou seja, *às causas relacionadas à conveniência ou não de um certa mistura entre o nosso corpo e outros corpos*: “Se separamos uma emoção do ânimo, ou seja, um afeto, do pensamento da causa exterior, e a ligamos a outros pensamentos, então o amor ou o ódio para com a causa exterior, bem como as flutuações de ânimo, que pro- vêm desses afetos, serão destruídos” (Ética, 5, Prop. 2). De um conhecimento imaginário, que é fonte das ilusões da consciência, a nossa mente passa a ligar a produção dos afetos-paixões às cau- sas reais, ou seja, ao encadeamento infinito de corpos do *modo infinito mediato.* Dos infinitos corpos que existem na nature- za, *alguns podem combinar ou não com a nossa natureza* (noção comum menos geral). A nossa mente produz uma idéia *clara e distinta* dos afetos-paixões, o que nos faz padecer menos das exci- tações e das tristezas: “Portanto, um afeto está tanto mais sob nosso poder, e a mente padece tanto

menos, por sua causa, quan- to mais nós o conhecemos" (Ética, 5, Prop. 3, cor.); "[...] segue- se que cada um tem o poder, se não absoluto, ao menos parcial, de compreender a si mesmo e de compreender os seus afetos, clara e distintamente e, conseqüentemente, de fazer com que padeça menos por sua causa" (Ética, 5, Prop. 4, esc.). Portanto, quanto mais a mente conhece a produção das paixões, mais ela é capaz de ordenar as afecções a seu favor. *Trata-se de um conhecimento dos afetos-paixões que somos capazes*.

Como é possível perceber, o remédio para as paixões não está, portanto, na crença em um mundo transcendente ou em algum salvador, mas sim na potência que a nossa mente tem para compreender, para formar as noções comuns. Através do entendimento, podemos evitar a ambição, a gula, a embriaguez, o ódio, a inveja, a comiseração, a vingança e outras paixões que são nocivas: passamos a refrear essas paixões através do desejo ativo de firmeza. Portanto, o remédio para as paixões chama-se *conhecimento*: "E, por isso, não se pode imaginar nenhum ou- tro remédio que dependa de nosso poder que seja melhor para os afetos do que aquele que consiste no verdadeiro conhecimen- to deles, pois não existe nenhuma outra potência da mente que não seja a de pensar e de formar idéias adequadas" (Ética, 5, Prop. 4, esc.). Como há uma capacidade real da nossa mente para conhecer e ordenar as afecções do corpo, ao efetuarmos isso, ficamos alegres com a nossa própria potência.

Quando a mente conhece as coisas adequadamente con- cebe tudo como *necessário,* pois tudo na natureza segue uma ordem *desejante:* "A mente compreende que todas as coisas são necessárias, e que são determinadas a existir e a operar em virtu- de de uma concatenação infinita de causas. Portanto, à medida que compreende isso, a mente padece menos dos afetos que provêm das coisas e é menos afetada por elas" (Ética, 5, Prop. 6, dem.). O homem livre não se deixa abalar pelos afetos de esperança e medo porque a sua mente concebe as coisas de modo eterno (um afeto mais forte), o que lhe faz viver de modo tranqüilo e sereno: "Tudo o que a mente concebe sob a condução da razão, concebe-o sob a mesma perspectiva da eternidade ou da necessidade, e é afetada pela mesma certeza. [...] Portanto, à me- dida que a mente concebe as coisas segundo o ditame da razão, ela é afetada da mesma maneira, quer se trate da idéia de uma coisa futura ou passada, quer de uma coisa presente" (Ética, 4, Prop. 62, dem.). A mente compreende que o encadeamento das coisas é necessário, independente das vicissitudes do tempo, pois considera algo sempre presente nas coisas, isto é, a produção de- sejante da natureza. A diferença fundamental entre o homem livre e o homem que está na servidão é que este, por viver de modo ignorante, padece das paixões produzidas no encadeamen- to desejante de todas as coisas (é o lamuriento, o ressentido, o homem-Estado, etc.), e aquele, por ter idéias

adequadas, age e interfere no encadeamento desejante, gerando uma variação no que estava estabelecido, de modo a favorecer a sua potência.

É evidente que existe apenas composição na natureza, mesmo nos encontros que decompõem partes do nosso corpo ou que nos aniquila (noção comum mais geral). Por exemplo: a morte pode ser um mau encontro para mim, mas é um bom en- contro para o veneno que a produz, já que ele se compõe com al- gumas partes do meu corpo. O nascimento, a morte e tudo que se passa conosco apenas são efetuados porque há uma relação constante de movimento e repouso, de velocidade e lentidão entre os corpos. Afinal, a natureza *não* age por finalidade, não age em vista do nosso bem. Ora, o conhecimento do segundo gênero implica um conhecimento sob um certo aspecto de eternidade: a existência das coisas é uma verdade eterna. *Nunca haverá inter- rupção na produção da existência das coisas.*

A MENTE QUE É ATIVA PADECE MENOS DOS AFETOS DE TRISTEZA

Quando somos livres, agimos diretamente nos encadea- mentos dos corpos ao modificar as condições dadas, o que pro- duz as condições de efetuação de tudo o que pode derivar da nossa própria potência. Por sermos ativos, padecemos menos dos afetos de tristeza que surgem nesse encadeamento. Dessa maneira, a tristeza pela perda de um bem, por exemplo, torna-se menor quando a ligamos a muitas e diferentes causas que a pro- duziram: “Com efeito, vemos que a tristeza advinda da perda de um bem diminui assim que o homem que o perdeu dá-se conta de que não havia nenhum meio de poder conservá-lo” (Ética, 5, Prop. 6, esc.). Nós somos uma parte da natureza, cuja potência é apenas uma parte da infinita potência da substância; portanto, é impossível não sermos afetados por acontecimentos que são contrários ao nosso esforço: “A potência humana é, entretanto, bastante limitada, sendo infinitamente superada pela potência das causas exteriores. Por isso, não temos o poder absoluto de adaptar as coisas exteriores ao nosso uso. Contudo, suportare- mos com equanimidade os acontecimentos contrários ao que postula o princípio de atender à nossa utilidade, se tivermos consciência de que fizemos nosso trabalho; de que nossa potên- cia não foi suficiente para poder evitá-las; e de que somos uma parte da natureza inteira, cuja ordem seguimos. Se compreende mos isso clara e distintamente, aquela parte de nós mesmos que é definida pela inteligência, isto é, a nossa melhor parte, se satisfará plenamente com isso e se esforçará por perseverar nessa satisfa- ção” (Ética, 4, Apêndice, cap. 32).

Mesmo pelo conhecimento imaginário experimentamos uma tristeza menor por simplesmente imaginarmos um número maior de causas de algo que aconteceu conosco. Assim, a tristeza causada pela morte de um idoso, por exemplo, torna-se menos intensa (por ser possível imaginarmos um número maior de cau- sas) do que a tristeza pela morte de um jovem, ou, então, a mor- te de alguém por uma doença pode nos afetar menos do que a morte de alguém por assassinato: “Um afeto é mau ou nocivo apenas à medida que impede a mente de poder pensar. Por isso, o afeto que determina a mente a considerar muitos objetos ao mesmo tempo é menos nocivo do que outro afeto, tão forte quanto o

primeiro, que ocupa a mente na contemplação de um só ou de poucos objetos, de tal maneira que ela não possa pensar em outros“ (Ética, 5, Prop. 9, dem.). Também através da imaginação, quando sofremos um mau encontro e a nossa mente con- sidera um número *menor* de causas, padecemos mais, nos entristecemos mais: é o luto, a ira, a vingança. Passamos a imaginar que a causa da nossa tristeza está na “má intenção” de al- guém. Retomamos a fórmula de Spinoza: *na tristeza ficamos sempre impotentes para pensar e agir, por isso ela é uma paixão nociva*. Enquanto estamos sob o domínio da tristeza, desejamos acusar, encontrar culpados, nos vingar. Eis o ponto fundamental que caracteriza o homem que está na servidão: quando não en- tendemos a ordem comum da natureza, *negamos* a vida e o aca- so, e sentimo-nos injustiçados por um prejuízo que tivemos.

Através do segundo gênero de conhecimento, compreen- demos que a ordem é sempre a mesma. Existem causas reais que vão ao infinito, seja da nossa doença (causada por um vírus que foi contraído por causa de uma mudança na temperatura do am- biente, ou pela má alimentação, etc.), seja da morte de um indi- víduo provocada por alguém que estava dominado pelo ódio e pela vingança. Ora, é evidente que *há uma produção social da tristeza*, à medida que o poder (constituído pelos homens tris- tes) precisa da tristeza das pessoas para ser desejado: eis a denún- cia de Spinoza. Se numa determinada sociedade há muitos indi- víduos que vivem submetidos às relações que não combinam com a sua natureza, é evidente que, durante a maior parte da vida, eles tenham um constrangimento cada vez maior da sua potência de agir e de pensar, e tornam-se cada vez mais ignoran- tes dos afetos que são capazes, excedendo, muitas vezes, a capa- cidade de serem modificados; além disso, por viverem tristes e impotentes, estão muito vulneráveis aos afetos de ódio, ira, vin- gança e outras paixões nocivas, isto é, estão também muito pró- ximos de desejar eliminar a causa imaginária dos seus males, mesmo que seja através da morte de alguém. Um indivíduo que vive atolado em um modo de vida triste (nas relações profissio- nais, na família, na escola, etc.), pode imaginar a causa da sua tristeza em qualquer um que lhe dê motivo para isso e, domina- do pela ira, pode querer eliminar a suposta causa da sua tristeza. Spinoza destrói a concepção de que existiria uma essência do mal e do bem nas coisas e nas pessoas. Há, apenas, bons e maus encontros. A alegria, a tristeza, o desejo e outros afetos-paixões são *produzidos* nas relações. Não há dúvida de que os índices de homicídio de uma sociedade são sempre sintomas da sua decadência, de uma reprodução incessante da tristeza. Tal sociedade, ao organizar os indivíduos de diversas maneiras utilitárias, esmaga a singularidade de cada um deles.

Portanto, quando a mente liga as causas reais, padece menos. A tristeza pela perda de um bem é apenas uma passagem que não chega a contaminar: assim, quando somos livres, é muito mais difícil que da tristeza surja um ódio, porque compreende- mos que existem causas reais dos afetos-paixões que são produzi-dos em nós. Sabendo disso, podemos evitar o afeto de ódio para com os outros e, além disto, tentamos, quando é possível, evitar que os outros nos odeiem. Quando somos ofendidos por alguém, sabemos que aquele que nos ofendeu ligou, imaginariamente, a causa da sua tristeza a uma ação efetuada por nós e, por isso, ape- sar de nos entristecer com a ofensa, não chegamos a odiá-lo por-que entendemos que há causas na relação (misturas que não combinaram) que produziram o afeto de tristeza na outra pessoa. Dessa forma, como o ódio não surge em nós, o ódio daquele que nos ofendeu não será alimentado. Isso tudo está de acordo com a ordem de produção das coisas da natureza: “[...] e que os ho- mens agem, como as outras coisas em virtude da necessidade da natureza” (Ética, 5, Prop. 10, esc.). Enfim, o homem livre afirma o acaso e a vida e, por isso, padece menos das paixões: ele transmuta as paixões em ações porque pensa. Tem leveza, tem alegria, tem pensamento.

O Amor de Deus Relacionado às Afecções do Corpo

O amor do segundo gênero de conhecimento, *o amor de Deus*, surge através da idéia adequada da substância como causa da produção das afecções do nosso corpo. Ao experimentarmos uma alegria-ação, surge em nós um amor de Deus – Deus como causa da nossa alegria: “A mente pode fazer com que todas as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, estejam referi- das à idéia de Deus” (Ética, 5, Prop. 14). Todo encontro, seja bom ou mau, passa a ser relacionado à idéia da eternidade de Deus, isto é, à idéia da necessidade eterna da produção da exis- tência das coisas. Ao compreendermos isso, amamos Deus: “Quem compreende a si próprio e os seus afetos, clara e distin- tamente, ama a Deus; e tanto mais quanto mais compreende a si próprio e os seus afetos” (Ética, 5, Prop. 15). Se, até quando so- mos afetados de tristeza, ligarmos à idéia de Deus como causa desse afeto (já que tudo que acontece provém da essência da substância), nos alegramos e amamos a vida – a tristeza é trans- mutada em uma alegria ativa. É a idéia de Deus como *noção co- mum*: “[...] à medida que compreendemos as causas da tristeza, esta deixa de ser uma paixão, isto é, deixa de ser tristeza. Por isso, à medida que compreendemos Deus como causa da triste- za, nós nos alegramos” (Ética, 5, Proposição 18, esc.).

Há afetos que somos capazes, há outros que não somos capazes. Há coisas que dependem de nossas ações, mas outras não, já que não temos capacidade absoluta para alterar o encade- amento das coisas: “Com efeito, as coisas que são produzidas por causas exteriores, consistam elas de muitas ou de poucas par tes, devem tudo o que têm de perfeição (ou seja, de realidade) à virtude da causa exterior e, assim, sua existência tem origem uni- camente na perfeição da causa exterior e não na sua própria cau- sa” (Ética, 1, Prop. 11, esc.). O amor de Deus, do segundo gê- nero de conhecimento, é um amor à necessidade das relações, amor ao destino, amor ao acaso: “[...] esse conhecimento gera um amor por uma coisa imutável e eterna, e da qual podemos re- almente dispor, amor que, por isso, não pode ser maculado por nenhum dos defeitos que existem no amor comum e que, em vez disso, pode ser cada vez maior, ocupar a maior parte da mente e afetá-la profundamente” (Ética, 5, Prop. 20, esc.). Como esse amor está ligado às modificações do corpo, é um amor constante porque, enquanto o corpo dura, os encontros estão sempre pre- sentes. É um amor que está conectado à novidade de cada encon- tro, de cada sentimento experimentado: “Podemos, portanto, concluir que o amor para com Deus é o mais constante de todos os

afetos e que, enquanto está referido ao corpo, não pode ser destruído senão juntamente com o próprio corpo" (Ética, 5, Prop. 20, esc.); "Com efeito, esse amor está ligado a todas as afecções do corpo, e é por elas reforçado" (Ética, 5, Prop. 16, dem.).

Continuamos a ser piedosos com nós mesmos quando atribuímos à dor-ruptura um sentido demasiado triste da tragé- dia. Porém, a tragédia é necessária para descobrirmos uma outra forma de amar e para entendermos que a tristeza surge como de- corrência da perda de um ritmo, como uma dissonância que não foi possível evitarmos, pois suas causas vão muito além da nossa própria potência. A má combinação nos abre para novas maneiras de experimentar e, a partir disso, sentimos que a vida nos envol- ve. O homem livre sabe que a pior dor que existe é a da não rup tura. Ele ama a vida porque é aqui, neste mundo, que se alegra com a sua própria natureza – afirmação plena da existência. E ele tem o seu amor à vida reforçado quando imagina que os outros homens também a amam. É inevitável que o seu desejo de gene- rosidade seja para que os outros amem isso que ele já ama. O que é dominante na mente do homem livre é o entendimento e não a imaginação, pois, afinal, a sua mente é constituída, *na maior parte*, por idéias adequadas: "[...] age ao máximo aquela mente cuja maior parte está constituída por idéias adequadas" (Ética, 5, Proposição 20, esc.). Há também nele, como é evi- dente, idéias inadequadas, como a idéia inadequada da duração da sua vida, por exemplo: afinal de contas, ele não tem como sa- ber quanto tempo irá viver. Mas como as idéias inadequadas constituem a menor parte da sua mente, o pensamento dos maus encontros não é dominante nele, pois o que lhe guia du- rante a sua existência é *sempre* o pensamento dos bons encon- tros, das coisas boas que ele pode usufruir sem prejuízo a nin- guém... Uma das grandes frases de Spinoza é: "Não há nada em que o homem livre pense menos que na morte, e sua sabedoria não consiste na meditação da morte, mas da vida" (Ética, 4, Prop. 67).

O AMOR DE DEUS RELACIONADO À MENTE

O amor do terceiro gênero de conhecimento, *o amor in- telectual de Deus,* surge através de uma compreensão da eternidade de Deus. Vimos que, no segundo gênero de conhecimento, o amor de Deus está relacionado às afecções do corpo que são produzidas pelo encadeamento desejante – a mente liga a produ- ção das impressões do seu corpo à idéia da substância como ver- dade eterna da existência dos encontros e dos afetos que daí de- correm. Mas no terceiro gênero de conhecimento o amor de Deus está relacionado ao conhecimento da *essência* de Deus e das coisas singulares.

A idéia das essências já existe na substância e pertence à es- sência da nossa própria mente: trata-se do *modo infinito imedia- to do atributo pensamento,* ou seja, a idéia de Deus: "Em Deus, existe necessariamente um conceito ou uma idéia que exprime a essência do corpo humano, idéia que é, por isso, algo que perten- ce à essência da mente humana. [...] Como, entretanto, aquilo que é concebido, por uma certa necessidade eterna, por meio da própria essência de Deus, é, não obstante, algo, esse algo, que pertence à essência da mente, será necessariamente eterno" (Éti- ca, 5, Prop. 23, dem.). A idéia de Deus envolve um conhecimen- to da potência de modificação do nosso corpo, ou seja, algo no corpo que *não existe* na duração, mas *que existe na eternidade,* pois a essência do corpo está contida na essência da substância. Trata-se de uma idéia da potência desconhecida do nosso corpo, isto é, da sua potência (essência) de ser modificado, de ampliar as conexões com outros corpos, de alterar as relações de movimento e repouso, em suma, de produzir realidade. É evidente que esse conhecimento intuitivo pertence à essência da mente porque ele não envolve imagens e nem recordações passadas: a parte perecí- vel da nossa mente, que corresponde à imaginação e à memória, é destruída juntamente com o corpo. Por isso que a eternidade da mente não pode ser confundida com a imortalidade (que ain da está relacionada com o tempo): "Não é possível, entretanto, que nos recordemos de ter existido antes do corpo, uma vez que não pode haver, nele, nenhum vestígio dessa existência, e que a eternidade não pode ser definida pelo tempo, nem ter, com este, qualquer relação" (Ética, 5, Prop. 23, esc.).

Portanto, a nossa mente tem a potência de conhecer algo que não se define pela sua duração, mas que, entretanto, *de- monstra-se* através das modificações

do seu corpo: “[...] então, esse poder de conceber as coisas sob a perspectiva da eternidade não pertence à mente senão à medida que ela concebe a essência do corpo sob a perspectiva da eternidade” (Ética, 5, Prop. 29, dem.). A nossa mente concebe, primeiramente, o corpo como modo finito, ligado a um tempo e a um local determinados – o que corresponde à parte perecível da mente –, mas também pode conceber a idéia da eternidade da essência do corpo: essên- cia que, apenas em um certo sentido, podemos dizer que dura e, enquanto isso, esforça-se para apropriar-se das partes extensivas que correspondem à sua própria potência de agir: “Concebemos as coisas atuais de duas maneiras: ou enquanto existem em rela- ção com um tempo e um local determinados, ou enquanto estão contidas em Deus e se seguem da necessidade da natureza divi- na” (Ética, 5, Prop. 29, esc.); “A mente não concebe nada sob a perspectiva da eternidade senão à medida que concebe a essência de seu corpo sob a perspectiva da eternidade, isto é, senão à me- dida que é eterna” (Ética, 5, Prop. 31, dem.); “Tudo o que a mente compreende sob a perspectiva da eternidade não o com- preende por conceber a existência atual e presente do corpo, mas por conceber a essência do corpo sob a perspectiva da eter- nidade” (Ética, 5, Prop. 29).

Através desse conhecimento intuitivo da essência do cor- po, a mente também concebe a idéia da *essência de si mesma*, ou seja, da sua própria potência de compreender Deus como produ- tor de si mesmo e de todas as coisas. Experimentamos que somos eternos quando temos consciência de estarmos unidos a Deus (idéia de uma idéia adequada): “Com efeito, a mente não sente menos aquelas coisas que ela concebe pela compreensão do que as que ela tem na memória. Pois, os olhos da mente, com os quais vê e observa as coisas, são as próprias demonstrações” (Éti- ca, 5, Prop. 23, esc.).

À medida que conhece pelo terceiro gênero, a mente ex- perimenta uma alegria ativa de satisfação consigo mesma, que, por se tratar de um conhecimento intuitivo, é chamada de *beati- tude*, que consiste na alegria que vem acompanhada da idéia de si mesmo e de Deus como causa. O amor intelectual de Deus trata- se dessa experiência de uma alegria eterna, através de uma com- preensão da natureza de Deus como potência inesgotável de pro- dução de realidade: “Pois desse gênero de conhecimento nasce uma alegria que vem acompanhada da idéia de Deus como sua causa, isto é, o amor de Deus, não enquanto o imaginamos como presente, mas enquanto compreendemos que Deus é eterno. É isso que chamo de amor intelectual de Deus” (Ética, 5, Prop. 32, cor.). Esse amor não tem origem porque se trata de um amor eterno, através de uma alegria (beatitude) contínua. Participamos de um amor contínuo, que existe desde toda a eternidade, de uma experiência intensiva absolutamente singular e

que *não* se opõe a nenhuma outra experiência dessa natureza. Sentimos que participamos da potência divina porque esse amor intelectual da mente “é uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo” (Ética, 5, Prop. 36, dem.). Ao contrário do amor comum, que é perecível e está relacionado apenas à imaginação e à memória, o amor intelectual não tem nascimento e nem morte, pois ele é eternamente dado em Deus.

Ora, a produção da nossa essência implica uma produção de intensidades, de afetos ativos, o que nos faz sentir e experi- mentar que produzimos eternidade, pois, afinal, atualizamos modificações, no corpo e na mente, que não tínhamos nenhuma consciência. Dessa forma, nos esforçamos cada vez mais para produzir a nós mesmos, de acordo com o nosso modo de vida. Quanto mais compreendemos as coisas pelo terceiro gênero de conhecimento, tanto mais desejamos viver assim: “[...] à medida que concebemos que a mente é capaz de compreender as coisas por meio desse gênero de conhecimento, nós concebemos que ela é determinada a compreender as coisas por meio desse mes- mo gênero e, conseqüentemente, quanto mais a mente é capaz disso, tanto mais ela o deseja” (Ética, 5, Prop. 26, dem.). Quan- do vivemos cada vez mais assim, é impossível que não nos ale- gremos com a nossa própria perfeição.

Assim como uma criança, o homem impotente vive de- pendente das circunstâncias externas e não atualiza a parte inten- siva que ele é. Não amplia a sua capacidade de conhecer, de agir sobre a realidade, de conectar-se com outros indivíduos. Produ- zir a essência do corpo é fazer com que a sua potência de agir seja favorecida ao máximo. Assim, um homem ativo passa a de- pender menos do que está estabelecido. Daí a necessidade de produzirmos a essência do nosso corpo e, simultaneamente, a de nossa mente, para que derive da nossa potência tudo o que ela é capaz: “E, de fato, aquele que, tal como um bebê ou uma crian- ça, tem um corpo capaz de pouquíssimas coisas e é extremamen- te dependente das causas exteriores, tem uma mente que, considerada em si mesma, quase não possui consciência de si, nem de Deus, nem das coisas. Em troca, aquele que tem um corpo capaz de muitas coisas, tem uma mente que, considerada em si mesma, possui uma grande consciência de si, de Deus e das coisas. Assim, esforçamo- nos, nesta vida, sobretudo, para que o corpo de nossa infância se transforme, tanto quanto o permite a sua natureza e tanto quanto lhe seja conveniente, em um outro corpo, que seja capaz de muitas coisas e que esteja referido a uma mente que te- nha extrema consciência de si mesma, de Deus e das coisas; de tal maneira que tudo aquilo que esteja referido à sua memória ou à sua imaginação não tenha, em comparação com o seu intelecto, quase nenhuma importância” (Ética, 5, Prop. 39, esc.). Por isso é inevitável que a produção da essência do corpo envolva, simulta- neamente, a produção da essência da mente: “Quem tem

um corpo capaz de muitas coisas tem uma mente cuja maior parte é eterna" (Ética, 5, Prop. 39).

Nietzsche nos dá uma bela imagem de uma consciência de capacidades que, até então, eram desconhecidas – aquilo que bro- ta demonstra-se para a mente: "Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o *que* é. [...]

Entretanto segue crescendo a idéia organizadora, a destinada a dominar. [...] Sua *tutela suprema* revelou-se de tal maneira forte que não pressenti sequer o que em mim crescia – que todas as minhas capacidades *brotavam* um dia subitamente maduras e em sua perfeição última" (*Ecce Homo*, Porque sou tão inteligente, 9). Portanto, não há como escapar desta verdade eterna: *somos diferentes a cada encontro, a cada instante*. E cada modificação que experimentamos é absolutamente inédita e singular. E como cada experiência é única, podemos considerar cada pensamento e cada modificação do nosso corpo como um traço singular que nos caracteriza durante o nosso percurso existencial. Quando so- mos ativos na produção da nossa essência, imprimimos ao mun- do o nosso traço fundamental para o nascimento de um novo valor. Somos, portanto, transmissores de vida, e nesse movimen- to de produção de si há, como é evidente, *uma variação da con- dição atual em que se vive*. Afetamos mais os outros quando so- mos mais afetados pela multiplicidade da vida... Tudo vivido, tudo experimentado, tudo *sentido*... Como tudo isso está de acordo com a maneira de viver (os gêneros de conhecimento são, afinal de contas, maneiras de viver), é *impossível* tomarmos posse da produção da nossa essência se ainda somos conduzidos por um modo de vida estabelecido pela moral: "Ponderava, por- tanto, interiormente se não seria possível chegar ao novo modo de vida, ou pelo menos à certeza a seu respeito, sem mudar a or- dem e a conduta comum de minha existência, o que tentei mui- tas vezes, mas em vão" (Tratado da correção do intelecto, 3).

É evidente que, conforme vivemos, há impedimentos para que capacidades absolutamente desconhecidas do nosso corpo e da nossa mente brotem, subitamente, e tornem-se cons- cientes para nós. É, de fato, extremamente raro que alguém per- corra a trajetória da vida com um grande conhecimento de si, das outras coisas e de Deus, isto é, que atualize ao máximo a po- tência intensiva que já é. Spinoza nos indica alguns motivos que dificultam a capacidade de compreendermos adequadamente para sermos livres: "Com efeito, as coisas que ocorrem mais na vida e são tidas pelos homens como o supremo bem resumem-se, ao que pode depreender de suas obras, nestas três: as rique- zas, as honras e a concupiscência. Por elas a mente se vê tão dis- traída que de modo algum poderá pensar em qualquer outro bem" (Tratado da correção do intelecto, 3). Podemos

dizer que, resumidamente, há dois impedimentos para a produção de nós mesmos: o primeiro, quando morremos ainda jovens demais, com um corpo ainda muito dependente das causas exteriores, com menor capacidade de agir sobre a realidade e, em razão dis- so, com quase sem consciência de si; o outro, refere-se ao modo de vida submetido à moral, aos indivíduos que são contrários à nossa natureza. Como os homens, em sua imensa maioria, estão submetidos às idéias-afecções, vivem de maneira fúnebre porque a idéia da morte causa-lhes um enorme tormento e, por isso, pre- cisam acreditar na imortalidade da alma. Daí a necessidade que eles têm para serem cúmplices de um poder que "organiza" a vida de cada um dos que se submetem. Por isso, os momentos de alívio têm a função de *distrair* a mente: desse modo, os homens passam por toda a existência ignorantes de si mesmos, de Deus e das outras coisas, e desperdiçam a maior alegria – a beatitude – que podem experimentar. Desperdiçam, enfim, a sua existência... Afinal, a beatitude *exige* uma ação nossa: "E deve ser certamente árduo aquilo que tão raramente se encontra. Pois se a salvação es- tivesse à disposição e pudesse ser encontrada sem maior esforço, como explicar que ela seja negligenciada por quase todos? Mas tudo o que é precioso é tão difícil como raro" (Ética, 5, Prop. 42, esc.).

Notas de Rodapé

[1]Não devemos entender, aqui, a palavra “pensamento” como atributo, mas sim como modo finito ou idéia.

[2] A “coisa pensante” está referida ao atributo pensamento.

Notas

Capa:
Wanduir Durant

Todas as citações da Ética foram extraídas da edição brasileira de 2007, publicada pela Autêntica Editora, com tradução de Tomaz Tadeu. As demais citações foram extraídas do volume Espinosa, da coleção Os Pensadores, da Editora Nova Cultural, edição de 2004, com tradução de Marilena de Souza Chaui, Carlos Lopes de Mattos, Joaquim de Carvalho, Joaquim Ferreira Gomes, Antônio Simões e Manuel de Castro.

Para a produção deste livro, também foram utilizadas as seguintes obras:

DELEUZE, Gilles. Espinosa, filosofia prática. Tradução: Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.

DELBOS, Victor. O espinosismo. Tradução: Homero Silveira Santiago. São Paulo: Discurso Editorial, 2002.

ESPINOSA, Baruch de. Tratado teológico-político. Tradução: Diego Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

Agradecimentos
Valter A. Rodrigues, Luiz Fuganti e amigos da Escola Nômade e Usina