

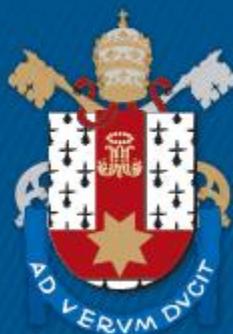
PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
ESCOLA DE HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

CAMILA PALHARES BARBOSA

**DETERMINISMO, RELATIVISMO E MORALIDADE NA
FILOSOFIA DE SPINOZA**

Porto Alegre
2021

PÓS-GRADUAÇÃO - *STRICTO SENSU*



Pontifícia Universidade Católica
do Rio Grande do Sul

CAMILA PALHARES BARBOSA

**DETERMINISMO, RELATIVISMO E MORALIDADE NA FILOSOFIA DE
SPINOZA**

Tese apresentada como requisito para a
obtenção do grau de doutor pelo Programa de
Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira.

PORTO ALEGRE

2021

CAMILA PALHARES BARBOSA

**DETERMINISMO, RELATIVISMO E MORALIDADE NA FILOSOFIA DE
SPINOZA**

Tese apresentada como requisito para a
obtenção do grau de doutor pelo Programa de
Pós-Graduação em Filosofia pela Pontifícia
Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Aprovada em: ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcos Gleizer.

Profa. Dra. Nastassja Pugliese

Profa. Dra. Elainy Costa

PORTO ALEGRE

2021

AGRADECIMENTOS

O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Agradeço ao PPG de Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS) por acreditar e acolher o meu projeto, bem como a todos os excelentes professores que compõem o corpo docente e aos colegas da instituição que guiaram e acompanharam este percurso de conhecimento e crescimento.

Agradeço ao meu orientador Prof. Dr. Nythamar Hilario Fernandes de Oliveira pelo apoio, incentivo e conselhos no decorrer de minha jornada. Sua abertura à temas, debates e leituras ainda pouco tradicionais no campo da filosofia, foram fundamentais para minha formação. Sem sua orientação este trabalho não seria possível.

Agradeço a colega Elaine Costa pelas sugestões, indicações de leitura e ajuda na revisão do presente trabalho.

Agradeço aos Prof. Dr. Fabrício Pontin, Profa. Dra. Laura Guerim, Prof. Dr. Marcos Fanton, Profa. Dra. Raquel Canuto, Profa. Dra. Tatiana Vargas Maia e Me. Bruna Fernandes pela amizade e companheirismo desde o mestrado. Suas contribuições foram imensuráveis.

Por fim, aos meus pais Marjori e Roberto, ao meu irmão Gabriel, a minha avó Maria Astéria e a Maíra Barbosa, minha profunda gratidão por estarem comigo no decorrer deste percurso, com todo o amor e paciência, incentivo e acolhimento necessário para que esta jornada se realizasse. Sem vocês este trabalho não existiria.

“Se o caminho, conforme já demonstrei, que conduz a isso parece muito árduo, ele pode, entretanto, ser encontrado. E deve ser certamente árduo aquilo que tão raramente se encontra. Pois se a salvação estivesse à disposição e pudesse ser encontrada sem maior esforço, como explicar que ela seja negligenciada por quase todos? Mas tudo o que é precioso é tão difícil como raro”.
(E5P42esc)

Benedictus de Spinoza, *Ética*.

DETERMINISMO, RELATIVISMO E MORALIDADE NA FILOSOFIA DE SPINOZA

Resumo: Com este trabalho proponho uma leitura acerca da teoria da moralidade de Spinoza, especialmente a partir de sua principal obra *Ética*, em que o autor vincula à sua concepção metafísica e ontológica uma descrição de vida boa e de verdade que dê conta de uma visão sobre moralidade determinista e relativista sem cair em contradições teóricas. Proponho demonstrar que, por um lado, Spinoza oferece uma concepção imanente, inatista e objetiva acerca do bem; e, por outro lado, uma visão relativista que permite o desenvolvimento moral dentro de um contexto social. Defendo uma interpretação da moralidade em Spinoza que, relacionada à sua concepção de potência e conhecimento, permita uma visão da obra spinozista que possa contribuir para os diálogos contemporâneos da filosofia moral e ética, na medida em que ultrapassa uma dicotomia entre o determinismo e o relativismo e consegue propor uma concepção de vida boa e de liberdade que pode ser universal em seu núcleo mais essencial - enquanto relacionado a ideias verdadeiras que nos permitem “permanecer em nosso ser” -, sem abdicar de aspectos da moralidade enquanto uma construção social útil, mutável e variável. Para desenvolver este argumento, descrevo nos dois primeiros capítulos o desenvolvimento da epistemologia e da metafísica de Spinoza, incluindo sua teoria dos afetos e sua teoria do conhecimento. Ambos conceitos são centrais para a defesa de uma visão inatista do bem uma vez que, primeiro, explica como um conhecimento adequado e verdadeiro existe de maneira determinada na natureza e como nossa mente, enquanto parte deste todo, pode vislumbrar estas verdades eternas; e, em segundo lugar, como esse conhecimento se dá através da teoria dos afetos e através do conceito de corpo de Spinoza, logo, como o bem e o mal se relaciona com estes. Nos capítulos seguintes, apresento uma discussão acerca destes dois aspectos da moralidade, a saber, relativismo e objetivismo. A ontologia determinista, em certo sentido, se refere a uma visão objetivista da moral que prescreve normativamente aquilo que *devemos* fazer a fim de ter uma vida boa; um guia com o qual, através da razão, concebemos algum tipo de liberdade e eternidade em nós. Contudo, devido à condição parcial com que nosso intelecto concebe o mundo com o qual interage, também é descrito na moralidade spinozista uma concepção relativista sobre o bem e o mal cujo conteúdo depende daquilo que julgamos útil à nossa vida, mesmo se não possuímos um conhecimento adequado e verdadeiro das leis objetivas que nos determinam neste sistema ontológico. Apresento então a defesa de Spinoza da obediência e do contrato social neste cenário no qual o conceito de bem e de mal não possui um conteúdo imanente. Por fim, meu objetivo é trazer essa leitura do spinozismo ao debate filosófico contemporâneo a fim de pensar sua contribuição neste sentido.

Palavras-chaves: Determinismo. Ética. Moralidade. Relativismo. Spinoza.

DETERMINISM, RELATIVISM AND MORALITY IN SPINOZA'S PHILOSOPHY

Abstract: With this work, I propose a reading about Spinoza's theory of morality, especially from his main work Ethics, in which the author links to his metaphysical and ontological conception a description of a good and truthful life that gives an insight into morality deterministic and relativistic without falling into theoretical contradictions. I propose to demonstrate that, on the one hand, Spinoza offers an immanent, innate and objective conception about the good; and, on the other hand, a relativistic view that allows for moral development within a social context. I defend an interpretation of morality in Spinoza that, related to his conception of power and knowledge, allows a vision of the Spinozist work that can contribute to contemporary dialogues of moral and ethical philosophy, as it goes beyond a dichotomy between determinism and relativism and manages to propose a conception of good life and freedom that can be universal at its most essential core - while related to true ideas that allow us to "remain in our being" - without giving up aspects of morality as a useful, changing social construction and variable. To develop this argument, I describe in the first two chapters the development of Spinoza's epistemology and metaphysics, including his theory of affects and his theory of knowledge. Both concepts are central to the defense of an innate view of the good since, first, it explains how a proper and true knowledge exists in a determined way in nature and how our mind, as part of this whole, can glimpse these eternal truths; and, secondly, how this knowledge occurs through the theory of affects and through Spinoza's concept of the body, therefore, how good and evil relate to them. In the following chapters, I present a discussion of these two aspects of morality, namely, relativism and objectivism. Deterministic ontology, in a sense, refers to an objectivist view of morality that prescribes normatively what we must do in order to have a good life; a guide with which, through reason, we conceive some kind of freedom and eternity in us. However, due to the partial condition with which our intellect conceives the world with which it interacts, a relativistic conception of good and evil is also described in Spinozist morality, the content of which depends on what we consider useful in our life, even if we do not have knowledge. adequate and true of the objective laws that determine us in this ontological system. Then I present Spinoza's defense of obedience and the social contract in this scenario in which the concept of good and evil does not have an immanent content. Finally, my objective is to bring this reading of Spinozism to the contemporary philosophical debate in order to think about its contribution in this sense.

Keywords: Determinism. Ethic. Morality. Relativism. Spinoza.

DÉTERMINISME, RELATIVISME ET MORALITÉ DANS LA PHILOSOPHIE DE SPINOZA.

RÉSUMÉ: Dans cette thèse de doctorat, je propose une lecture de la théorie morale de Spinoza, en particulier de son œuvre principale *Ethica*, dans laquelle l'auteur relie à sa conception métaphysique et ontologique une description de *bonne vie* et *vérité* qui donne un aperçu de sa morale déterministe et relativiste sans tomber dans des contradictions théoriques. Je propose de démontrer que, d'une part, Spinoza offre une conception immanente, innée et objective du bien, et, d'autre part, une vision relativiste qui permet un développement moral dans un contexte social. Je soutiens une interprétation de la morale chez Spinoza qui, liée à sa conception du pouvoir et de la connaissance, permet une vision de l'œuvre spinoziste qui puisse contribuer aux dialogues contemporains de la philosophie morale et éthique, car elle dépasse une dichotomie entre déterminisme et relativisme et gère, en outre, proposer une conception de la bonne vie et de la liberté qui peut être universelle dans son essence la plus essentielle - tout en restant liée à des idées vraies qui nous permettent de «rester dans notre être» - sans renoncer aux aspects de la morale en tant que construction sociale et variable utile et changeante. Afin de développer cet argument, je décris dans les deux premiers chapitres le développement de l'épistémologie et de la métaphysique de Spinoza, y compris sa théorie des affects et sa théorie de la connaissance. Les deux concepts sont au cœur de la défense d'une vision innée du bien puisque, premièrement, il explique comment une connaissance propre et vraie existe d'une manière déterminée dans la nature et comment notre esprit, en tant que partie de cet ensemble, peut entrevoir ces vérités éternelles; et, deuxièmement, comment cette connaissance se produit à travers la théorie des affects et à travers le concept de corps chez Spinoza, par conséquent, comment le bien et le mal se rapportent à eux (c.à.d. affects et corps). Dans les chapitres suivants, je présente une discussion sur ces deux aspects de la morale, à savoir le relativisme et l'objectivisme. L'ontologie déterministe, en un sens, fait référence à une vision objectiviste de la moralité qui prescrit normativement ce que nous devons faire pour avoir une bonne vie; un guide avec lequel, par la raison, nous concevons une sorte de liberté et d'éternité en nous. Cependant, en raison de la condition partielle avec laquelle notre intellect conçoit le monde avec lequel il interagit, une conception relativiste du bien et du mal est également décrite dans la morale spinoziste, dont le contenu dépend de ce que nous considérons utile dans notre vie, même si nous n'avons pas la connaissance adéquate et vraie des lois objectives qui nous déterminent dans ce système ontologique. Puis je présente la défense de l'obéissance et du contrat social de Spinoza dans ce scénario où le concept de bien et de mal n'a pas de contenu immanent. Enfin, mon objectif est d'amener cette lecture du spinozisme dans le débat philosophique contemporain afin de réfléchir à sa contribution en ce sens.

Mots-clés: Déterminisme, Éthique, Moralité, Relativisme, Spinoza.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Para as obras de Spinoza, as referências foram feitas a partir das traduções da editora Autêntica. Com exceção da *Ética*, as demais obras utilizadas serão referidas a partir do número da página. Já as referências à obra da *Ética* (E) serão citadas as partes por Números Arábicos, posteriormente as seguintes abreviações:

A	axioma
app	apêndice
c	corolário
d	demonstração
da	demonstração alternativa
L	lema
D	definição
expl.	explicação
P	proposição
esc	escólio

Por exemplo, E4P28d se refere a *Ética*, quarta parte, proposição 28, demonstração.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO.....	11
2. SPINOZA E AS AFECÇÕES NO CORPO E NA MENTE	17
2.1 Afecções, Corpo e Mente.....	21
2.2 Spinoza <i>versus</i> Descartes	32
2.3 Afetos ativos e afetos passivos	35
2.4 <i>Conatus</i> e <i>cupiditas</i>	54
3. SPINOZA E AS FORMAS DE CONHECIMENTO	64
3.1 Conhecimento de primeiro gênero.....	75
3.2 Conhecimento de segundo e terceiro gênero	86
3.3 Obediência e Benevolência: o caminho da servidão à liberdade.....	112
4. MORALIDADE COMO CONSTRUÇÃO SOCIAL: RELATIVISMO SPINOZISTA....	122
4.1 A teoria dos valores e como julgamos o bem	128
4.2 O moralismo dos profetas segundo o <i>Tratado Teológico-Político</i>	136
4.3 Do moralismo à moralidade: a imaginação política	154
5. OBJETIVISMO MORAL: DAS PROPRIEDADES OBJETIVAMENTE BOAS	167
5.1 A noção de corpo em Spinoza e sua concepção sobre o bem.....	174
5.2 <i>Summum Bonum</i>	183
6. CONCLUSÃO.....	193

1. INTRODUÇÃO

Os debates contemporâneos sobre ética e moralidade na filosofia permanecem, em grande medida, cerceados pelas dicotomias da modernidade que trataram termos como racionalidade e emoções, objetivismo e subjetivismo, natureza e sociedade, determinismo e relativismo enquanto essencialmente opostos. Assim, frequentemente percebemos os dilemas éticos e morais ou sob a perspectiva determinista da normatividade, na qual os deveres são prescritos de maneira absolutista, isto é, enquanto um conjunto transcendental de normas que expressam intrinsecamente propriedades universais e imutáveis sobre o bem. Ou, por outro lado, ao se recusar uma visão transcendental e metafísica sobre o bem, no relativismo da moral, compreendido enquanto um esvaziamento de um significado intrínseco aos deveres éticos e morais, sendo estes deveres gerados apenas do ponto de vista de uma normatividade política e social, isto é, aquela que deriva de determinado código de ética estabelecido por uma sociedade, seja descritivamente nas leis civis, seja na cultura comum. No relativismo, o termo bem ou mal podem ser atribuídos a coisas distintas, por pessoas distintas e variam entre comunidades políticas. Na lógica moderna, esses dois termos tornam-se quase irreconciliáveis. A proposta do presente trabalho é apresentar a concepção de moralidade em Spinoza, especialmente nas obras *Ética* e *Tratado Teológico-Político*, enquanto um projeto filosófico ético e moral que reconcilia esses termos através de um compatibilismo entre um modelo ontológico determinista e naturalista, que ao mesmo tempo que propõe uma noção de bem e de mal relativista, não fundamenta-se em propriedades intrínsecas. Spinoza não costuma ser o autor mais lembrado nas discussões da filosofia política e da ética, contudo, conforme pretendo demonstrar, sua visão de *Deus sive natura* e a compreensão imanente da natureza enquanto um Uno que é causa de si e de todas as coisas, pode oferecer uma leitura compatibilista que não coloca em oposição a natureza e a sociedade, nem exclui as emoções enquanto parte necessária da racionalidade humana, e, assim, a moralidade no spinozismo parece oferecer interpretações instigantes que podem contribuir para o debate contemporâneo. Intérpretes spinozista tendem a variar seu entendimento e uso do termo “moral” para descrever o projeto da *Ética*, Gilles Deleuze (2002), por exemplo, distingue a ética da moral, segundo o autor, o projeto spinozista é ético pois é entendido enquanto um projeto político, e não moral, pois não há uma relação da existência a valores transcendentais. Já autores como Victor Delbos (2010), Edwin Curley (1973) e Andrew Youpa (2020) utilizam moralidade enquanto termo que se equivale a ética, a saber, enquanto um modelo determinado daquilo que constitui uma vida virtuosa e que, em, alguma medida, prescreve a partir disto deveres

normativos. Aqui, utilizo o termo moralidade no segundo sentido, sem distingui-la da ética, enquanto conjunto de deveres que implicam tanto na virtuosidade quanto na obediência política.

É preciso reconhecer que a ontologia spinozista é rebuscada e complexa e, como fica claro aos leitores da *Ética*, conta com um uso bastante específico de determinados termos. Assim, a doutrina moral em Spinoza pela qual o autor apresenta seu projeto político no *Tratado Teológico-Político* e metafísico da *Ética*, dependem de um aprofundamento no seu modelo de determinismo, sua concepção sobre a natureza eterna e infinita de Deus e como ela produz de maneira determinada infinitos atributos, dos quais nós, modos finitos, expressamos a essência da substância a partir de dois modos (modificações) destes atributos, o pensamento e a extensão, através do paralelismo dos nossos corpos e mentes, integrando uma parte deste Uno que determina de forma necessária, e não contingente, todas as coisas. Por isso, não se pode conceber o projeto ético de Spinoza fora de sua lógica determinista. Como bem destacam Goldenbaum e Kluz (2015), determinismo e relativismo moral em Spinoza possuem características conceituais próprias, uma vez que o determinismo spinozista não implica em uma defesa de *liberum arbitrium*, mas ao mesmo tempo, permite que noções de agência e de responsabilidade sejam atribuídas aos indivíduos em suas existências éticas e morais. Da mesma forma, o conceito de liberdade que é desenvolvido na *Ética* enquanto o bem supremo que o intelecto humano pode experienciar, significa particularmente o mesmo que conhecimento adequado ou verdadeiro, uma vez que este nos faz agir e desejar agir conforme os ditames de nossa natureza, auto determinando-se, pois, a partir deste conhecimento.

Spinoza apresenta sua ontologia nas partes I e II da *Ética* enquanto um modelo de substância absolutamente infinita (*Deus sive natura*), que produz de maneira necessária e determinada todas as coisas. Assim, tudo aquilo que existe em ato é um produto que expressa de certa forma esse todo e sua essência, na medida em que se relacionam imanentemente com esse absoluto. Segundo Spinoza, toda substância tem como sua essência potência [*potentia*] e sua existência é necessária e eterna, pois, uma vez que não há nada fora de Deus, que é causa de si, todas as coisas são produtos desse todo, seguindo uma determinada ordem e conexões necessariamente. A essência da substância é expressa por infinitos atributos, que constituem a realidade da natureza naturante enquanto tal. Por ser uma e mesma coisa que sua essência, os infinitos atributos da substância são necessariamente eternos. As coisas singulares, como os indivíduos, por exemplo, são modos [*modus*] pelos quais os atributos de Deus são expressos de maneira determinada. Mais que isso, os modos são certos tipos de afecções da substância, uma vez que são produtos desta e podem ser concebidos apenas por esta, isto é, os modos são

causados e determinados de certa maneira pela substância, e não são causa de si. Ainda, pode-se dizer que os modos infinitos expressam na natureza naturada, algo da natureza naturante. Os modos, ainda, distinguem-se em “modos infinitos imediatos”, entendidos enquanto aquelas coisas que resultam da natureza absoluta, infinita e eterna de um atributo de Deus, que produz leis estáticas da natureza como o entendimento e o movimento; e, em “modos infinitos mediados” que resultam desses atributos de Deus quando já modificado em função da mutabilidade da natureza naturada, como por exemplo, em nós, nos modos de atributo do pensamento (mente) e da extensão (corpo). Nós, indivíduos, somos considerados modos finitos, na medida em que somos produtos dessa substância absoluta e infinita, necessários em existência devido a ordem e conexões determinadas da substância, mas não eternos, na medida em que nossa essência não envolve existência necessária em si. Considerando que existem infinitos modos que expressam infinitos atributos da substância, essas coisas singulares podem, em função de sua potência, nos afetar de infinitas maneiras, e, assim, fazer com que padecemos e deixemos de existir. Todos os produtos da substância exprimem em certa medida sua essência, logo, todas as coisas singulares devem ser concebidas por suas potências, que constituem sua essência. Não há nada de contingente na ontologia spinozista, pois não há nada que seja produzida fora da natureza naturante desse *Deus sive natura*, assim, da mesma forma, a concepção da moralidade e da ética não pode ser interpretada fora dessa ontologia determinista, que descreve uma natureza enquanto necessária e eterna.

Mais que isso, na medida em que a moralidade em Spinoza é sinônimo de conhecimento, isto é, toda sua filosofia é pautada pela defesa do intelectualismo, o conhecimento moral e a virtude só podem ser entendido do ponto de vista da relação de imanência do nosso intelecto com o intelecto eterno e infinito de Deus. Nesse sentido, apenas podemos conhecer a realidade e experimentar a salvação que uma vida livre e virtuosa proporciona, na medida em que concebemos que somos parte de uma natureza determinada a funcionar de certa maneira, o que objetivamente implica em um *dever* de buscarmos o aumento de nossa potência, que é o mesmo que concordar nossa essência, a fim de permanecermos em nosso ser por mais tempo e da melhor forma possível. Por não termos em nossa essência uma existência necessária, mas necessária apenas em duração enquanto uma expressão determinada da natureza de Deus, é a nossa essência [*conatus*] que determina que nosso desejo e virtude máximo sejam o esforço por permanecer em existência. Por isso, buscamos ao máximo conhecer a verdadeira natureza das coisas e de nós mesmos a fim de agirmos adequadamente para este fim. Esse esforço é precisamente o bem supremo da mente humana, e a moralidade pode ser entendida enquanto a representação desse *dever*

fundamentado em nossa própria natureza naturada enquanto parte de uma natureza naturante. A moralidade, então, envolve o esforço pelo qual buscamos o conhecimento e agimos conforme nossa natureza, logo, ela não é dada na imediatidade em nós, mas depende desse percurso virtuoso pela qual passamos a nos autodeterminar conforme essa natureza e não permanecemos em uma condição passiva frente a todas as coisas singulares que nos afetam, por acidente, de infinitas maneiras. O projeto da *Ética* de Spinoza envolve a passagem dos indivíduos da servidão (passividade causada por coisas exteriores a nós, produzindo as paixões da alma) à liberdade (autodeterminação segundo os ditames de nossa natureza imanente que expressam uma natureza eterna e infinita). A moralidade spinozista pode ser entendida, então, enquanto conjunto normativo de *deveres* a serem seguidos a este fim.

A fim de demonstrar o compatibilismo do relativismo do bem e do mal spinozista com seu sistema ontológico determinista, bem como compreender o que o filósofo define enquanto uma vida virtuosa e livre, primeiramente apresento elementos centrais da tese das afecções na *Ética*. Assim, a *Ética* de maneira geral apresenta uma espécie de guia para a passagem da servidão à liberdade. Por isso, aprofundo o papel dos afetos para a representação do mundo sensível através da imaginação pela qual atribuímos, em função dos encontros contingentes do nosso corpo e mente com corpos extrínsecos, determinadas propriedades as coisas, incluindo, afetos de alegria e tristeza, amor e ódio, que ocasionam em nós um aumento ou diminuição de potência. Assim, é através da doutrinas dos afetos que Spinoza demonstra nossa condição inicial de servidão, sendo esta entendida enquanto os efeitos das paixões que são ocasionados em nós a partir destes determinados encontros com corpos extrínsecos, dos quais não possuímos um conhecimento adequado de toda sua relação e conexão causal, mas apenas parcial e condicionado a imaginação destes afetos em nós. Contudo, Spinoza não partilha da dicotomia moderna entre emoções e razão, ao contrário, os afetos, embora inicialmente produzam a servidão humana, quando agregados ao exercício da razão e da intuição, produzem o que Spinoza determina enquanto conhecimento verdadeiro, que necessariamente causa em nós uma passagem de afetos passivos, aqueles determinados por fatores extrínsecos, para os afetos ativos, aqueles que são autodeterminados por nós em função de nossa natureza e, pela doutrina do *conatus*, produzindo a variação do aumento de nossa potência de agir e de pensar.

Após, sigo com a apresentação dos “três gêneros do conhecimentos” descritos por Spinoza, a saber, o primeiro gênero de conhecimento sendo o imaginativo ou opinativo; o segundo tipo a razão e o método científico; e, por fim, o terceiro gênero compreendido enquanto ciência intuitiva, um “dom” inato de pouco indivíduos que conseguem internalizar

reflexivamente as leis eternas e imutáveis de Deus, alcançando o amor intelectual a Deus, refletido na virtude de uma vida potente em função do intelectualismo. Os gêneros do conhecimento estão diretamente relacionados com a teoria moral spinozista na medida em que por moralidade, Spinoza compreende a mesma coisa que o conhecimento verdadeiro, isto é, a vida virtuosa é composta por toda ação e esforço de nosso corpo e mente por entender o mundo conforme as leis determinadas de Deus, e, assim, conhecer nossa própria natureza de tal forma que possamos agir conforme aquilo que aumenta nossa potência de permanecermos em nosso ser, o que é, afinal, a mesma coisa que nossa própria essência enquanto modos finitos desta substância absolutamente infinita.

Depois de introduzir as noções básicas da metafísica spinozista, no quarto capítulo a discussão da moralidade é tomada de maneira mais direta, na medida em que apresento o compatibilismo de uma concepção de moralidade relativista com o sistema ontológico determinista proposto por Spinoza, no qual termos como bem e mal não passam de denominações relacionadas à nossa experiência imaginativa das afecções acerca daquelas coisas que causam em nós alegria ou tristeza, produzindo um aumento ou diminuição de nossa potência, dependendo de sua utilidade. Aqui, proponho uma interpretação de Spinoza enquanto um tipo específico de utilitarista, no sentido de que seu projeto de “vida feliz” depende da atribuição de valores às coisas a partir de sua utilidade em relação a nossa natureza, isto é, sua capacidade de aumentar nossa potência a fim de permanecermos em nosso ser. Retomo uma leitura do *Tratado Teológico-Político* a fim de destacar o esvaziamento do moralismo transcendental acerca do bem e do mal, através de um projeto ético e moral normativo a partir de uma espécie de contratualismo, isto é, que se realiza mais plenamente em um Estado democrático e “liberal”¹, justamente em função de sua utilidade em promover nosso objetivo moral de uma vida virtuosa e livre. O termo “normativo” pode ser atribuído ao pensamento ético de Spinoza na medida em que se refere a um conjunto de deveres (normas) prescritos aos seres racionais de maneira irreduzível à natureza, que, portanto, são contextualizados no ambiente social.

Por fim, no último capítulo proponho destacar que o utilitarismo spinozista depende de seu naturalismo, com isso, que apesar de o bem ser relativista do ponto de vista de uma ética ou moral absolutista e transcendental, este ainda tem uma relação necessária e determinada com nossa natureza, que, por sua vez, só pode ser compreendida enquanto parte dessa metafísica determinista. Nesse sentido, argumento que a moralidade em Spinoza se desdobra

¹ Spinoza não pode ser dito enquanto um autor do liberalismo, mas aqui utilizo o termo “liberal” referindo à defesa de um Estado que possibilite tanto a liberdade de pensamento quanto a liberdade de expressão.

em dois aspectos: algumas propriedades podem ser compreendidas objetivamente em função de sua relação com nossa natureza, independentemente de nosso julgamento de valor sobre elas; e em propriedades que só podem ser determinadas relativamente à relação delas com nossa atribuição de bom ou ruim. Assim, essas propriedades são relativistas, mas não subjetivistas, na medida em que nossa natureza é compartilhada entre indivíduos. Mais que isso, desenvolvo o argumento de *summum bonum* enquanto o esforço e virtude superior da mente em conhecer a partir do terceiro gênero do conhecimento, logo, do conhecimento enquanto uma e mesma coisa que a moralidade, que objetivamente aumentam nossa potência e nos conduzem à experiência da liberdade que resulta de uma vida virtuosa na qual compreendemos nossa natureza com maior perfeição ou realidade posta.

Assim, proponho que a noção de bem em Spinoza pode ser entendido enquanto utilitarista e naturalista de forma a compatibilizar o relativismo, que é produto da ausência de propriedades intrínsecas do bem e do mal, com uma ontologia determinista que não permite contingências no intelecto eterno e infinito de Deus. A proposta deste trabalho é argumentar que através desse compatibilismo, a moralidade spinozista é normativa no sentido em que apresenta um conjunto de *deveres* necessários para liberdade e salvação, mas que Spinoza não promete com isso nada mais que a autodeterminação e uma vida de felicidade que resulta da potência que a virtude causa em nossos corpos e mentes. Mais que isso, proponho uma interpretação da moralidade em Spinoza enquanto parte de seu modelo metafísico do conhecimento.

2. SPINOZA E AS AFECÇÕES NO CORPO E NA MENTE

A concepção monista e mecanicista de Spinoza considera corpo e mente enquanto uma e mesma coisa, atribuindo não apenas uma relação necessária, mas interdependente entre conhecimento e afetos. Com isso, como bem é notado por Yirmiyahu Yovel (1999), o spinozismo “envolve uma tentativa de unir várias oposições em uma singular, complexa totalidade: o Uno e os vários, corpo e mente, virtude e interesse, natureza e razão, poder e direito, e claro, Deus e universo” (YOVEL, 1999, p. 45). Sua visão monista afasta sua filosofia das dicotomias que foram centrais para o pensamento moderno, principalmente, na tentativa de opor de maneira radical as emoções da racionalidade. Tanto a teoria dos afetos quanto a teoria do conhecimento desenvolvidas especialmente no decorrer da *Ética* serão centrais para o propósito final da obra, a saber, indicar o caminho que possibilita aos indivíduos passar de uma condição de servidão à uma de liberdade. Assim, uma análise da moralidade no pensamento spinozista envolve uma descrição de como essas teorias se relacionam com os conceitos centrais da obra, como o da natureza e dos seus infinitos modos e atributos. É a partir dos afetos que a passagem da servidão à liberdade torna-se possível, pois “a teoria dos afetos tem a função de explicar as causas naturais da servidão, os mecanismos físicos e mentais que são necessários para produzir afecções e afetos humanos” (GIANCOTTI, 1999, p. 127).

A contribuição de Spinoza e sua perspectiva única sobre corpo e mente é tamanha que, em alguns casos, é lembrada pelo campo da neurociência como uma pesquisa filosófica consistente com o problema da mente-corpo, especialmente do ponto de vista de uma teoria mais mecanicista das funções humanas. Em *Looking for Spinoza* (2003), por exemplo, o neurocientista António Damásio apontou para as contribuições de Spinoza para compreensão da correlação necessária entre o corpo e a mente, e, portanto, dos efeitos causais destes no comportamento humano. Para Damásio, a correlação e o significado de emoções e sentimentos, e sua capacidade de “revelar”² o estado de um organismo vivo, e como ele ocorre na mente e no corpo, elucida uma perspectiva privilegiada do problema corpo-mente, ao menos em um organismo vivo como um todo. Uma vez que no spinozismo, emoções são expressões corporificadas de relações intencionais, e sentimentos são algum tipo de “modo de

² É interessante notar que para Damásio a palavra “revelação” tem uma forte correlação com a categoria “sentimentos”, para o autor “Sentimentos podem ser e frequentemente são *revelações* de estados de vida de um organismo - uma suspensão do véu, um desvelamento no sentido literal do termo” (DAMÁSIO, 2003, p. 6). (N.T. de “Feelings can be and often are revelation of the state of life within the entire organism – a lifting of the veil in the literal sense of the term”).

pensamento”, Damásio procura no paralelismo de Spinoza como uma contribuição filosófica que contém uma visão sistemática dos mecanismos dos estados da mente. Segundo Damásio, “Spinoza é completamente relevante para qualquer discussão das emoções e sentimentos humanos. Spinoza via drives, motivação, emoções, e sentimentos - que juntos Spinoza chama de *afecções* - como um aspecto central da humanidade³” (DAMÁSIO, 2003, P. 8). Este fato ajuda a atestar a relevância de Spinoza nas discussões atuais sobre temas relacionados à filosofia da mente, racionalidade, emoções, e, claro, filosofia moral.

Em *A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Espinosa* (2015), Chantal Jaquet, dá destaque ao caráter unitário e idêntico dos conceitos de corpo e mente em Spinoza, enquanto dois modos de atributos diferentes (pensamento e extensão), mas que as têm em conjunto e se englobam ao mesmo tempo. Spinoza define atributo [*attributum*] como “aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo sua essência” (E1D4), em outras palavras, os atributos são expressões da própria essência da substância, do Uno. Esses atributos são expressos através dos modos finitos [*modum*], que Spinoza define enquanto “as afecções de uma substância, ou seja, aquilo que existe em outra coisa, por meio da qual é também concedida” (E1D6). Charles Ramond (2019) explica o termo modo enquanto “outra coisa”, sendo aquilo que “tem seu ser ou sua existência em outra coisa que não ele mesmo: sua existência é contingente, não pode ser deduzida de sua definição” (RAMOND, 2019, p. 56). Assim, os modos - definição dos quais os seres humanos são pertencentes - são todas aquelas coisas singulares que são partes do todo, e, enquanto tal, são condicionadas, produzidas e dependentes deste todo (Deus) para existir. Os atributos são expressões da essência deste todo, pelos quais concebemos a própria substância (Uno) como existente em ato. A essência da substância, portanto, inclui atributo do pensamento e da extensão, que são exprimidos de forma modificada também nas partes, ou seja, nos modos finitos. Por isso, o “afeto recobre uma realidade física (certas afecções do corpo) e uma realidade mental (as ideias dessas afecções) [...] o afeto exprime⁴ a simultaneidade, a contemporaneidade do que se passa na mente e no corpo” (JAQUET, 1996, 39). Jaquet aponta para o caráter inovador na forma com qual Spinoza utiliza o termo afetos, que toma a unidade desses atributos, o pensamento e da extensão, enquanto condição necessária, que funda uma

³ N.T. de “Spinoza is thoroughly relevant to any discussion of human emotions and feelings. Spinoza saw drives, motivation, emotions, and feelings – an ensemble Spinoza called affects – as a central aspect of humanity”.

⁴ Jaquet parece utilizar o termo expressão aqui de forma similar aquela elaborada por Deleuze em *Espinosa e o problema da expressão* (ano). A ideia de que os afetos, quando adequados e ativos, sendo maneiras pelas quais percebemos uma representação da expressão da substância de manifestar sua essência, defendida por Deleuze, é uma discussão pertinente neste debate, e como tal, será tratado com maiores detalhes em 3.1.

“física do corpo humano” de maneiras mais complexa que o termo “*passio*” ou “*emocio*” (JAQUET, 2015, p. 100-103). Mais que isso, os afetos na teoria spinozista não se limitam a uma concepção de natureza humana, mas são expressos de infinitas maneiras pela substância, ocorrendo com menor ou maior potência, ou ainda com maior ou menor grau de perfeição em outros animais e até no corpo político⁵. A composição das afecções a partir do corpo e da mente, e suas definições serão aprofundadas na primeira parte desta seção.

Após, a segunda parte tratará mais sobre as noções de afetos ativos e afetos passivos na filosofia spinozista. “Emoções atuam no teatro do corpo”, nos diz Damásio. Esse olhar poético para com as emoções parece aproximar-se do conceito spinozano de afecções, e, de outro aspecto da teoria spinozista em coerência com uma leitura mecanicista da neurociência, como a de Damásio, que é a do papel que essas emoções terão para formação da consciência e, por conseguinte, para a noção de racionalidade⁶. A seção 2.2 fará um breve comentário às críticas de Spinoza a Descartes, a fim de apontar pontos centrais que os autores se diferem para compreensão do problema corpo e mente.

Veremos que Spinoza busca determinar o maior ou menor grau de perfeição com que os afetos aumentam ou diminuem a potencialidade de um corpo e, paralelamente, da mente. Os afetos possuem caráter de adequação e inadequação, como bem destaca Deleuze, “a ideia representa uma coisa ou um estado de coisas, enquanto o sentimento (afeto; *affectus*) inclui a passagem a uma perfeição maior ou menor, correspondente a variação desses estados” (DELEUZE, 2002, p. 82). Sendo assim, percebemos em nosso intelecto “ideias adequadas”, aquelas afetos que necessariamente aumentam a potencialidade de agir dos nossos corpos e mentes a partir do conhecimento verdadeiro do intelecto divino e da nossa própria natureza determinada; e “ideias inadequadas”, aqueles afetos que representam na nossa imaginação os efeitos que percebemos em nossos corpos e mentes de determinados encontros com coisas singulares extrínsecas a nós, das quais não conhecemos clara e distintamente as causas, representam uma variação desses estados, a saber, enquanto uma alegria [*laetitia*] ou tristeza [*tristitia*], que aumentam ou diminuem a potencialidade de agir, respectivamente. Como essas noções se relacionam? Como podemos definir aquilo que é ou não adequado dentro do teatro

⁵ “Embora sua natureza difira da natureza humana, os animais estão sujeitos aos afetos e notadamente ao desejo de procriar. Da mesma maneira, o corpo político é presa de afetos como o medo, a esperança, o desejo de vingança ou a ambição” (JAQUET, 2015, p. 103).

⁶ Em *O erro de Descartes* (1996), Damásio parece também se aproximar de uma concepção spinozista acerca das formas de conhecimento e seu papel social contra aquela de Descartes, abdicando de uma racionalidade que separa as funções emocionais do mecanismo humano. Além de Damásio, vários intérpretes spinozistas procuram demonstrar como o conceito de *afecções* é fundamental para teoria da consciência em Spinoza, para sua noção de ideias adequadas e inadequadas e a função do corpo-mente em relação à substância absolutamente infinita.

das emoções? Quais são as emoções que podemos chamar de apropriadas e quais podemos classificar como inapropriadas? São algumas das questões que proponho discutir na seção 2.3.

A noção de poder [*potesta*] ou potência [*potentia*] é igualmente fundamental para entender o sistema spinozista. Tudo que está em existência possui (é) potência, pois tudo aquilo que existe na natureza segue uma necessidade de permanecer em existência, ou como afirma Spinoza, “À natureza de uma substância pertence o existir” (E1P7). A potência, enquanto capacidade de permanecer em existência, é um conceito central para Spinoza na medida em que ela é a própria essência expressa pela substância absolutamente infinita (E1D6). Além disso, a potência é o indicativo pelo qual concebemos as afecções de nossos corpos e mentes, uma vez que é a passagem de uma maior ou menor grau de potência que determinará quando nossos afetos são alegres ou tristes. Mais que isso, na medida em que se relaciona com a causa destes afetos em nós, a saber, quando agimos em função de uma causa extrínseca a nós cuja causa não conhecemos de maneira clara e distinta, somos afetados passivamente pelas paixões e quando agimos em função de nosso conhecimento verdadeiro e nos autodeterminados por este conhecimento, possuímos afetos ativos, e, assim podemos também realizar esta passagem da servidão humana (afetos passivos) para a liberdade (afetos ativos). Em 2.4 proponho descrever as concepções de potência de agir e de *conatus*, a fim de aprofundar como os afetos são flutuações contínuas que estimulam, em maior ou menor grau, nossa essência.

Tornar clara a conexão entre os pressupostos de afetos ativos e passivos, corpo e mente, potência e ação, e sua relação para a ética e política como um todo, especialmente pensando em noções de emoções políticas que se traduzem na realidade contemporânea é a pretensão geral deste capítulo. Essas noções e, especificamente, os afetos, terão um papel fundamental para concepção spinozista de moralidade. Acredito que a teoria dos afetos de Spinoza pode ser facilmente relevante para os debates atuais acerca dos temas da ética, moralidade e política. Em *The Cultural Politics of Emotions* (2004), por exemplo, Sarah Ahmed argumenta positivamente para o papel das emoções políticas para nossa compreensão dos fenômenos sociais. Ahmed enfatiza que as “emoções definem a própria superfície dos corpos, que se definem através de movimentos de repetição de ações durante o tempo, assim como através de orientações em direção ou contra outros” (AHMED, 2004, p. 4). Ahmed argumenta que uma “cultura política das emoções”, que desse atenção para quais emoções são circunscritas na nossa vida política, investem os cidadãos em intencionalidades emocionais que moldam as estruturas sociais definitivas para nossas relações com outros, seres e objetos.

Essa relação das emoções com os objetos no mundo é central, na medida em que “a circulação de objetos de emoção envolvem transformações dos outros em objetos de sentimentos⁷” (AHMED, 2004, p. 11). Retirar a dicotomia moderna entre emoções e razão, ou ainda, entre emoções e política - fato presente no pensamento de Spinoza -, parece ter sido retomada nas análises políticas contemporâneas, principalmente com noções como ódio e esperança (ver CASTELLS, 2015; PINHEIRO-MACHADO, 2019). Voltar ao pensamento de Spinoza parece uma ferramenta útil para contemplar uma visão complexa do problema corpo e mente, bem como sua relação com o mundo, as emoções básicas e as emoções políticas. As sessões que seguem buscam explicitar a teoria de Spinoza neste sentido.

2.1 Afecções, Corpo e Mente

A definição de *afeto* de Spinoza por E3D3 é “Por afeto [*affectum*] compreendo as afecções do corpo [*corporis affectiones*], pelas quais sua potência de agir [*agendi potentia*] é aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as idéias dessas afecções”. Tradutores têm concordado em traduzir o termo latim *affectio* por afecção e *affectus* por afeto, a fim de manter uma relação entre a forma passiva do verbo *affecci* (ser afetado) e as formas dos substantivos cognatos mencionada acima (BEYSSADE, 1999, p. 113). Por esta definição, haja vista o uso da expressão *corporis affectiones*, Spinoza sugere que ambos corpo e mente são, ao mesmo tempo, ativados pelas ideias desses afetos. Assim, para cada afeto que acontece no âmbito do corpo, uma mudança similar [*et simul*] ocorre simultaneamente na mente. Charles Ramond em seu *Vocabulário de Espinosa* (2010), afirma que os termos “afeto” [*affectus*] e “afecções” [*affectio*] possuem “realidades a um só tempo distintas e ligadas”. Pois “a afecção é o que acontece a uma coisa singular, ou modo, e ela tem uma dimensão incontestavelmente passiva” - assim é a maneira pela qual se é afetado por algo. Nesse sentido, o termo é mais utilizado por Spinoza em relação ao corpo humano, uma vez que a substância nunca envolve passividade. O mesmo ponto é argumentado por Robert Misrahi (2005), quando afirma que o termo *affectus* é traduzido por dois termos na filosofia de Spinoza, uma vez que existe uma distinção clara entre a ideia de um *affectio* do corpo e um *affectio* enquanto uma modificação de um substrato, isto é, uma modificação do corpo humano [*affectio corporis*], “e NUNCA, neste caso, é em si um evento afetivo (emoção,

⁷ Para Ahmed, a circulação se dá através do objetos que causam uma impressão coletiva, que transita e afeta os indivíduos e o corpo coletivo.

paixão, afeto, sentimento)”, mas o evento é, exclusivamente, *idea corporis affectiones*, uma ideia da *affectus* do corpo, que é a consciência da mente do corpo⁸ (MISRAHI, 2005, p. 20). A doutrina dos afecções, por sua vez, embora primeiramente sejam comporta por afetos passivos⁹, ao que poderia ser atribuído o termo paixões [*passio*] (como o faz Descartes), ganha uma potência de ação [*agendi potentia*] - torna-se ativo e, então, através da ação tornar-se a “ideia de uma afecção do corpo”. “E, assim como toda “afecção” que ocorre em nosso corpo pode aumentar ou reduzir sua potência de agir, também, da mesma forma, o afeto quando consciente em nossa mente [*idea corporis affectiones*], correspondente aumentará ou diminuirá nossa “potência de pensar”. Os afetos são, pois, os nomes das constantes flutuações, para mais ou para menos, de nossa potência” (RAMOND, 2010, p. 18-19).

Corpo e mente são dois modos de atributos, pensamento e extensão respectivamente, que formam uma mesma identidade na unidade dos modos finitos, na medida em que “que exprime, de uma maneira definida e determinada, a essência de Deus, enquanto considerada como coisa extensa” (E2D1). Vemos Spinoza caracterizar a essência da substância, isto é, de Deus, em E1P7 quando diz “à natureza da substância pertence o existir”, logo, conseqüentemente, “toda substância é necessariamente infinita” (E1P8). Da essência da *substância absolutamente infinita* [*substantia absolute infinita*], expressão que Spinoza usa frequentemente enquanto sinônimo de Deus, exprimimos em nossa própria essência - na medida em que somos *modos* [*modum*]¹⁰, parte desse todo - o esforço de permanecer em si, ou seja, de manter-se enquanto existente, o que Spinoza define por *conatus*. Existir, todavia, para Spinoza, é ter potência [*existere potentia est*] (E1P11da). Deleuze deixa esse ponto claro quando diz “a potência do agir, por si só, é idêntica ao poder de ser totalmente afetado; a potência do agir, por si só, exprime a essência [...] a essência e a potência de agir são uma e só

⁸ “Spinoza utilise DEUX termes, que d’ailleurs il distingue clairement, et qui ont un sens précis. En effet, affectus est l’idée d’une affectio du corps, et affectio est une modification d’un substrat, celui-ci pouvant être la substance, l’attribut ou un mode fini. Parfois (dans les Parties III et suivantes) cette modification est celle d’un corps humain (affectio corporis) et JAMAIS, en ce cas, elle n’est à elle seule un événement affectif (émotion, passion, affection, sentiment). L’événement affectif est exclusivement *idea corporis affectionis*, l’idée d’une affection du corps, et c’est cette idée, cet événement affectif comme conscience (certes inadéquate) que Spinoza désigne par le terme affectus. Il faut impérativement traduire ces deux concepts distincts par deux termes distincts, d’autant plus que toutes les démonstrations qui établissent la nature et la genèse des différentes formes de l’affectivité utilisent ces deux concepts et reposent sur leur distinction”.

⁹ “Os ‘afetos’ são, de fato, primeiramente ‘paixões’, como indica sem ambigüidade E3 *def. ger. af.* (“o afeto, chamado paixão da alma [*affectus, qui animi pathema dicitur*], é uma ideia confusa [*est confusa idea*] etc.)” (RAMOND, 2019, p. 18).

¹⁰ É essencial para filosofia spinozista a distinção e relação ontológica entre substância-modo, definições estas que inauguram o texto da *Ética*. Deleuze nos diz que “os modos diferem da substância em existência e em essência, sendo entretanto produzidos nesses mesmos atributos que constituem a essência da substância. Deus produz ‘uma infinidade de coisas numa infinidade de modos’ (E1P16) significa que os efeitos são efetivamente coisas, isto é, seres reais tendo uma essência e existência próprias, mas não existem e não estão fora dos atributos nos quais são produzidos” (DELEUZE, 2002, p. 93).

coisa, a potência de agir e o poder de ser afetado são também uma e só coisa”. (DELEUZE, 2017, p. 248). Uma importante distinção é feita por Spinoza entre poder [*potestas*] e potência [*potentia*], uma vez que o autor busca esvaziar o sentido de poder soberano e autoritário do seu conceito de Deus, por isso, seu poder [*potestas*] é idêntico à sua potência [*potentia*], “à *potentia* como essência corresponde uma *potestas* como poder de ser afetado, poder que é preenchido pelas afecções ou modos que Deus produz necessariamente, Deus não podendo padecer, mas sendo causa ativa dessas afecções” (DELEUZE, 2002, p. 103). A potência define não apenas a essência da substância, mas também dos modos, através da noção de *conatus*, de maneira semelhante, “a potência ou o esforço pelo qual ela se esforça por preservar em seu ser, nada mais é do que sua essência dada ou atual” (E3P7d), isto é, “a identificação da essência com a potência é, válida universalmente, tanto na natureza natureza como na natureza naturante” (RAMOND, 2019, p.64). Fica claro, assim, que os modos, através do atributo do pensamento e do atributo da extensão (que são os únicos atributos que conhecemos), exprimem a essência atual da substância, pela potência e a existência, ou o esforço por perseverar em seu ser. É o que Spinoza aponta em E3P6d:

Com efeito, as coisas singulares são modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada (pelo corol. da prop. 25 da P. 1), isto é (pela prop. 34 da P. 1), são coisas que exprimem de uma maneira definida e determinada a potência de Deus, por meio da qual ele existe e age. E nenhuma coisa tem em si algo por meio do qual possa ser destruída, ou seja que retire a sua existência (pela prop. 4); pelo contrário, ela se opõe a tudo que possa retirar a sua existência (pela prop. prec.). E esforça-se, assim, tanto quanto pode e está em si, por preservar em seu ser. C.Q.D

Corpo e mente, potência e existência, são, portanto, parte desta visão sistemática da natureza, este “*Deus sive natura*”, que é oferecida por Spinoza. Esse “mecanismo” se aproxima de uma explicação física de leis da natureza: para Spinoza, o que existe na natureza existe ou em movimento ou em inércia. Todos os corpos, dos mais simples aos mais complexos, são distintos uns dos outros em função de seu *ratio* de movimento. Assim, segundo Spinoza, “os corpos se distinguem entre si pelo movimento [*vel moventur*] e pelo repouso [*vel quiescunt*], pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância” (E2L1). Logo, deste conceito, torna-se claro que para Spinoza cada corpo tem sua velocidade particular, ou movimento único. É a partir das interações pelas quais um conjunto de corpos que são determinados ao repouso ou ao movimento que surgem os indivíduos, enquanto a união destes corpos simples, em um corpo composto, que Spinoza denomina de coisa singular. Em função de sua singularidade, em que compartilham uma mesma causa, esses corpos existentes são determinados em duração, período no qual percebemos e imaginamos nosso próprio corpo,

assim como aqueles corpos externos a nós. Claro que a noção de movimento aqui está implicada no conceito de potência de agir [*potentia agendi*], na medida em que se refere aos indivíduos. Só podemos conhecer segundo a doutrina spinozista do conhecimento a partir do agir¹¹, da atividade, o corpo enquanto submetido ao momento de passividade não conhece os objetos do mundo, nem sabe de si. Em outras palavras, “o que configura um corpo como diferente de outro é a natureza de seu movimento¹²” (MARSHALL, 2013, p. 65).

Há, contudo, corpos mais simples e corpos mais complexos, de acordo com Spinoza. Estes movimentos ou inércias que mantêm os corpos em seus movimentos particulares são mais simplistas em corpos simples, enquanto em corpos mais complexos - a saber, corpos humanos - e têm uma organização para formação individual completamente diferente. Como nos demonstra Spinoza:

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. (E2A2d).

Portanto, quando um número de corpos simples agem em um único movimento, se segue que estes estão unidos por níveis de moção, formando a partir desse movimento em igualdade, um corpo complexo. O modo pelo qual esses corpos simples são organizados, podem ser considerados como a forma de um corpo complexo, na medida em que de acordo com Spinoza “se as partes que compõem um indivíduo tomam-se maiores ou menores, mas numa proporção tal que conservam, entre si, como antes, a mesma relação entre movimento e repouso, o indivíduo conservará, igualmente, como antes, sua natureza, sem qualquer mudança de forma” (E2L5). A composição de corpo complexo ocorre a partir de corpos de modos mais simples e a maneira com a qual o corpo individual possui uma *ratio* de movimento dá-se a partir da organização destes corpos mais simples¹³.

¹¹ É apropriado lembrar que todos os tipos de conhecimento descritos por Spinoza envolvem algum nível de potência. A passividade, que sempre resultará em ideias inadequadas, será a representação no corpo da impotência, mas esses afetos passivos, como bem nos lembra Deleuze, “envolvem um grau, por mais baixo que seja, da nossa potência de agir” (DELEUZE, 2015, p. 265). Contudo, aqueles afetos mais passivos, dos quais não somos causa, nada exprimem (DELEUZE, 2015, p. 244). Assim, conforme nos afirma Deleuze, “A potência de compreender ou de conhecer é a potência de agir da própria alma. Mas, precisamente, *o poder de ser afetado permanece constante, qualquer que seja a proposição das afecções passivas e das afecções ativas*” (DELEUZE, 2015, p. 245).

¹² N.T. de “what sets one simple body apart from another is the nature of its motion”.

¹³ Pode ser esclarecedor dessa composição as palavras de Deleuze quando nos diz que “em Espinosa, não há modo existente que não seja atualmente composto de um número muito grande de partes extensivas. Não há corpo existente, na extensão, que não seja composto por um número muito grande de corpos simples. E a alma,

Se esses constituintes estão em repouso, de sua posição relativa preservam seu estado comum de repouso, então eles podem ser considerados como um único indivíduo. Se esses constituintes estão em movimento e seu movimento se reforça ou se mantêm mutuamente de maneira consistente, eles também podem ser considerados um único indivíduo. (MARSHALL, 2013, p. 67).

No texto *The Spiritual Automaton: Spinoza's Science of the Mind* (2013), Eugene Marshall explica que o *ratio* de movimento dos modos da substância, em corpos mais ou menos simples, são uma modificação da potência de Deus de agir, pois a essência de Deus, como já dito, é a mesma e igual ao poder. Como Spinoza aponta “Deus age pela mesma necessidade pela qual compreende a si próprio [...] que a potência de Deus não é senão sua essência atuante” (E2P3esc.). Assim, modos particulares são formas determinadas pelas quais os atributos expressam e modificam o poder de Deus¹⁴, em graus distintos.

Entretanto, como mencionado acima, os modos de existência da substância possuem uma variedade de modos particulares e determinados de modificar sua potencialidade. Nesse sentido, a mente é também uma modificação de um atributo particular da substância, e como tal, similarmente tem em sua essência a potência para ser aumentada ou diminuída. Dada a sua correlação e unidade com a extensão do corpo, para cada mudança de movimento e potência no corpo, uma modificação mútua ocorrerá nos estados mentais. Para Spinoza, a mente é uma expressão do atributo do pensamento, ou, por definição, “o pensamento é um atributo de Deus, ou seja, Deus é uma coisa pensante” (E2P1). Mais que isso, Deus possui infinitos atributos¹⁵, e pertence à própria natureza da substância o pensar, assim como nos seus atributos, com causas eficientes para si. Spinoza também afirma que “por ideia compreendo um conceito da mente, que a mente forma porque é uma coisa pensante” (E2D3), o que significa que uma ideia é um expressão do modo de atributo do pensamento, ou uma instância da mente, que como um atributo particular de Deus, apenas pode ser restrito - no

enquanto ideia de um corpo existente, é ela mesma composta por um grande número de ideias que correspondem às partes componentes do corpo e que se distinguem extrinsecamente” (DELEUZE, 2015, p. 222).

¹⁴ Marshall aponta que “tudo em existência é uma instância ou forma particular (*modus* em Latin) pela qual o poder de Deus pode ser modificado [...] Então, quando uma coisa particular produz seu próprio efeito, podemos entender aquele particular tanto como a coisa que é, quanto como modo particular de Deus” (MARSHALL, 2013, p. 63).

¹⁵ “O atributo, portanto, enquanto modo de extensão da substância, isto é, de Deus, torna-se consciente de si (corpo-mente) e dos outros infinitos atributos igualmente provenientes da substância absolutamente infinita, ao perceber aquilo que aparece como essência dela, ou seja, aquilo que é contida na substância como causa sui – causa de si. Spinoza esclarece “por causa de si entendo isso cuja essência envolve existência, ou seja, isso cuja natureza não pode ser concebida senão existente”. O conceito de causa sui é, então, uma propriedade da substância, que contém em si a própria ideia de infinitude. Tudo que é causa sui é infinito e tudo que é infinito tem sua causa sui”. (BARBOSA, C. P. . XIX Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS, Vol. 3.. 1. ed. Porto Alegre: Editora Fundação Fênix, 2019. v. 3. 262p)

sentido de movimento - por outro mesmo atributo, isso é, por outra ideia. Se e somente se Deus possui uma variedade infinita de modos e de atributos, segue que haverá igualmente uma variedade infinita de ideias na mente de Deus, que terão seu próprio movimento e potência, e que “parece exprimir uma ação da mente” (E2D3expl.). Está claro, portanto, porque corpo e mente, apesar de serem uma e mesma unidade, não podem ser considerados como modificações dos mesmos atributos para Spinoza, já que se apresentam como diferentes aspectos da essência da substância, com sua própria *ratio* de movimento e atividade, da qual se segue que estes não formam o mesmo indivíduo complexo¹⁶. Ainda assim, é imprescindível ressaltar que a mente humana é uma ideia complexa do corpo humano:

Se, com efeito, o corpo não fosse o objeto da mente humana, as idéias das afecções do corpo não existiriam em Deus (pelo corol. da prop. 9), enquanto ele constitui nossa mente, mas enquanto constitui a mente de outra coisa, isto é (pelo corol. da prop. 11), as idéias das afecções do corpo não existiriam em nossa mente. Entretanto (pelo ax. 4), temos as idéias das afecções do corpo. Logo, o objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, e o corpo (pela prop. 11) existente em ato. Ademais, como não existe nada (pela prop. 36 da P. 1) de que não se siga algum efeito, se, além do corpo, existisse ainda outro objeto da mente, deveria (pela prop. 12) necessariamente existir em nossa mente a idéia desse efeito. Ora (pelo ax. 5), não existe nenhuma ideia desse efeito. Logo, o objeto de nossa mente é o corpo existente, e nenhuma outra coisa. C. Q. D. (E2P13d).

Assim, para Spinoza, a relação entre corpo e mente é isomórfica, o que quer dizer que a estrutura que organiza e compõe o corpo é “paralela” àquela estrutura da mente. Ou ainda, enquanto sendo um e o mesmo, corpo e mente, apresentam-se enquanto diferentes representações de relações intrínsecas e extrínsecas iguais¹⁷. Essa premissa é a composição conceitual do “paralelismo” spinozista¹⁸. A doutrina do “paralelismo” pode ser dita como a

¹⁶ Aqui, podemos mais uma vez perceber que, enquanto modo do pensamento, a mente humana quando alcança o terceiro tipo de conhecimento, isto é, quando possui ideias adequadas, conecta-se causalmente de tal forma com a ideia da substância que permanece exprimindo essas relações eternamente. Nesse sentido, o uno do corpo e mente expressam essências distintas: o corpo enquanto extensão está fadado a determinado tempo de duração, sua existência não se eterniza enquanto parte da substância; o modo do pensamento, por sua vez, integra-se e exprime uma verdade e realidade eterna do intelecto de Deus, e enquanto ideia adequada, exprime-se eternamente. (WILSON, 2011, p. 179).

¹⁷ Em outras palavras, ainda, “As partes da matéria não estão separadas realmente (isto é, a ‘maneira da coisa’, do latim *res*, que quer dizer coisa), mas estão separadas modalmente (isto é, a maneira de qualidade)”. (BENNETT, 2011, p. 101).

¹⁸ Deleuze traz uma importante consideração ao tratar da doutrina do paralelismo em Spinoza: o fato de o termo não ser utilizado propriamente pelo autor. Deleuze afirma que o termo paralelismo foi cunhado por Leibniz, pela qual Leibniz “implica uma correspondência entre série autônomas, substâncias e fenômenos, sólidos e projeções, mas os princípios dessas séries são singularmente desiguais”. Ainda assim, Deleuze vê o uso adequado do termo paralelismo para definição da teoria spinozista, pois a palavra “ela mesma implica outra coisa que não seja uma simples identidade de ordem, outra coisa que não seja uma correspondência”, ou ainda, “essa palavra convém ao seu sistema, porque ele estabelece a igualdade dos princípios, de onde decorrem as séries independentes e correspondentes” (DELEUZE, 2015, p. 117-118). Chantal Jaquet, por outro lado, não está convencida que a dificuldade e a contradição do pensamento de Spinoza com o termo paralelismo possa ser superado, pois, na visão da autora, a palavra faz com que a forte noção de monismo do spinozismo seja de certa forma “perdido” (o

relação dentro da unidade dos atributos, extensão e pensamento; como explica Deleuze “pode-se denominar ‘paralelas’, com efeito, duas coisas ou duas séries de coisas que estão numa conexão constante, de tal maneira que nada exista em uma que não tenha na outra um correspondente” (DELEUZE, 2015, p. 116). Enquanto são um e mesma coisa, os atributos exprimem uma mesma terceira, essa identidade modal da qual “encontramos uma só e mesma ordem e conexão de causas, não importa sob qual dos atributos investiguemos sua Natureza” (BENNETT, 2011, p. 113).

Em *Representation and the Mind-Body Problem in Spinoza* (1996), um dos textos clássicos sobre o monismo spinozistas, Della Rocca afirma ser importante ressaltar que a relação fatos mentais e fatos corpóreos são de duas séries causais separadas - o que pareceria ser conflitivo com a tese de *simil e aequalis* elaborada por Spinoza -, entretanto, o paralelismo “simples” de Spinoza aponta para as “similaridades estruturais entre duas correntes explanatórias e causais diferentes” (DELLA ROCCA, 1996, p. 20). Na visão de Della Rocca, o ponto fulcral da tese do “paralelismo” está em que “para apreciar um certo fato sobre a mente não é necessário refletir a forma com que esse fato é causado ou explicado”, ou seja, as relações causais do atributo do pensamento não necessariamente estão incluídas nas relações causais de atributo da extensão (DELLA ROCCA, 1996, p. 20).

[...] para que nós possamos ver qual nível de realidade uma mente particular possui, devemos ver qual nível correspondente de realidade um corpo possui. Tal afirmação vai muito além de que, em virtude do paralelismo, o fato de que um certo modo de extensão têm um certo nível de realidade implica que um modo paralelo de pensamento tenha o mesmo nível de realidade. Este último argumento não aponta nenhuma assimetria entre modos de pensamento e modos de extensão. Afinal, em virtude do paralelismo, nós também podemos dizer que o fato de que um modo de *pensamento* ter um certo nível de realidade implica que o modo de extensão tem o mesmo nível de realidade. Entretanto, o que Spinoza diz em E2P13esc.¹⁹ aponta para

mesmo ponto foi posto à mim por Paola de Cuzzani, em uma apresentação oral realizada em 2016 no seminário de Neurofilosofia, conduzida pelo Prof. Dr. Nythamar de Oliveira, na Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul). Jaquet afirma que “é preciso acabar com o ‘paralelismo’ e afastar esse termo inadequado e ambíguo, esse conceito minado e confuso que não figura no sistema. Não é necessário, com efeito, importar essa palavra que carrega um cortejo sub-reptício de ideias falsas para nomear e identificar a concepção espinosana, pois o autor da *Ética* encarregou-se dessa tarefa e nos forneceu um conceito preciso para exprimir sua tese conhecida sob o nome de paralelismo”. Esse termo, seria então, proveniente de E2P7esc., quando Spinoza nos diz que “a potência de pensar de Deus é igual (*aequalis*) à sua potência de agir”. Para Jaquet, portanto, “quando Espinosa quer explicar que a ordem das ideias das afecções na mente é simultânea à das afecções do corpo e constitui uma só e mesma coisa, ele recorre seja ao adjetivo “*aequalis*”, seja ao advérbio “*simul*”, seja a ambos ao mesmo tempo”. Embora utilize o termo no decorrer deste trabalho a fim de manter-se fiel ao vocabulário amplamente utilizado por intérpretes de Spinoza (ver BENNETT, 2011; DELLA ROCCA, 1996; DELEUZE, 2015), reconheço a importância do ponto trazido por Jaquet e a necessidade de repensar o emprego do termo.

¹⁹ “Do que precede, compreendemos não apenas que a mente humana está unida ao corpo, mas também o que se deve compreender por união de mente e corpo. Ninguém, entretanto, poderá compreender essa união adequadamente, ou seja, distintamente, se não conhecer, antes, adequadamente, a natureza de nosso corpo. Com efeito, tudo o que mostramos até agora é absolutamente geral e se aplica tanto aos homens quanto aos outros indivíduos, os quais, ainda que em graus variados, são, entretanto, todos, animados. Pois, de qualquer coisa

algum tipo de assimetria entre os modos de pensamento e modos de extensão. Embora Spinoza diga aqui que para que possamos atribuir um certo nível de realidade a mente, precisamos saber o nível de realidade do corpo, não parece que ele também diria que para conhecermos o nível de realidade do corpo, precisamos conhecer o nível de realidade da mente. Isto é evidente pelo fato de que depois de E2P13esc. Spinoza acha necessário dar uma noção aproximada da natureza dos corpos ou modos de extensão, em que ele construirá sua noção da natureza da mente. Assim Spinoza parece em E2P13esc. afirmar que nossa habilidade para atribuir um certo grau de realidade a mente é de alguma forma posterior a nossa habilidade de atribuir a realidade do corpo²⁰. (DELLA ROCCA, 1996, p. 21)

Quero ressaltar que ideias não representam um aspecto abstrato da substância absolutamente infinita, ao contrário, uma ideia é por si um aspecto afirmativo, que afirma alguma verdade necessária sobre sua própria potencialidade, e, conseqüentemente, da potência de Deus. Como esclarece Lia Levy (1998), “não pode haver nenhuma espécie de relação causal entre os atributos e Deus, e, portanto, entre pensamento e extensão” (LEVY, 1998, p. 143). Marshall ainda argumenta que as ideias são atos da mente, e, então, possuem algum nível de potência, tendo em vista a relação do conceito com a ação [*agendi potentia*]. Logo, a mente pode ser em sua própria representação enquanto modo de atributo de extensão, que é, até certa medida, passiva ou ativa - na mesma proporção que o corpo (MARSHALL, 2013, p. 87). Quando o corpo é afetado por alguma causa externa, haverá uma ideia

existe necessariamente a idéia em Deus, idéia da qual Deus é a causa, da mesma maneira que é causa da idéia do corpo humano. Portanto, tudo quanto dissermos da idéia do corpo humano deve necessariamente dizer-se da ideia de qualquer coisa. Entretanto, tampouco podemos negar que as idéias, tais como os próprios objetos, diferem entre si, e que uma idéia é superior a outra e contém mais realidade do que 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 que a mente humana difere das outras e em quê lhes é superior, é necessário que conheçamos, como dissermos, a natureza de seu objeto, isto é, a natureza do corpo humano. Não posso, entretanto, explicar isso aqui, nem tal explicação é necessária para o que quero demonstrar. Digo, porém, que, em geral, 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 sua mente é capaz, em comparação com outras, de perceber, simultaneamente, um número maior de coisas. E quanto mais as 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, bem como compreender por que não temos de nosso corpo senão um conhecimento muito confuso, além de muitas outras coisas, as quais deduzirei, a seguir, do que acabo de expor. Pensei, por isso, que valeria a pena explicar e demonstrar cuidadosamente essas coisas e, para isso, é necessário estabelecer algumas premissas sobre a natureza dos corpos”.

²⁰ N.T. de “[...] in order for us to come to see what degree of reality a particular mind has, we must see what degree of reality the corresponding body has. Such a claim goes beyond the claim that, by virtue of parallelism, the fact that a certain mode of extension has a certain degree of reality entails that a parallel mode of thought has the same degree of reality. This latter claim does not point to any asymmetry between modes of thought and modes of extension. After all, by virtue of parallelism, we can also say that the fact that a mode of *thought* has a certain degree of reality entails that the parallel mode of extension has the same degree of reality. However, what Spinoza says in 2p13s does point to some kind of asymmetry between modes of thoughts and modes of extension, Although Spinoza says here that in order for us to assign a certain degree of reality to the mind, we must know the degree of reality of the body, it does not seem that he would also say that in order for us to come to know the degree of reality of the body, we must know the degree of reality of the mind. This is evident from the fact that after 2p13s Spinoza finds it necessary to give a rough account of the nature of bodies or modes of extension, on which he later builds his account of the nature of the mind. This Spinoza seems in 2p13s to claim that our ability to assign a certain degree of reality to the mind is somehow posterior to our ability to assign that degree of reality to the body”.

correspondente na mente que será afetada²¹. Não obstante, a potência de ação de um corpo apenas pode ser aumentada e diminuída a fortuito destes encontros causais por um mesmo modo de atributo de extensão, ou seja, por um outro corpo. Por sua vez, a mente - ainda que tenha sua potencialidade afetada na medida em que há uma relação correspondente com o corpo (é a ideia do corpo) - apenas poderá ser afetada por outra ideia, não por um corpo em si²². De que maneira? No movimento de mudança de potência pela qual o corpo foi afetado por algo extrínseco à ele, a aumentando ou diminuindo, causa paralelamente uma modificação na ideia do corpo, mas aquilo que ocasiona uma mudança na potência de agir da mente é uma nova ideia que, dentro das infinitas ideias pertencentes à substância, surge enquanto uma nova representação daquela relação causal. Como será apresentado mais adiante, contudo, essa correlação não implica em condições suficientes e necessárias para que sejam classificadas enquanto ideias adequadas, essas ideias que formamos do corpo. É o que nos esclarece Spinoza quando diz “a ideia da ideia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado da mente humana” (E2P29).

Corpo e mente também podem ser afetados por causas internas, ou seja, por si mesmos, quando as causas seguem de uma relação direta com a própria substância - estas seriam as causas de si, ou ainda, ideias adequadas. Se retomarmos o conceito spinozista de que o conhecimento envolve ação necessariamente, as ideias para Spinoza não serão apenas representações cognitivas das relações causais entre os modos de atributos, imagens que “formam atrás de nossos olhos” (E2P48esc.), o que significaria uma relação estritamente passiva, mas são afirmações de alguma representação e modificação da potência.

Uma ideia tem afirmações como parte de sua própria essência da mesma forma que o corpo tem um *momentum* ou inércia, nominalmente, estes são poderes que algo tem de se manter em existência. Lembre que a essência das ideias e corpos são modificações do poder divino. Mais que isso, este poder particular é ativo, tanto que ideias e corpos não possuem meramente alguma potência de exercitar este poder, mas eles de fato o exercem. Corpos sempre possuem seu grau ou quantidade de inércia ou movimento e ideias sempre afirmam ou reivindicam seu conteúdo²³. (MARSHALL, 2013, p. 76).

²¹ “Uma ideia que exclui a existência de nosso corpo não pode existir em nossa mente, mas lhe é contrária” (E3P10).

²² Segundo Marshall, “Spinoza descreve essa mudança no conatus da mente como sendo ideias. A mente é no final das contas apenas uma ideia complexa; é uma coleção de ideias mais simples, causalmente interligadas de tal forma que cada uma se esforça individualmente assim como em conjunto para preservar-se” (MARSHALL, 2013, p. 87).

²³ N.T. de “An idea has affirmation as a part of its essence in much the same way that a body has a *momentum* or inertia, namely, these are powers that the thing have that keep them in existence. Recall that the essence of ideas and bodies are a modification of divine power. What’s more, this particular power is active, such that ideas and bodies do not merely have some potential to exercise this power, but they in fact always exercise it. Bodies always have their degree or amount of inertia or momentum and ideas always affirm or assert their content.”

Intérpretes de Spinoza, como Marshall, Damásio e Jaquet, apontam que é através dos afetos, e de como conhecemos estes, que o movimento e a potência de cada corpo e mente pode ser percebido enquanto ativos. A ideia que conecta o efeito de uma *afecção* é a ideia do *conatus*, pois o *conatus* contém um poder específico para aumentar ou diminuir determinado estado de movimento. Este poder de alguma coisa agir é ocasionado pela essência da substância que é expressa enquanto *conatus* nos modos, que pode ser resumida em uma atividade: esforço de preservação, ou, de permanecer em si. Como dito, Spinoza afirma que “Cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por perseverar em seu ser” (E3P6) e “esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual” (E3P7). Assim, todos corpos, sejam simples ou complexos, irão exercer o esforço em preservar-se em seu *ratio* de movimento ou em sua própria existência. Como sugere Marshall, é razoável que se espere um resultado paralelo sob o atributo do pensamento, já que as ideias também carregam algum nível de potência, que também pode aumentar ou diminuir, ou ainda padecer e deixar de existir. A ideia deixada a seus próprios dispositivos irá continuar em sua existência, afirmando seu conteúdo²⁴, mas quando afetada por outras ideias, também pode padecer.

O conceito do *conatus* spinozista ajuda a entender os mecanismos naturais de um organismo a se preservar em sua existência, ou seja, em um primeiro momento de auto-preservação, porque a ideia de uma *afecção* é certamente uma maneira pela qual os organismos podem se relacionar com coisas externas, de forma a regular a vida²⁵. Segundo Spinoza, existem três maneiras pelas quais os afetos podem variar o poder do *conatus*, produzindo na passagem de maior ou menor potência, como bem menciona Marshall.

Quando a potência da ideia aumenta o poder da mente, este é um afeto de “alegria”, quando diminui o poder da mente, é um afeto de “tristeza” [...] quando somos afetados de certa maneira, tal que somos determinados a fazer algo, nós temos um afeto de desejo.²⁶ (MARSHALL, 2013, p. 89).

²⁴ Marshall compara o *conatus* da ideia com o *conatus* do corpo, que, assim como no caso dos afetos, são diferentes representações, atributos, de um e mesmo evento. O autor explica: “como os atributos de extensão, atributos de pensamento também possuem a seguinte característica fundamental: quando deixados à deus próprios dispositivos, continuarão a preservar-se em seu próprio ser, continuando a esforçar-se para avançar, de certa forma. Como um corpo irá resistir à penetração e desintegração de sua própria potência, as ideias afirmarão ou resistirão a negação de sua mente de sua própria potencialidade”. (MARSHALL, 2013, p. 80).

²⁵ Aqui, vemos um dos aspectos pelos quais Damásio relaciona a filosofia de Spinoza com as noções contemporâneas da ciência que dão conta dos mecanismos de sobrevivência que compõem nossa natureza. Nas palavras do autor, “organismos vivos são desenhados com a habilidade de responder emocionalmente à diferentes objetos e eventos#” (DAMÁSIO, 2003, p. 11).

²⁶ N.T. de “When the ideas power increase the power of mind, it is an *affect of joy*; when it decrease the mind’s power, it is an *affect of sadness* [...] when we are affected in a certain way, so that we are determinate to do something, we have an *affect of desire*”.

Em E3P9esc., Spinoza afirma que “não é por julgarmos uma coisa boa que nos esforçamos por ela, que a queremos, que a apetecemos, que a desejamos, mas, ao contrário, é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apetecê-la, por desejá-la, que a julgamos boa”. *Afecções* podem ser de *desejo* [*cupiditas*], *alegria* [*Laetitia*] ou *tristeza* [*Tristitia*], na medida em que e dependendo da forma pela qual é capaz de modificar a *agendi potentia* e a *cogitandi potentia* em suas respectivas expressões. E, todos afetos, existirão com a mesma necessidade enquanto expressão da substância:

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 às quais o homem está, assim, determinado a realizar. Além disso, entre apetite e desejo não há nenhuma diferença, excetuando-se que, comumente, refere-se o desejo aos homens à medida que estão conscientes de seu apetite. (E3P9esc.).

Spinoza define as ideias como atributo de pensamento, e sua existência envolve uma proporção de movimento em que pode exercer determinado poder. Além disso, existem muitas ideias na mente humana na medida em que a própria mente humana é uma ideia complexa, composta por muitas ideias mais simples, do corpo humano. Exercer poder ou existir em potência, entretanto, é aumentar ou diminuir a proporção do movimento de determinado atributo, visto que as ideias pertencem a este atributo do pensamento, seu poder pode envolver graus maiores ou menores de atividade, ou seja, mudança de poder. As ideias podem ser passivas ou ativas, de acordo com os afetos com que esses movimentos são afetados tanto pela mente quanto pelo corpo. Novamente, é importante destacar que para Spinoza “nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece. Mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas [*ideis adaequatis*], ela necessariamente age; à medida que tem idéias inadequadas [*ideis inadaequatis*], ela necessariamente padece” (E3P1), portanto, ideias adequadas envolvem necessariamente ação, e ideias inadequadas, por outro lado, passividade. Os afetos, então, também poderão ser descritos como adequados ou inadequados, de acordo com o efeito que cada um deles têm sob a potencialidade da nossa mente e do corpo. Essa relação de aumento ou diminuição da potência de corpo e mente, na medida em que indicarão como julgamos uma coisa boa e quando julgamos uma relação como ruim²⁷ -

²⁷ “De maneira geral, as afecções que aumentam ou ajudam a potência de agir são assimiladas a um bem - em outras palavras ‘ao que sabemos certamente nos ser útil (E4D1) - e, as afecções que diminuem ou coíbem um mal”. (JAQUET, 2015, p. 137).

definições essenciais para uma compreensão e um debate acerca da moralidade da filosofia de Spinoza, como veremos.

2.2 Spinoza *versus* Descartes

A crítica spinozista ao modelo dualista de Descartes para o problema corpo-mente e suas consequências para o desenvolvimento de sua doutrina cartesiana são amplamente abordadas e estudadas por intérpretes de Spinoza ainda hoje. Talvez uma das principais contribuições de Spinoza seja a elaboração de um método reflexivo²⁸ que seja capaz de ultrapassar as limitações do modelo cartesiano, e, assim, contribuir com uma nova teoria do conhecimento. As diferenças entre o modelo cartesiano de Descartes e o modelo Uno de Spinoza, nos ajudam a compreender como o conceito de afetos spinozista reflete na sua teoria metafísica do conhecimento. Esta seção trará um breve comentário a este respeito.

Se retomarmos o texto das *Meditações* de Descartes, vemos na *Terceira Meditação*, o filósofo afirmar que “estou certo que sou uma coisa pensante”, e, assim, coloca o reconhecimento da existência como fato indubitável. O *res cogitans* é determinado necessariamente como um *eu* que consegue afirmar o verdadeiro substrato da existência. Ao reconhecer um *eu* que é, antes de qualquer coisa, um ser pensante, Descartes dará a compreensão dos entes pelas *representações*, das quais, apenas a partir do ato do sujeito pensante, o domínio dos objetos terá seu conteúdo apreendido, isto é, apenas por esse *ego* que têm a posição privilegiada do ato de pensar. Por conseguinte, como nos aponta Deleuze, o método de inferência do cartesianismo de Descartes permite “um conhecimento claro e distinto de um efeito *antes* de termos um conhecimento claro e distinto da causa” (DELEUZE, 2015, p. 171), o que para Spinoza, não seria um conhecimento verdadeiro e adequado, uma vez que é apenas a partir do conhecimento das conexões causais que possuo uma ideia adequada²⁹. Em função da identidade de corpo e mente como *aequalis* e *simul*, uma e mesma coisa, o conhecimento dessa relação causal passa necessariamente pelo corpo na doutrina spinozista, ao contrário do que vemos nas *Meditações* de Descartes.

²⁸ Deve-se lembrar o caráter ‘reflexivo secundário’ no método de Spinoza. “[...] é impossível conceber uma fusão entre ideia e ideado, ou entre essência objetiva e essência formal. Nem mesmo a ideia verdadeira pode ser simultaneamente formal e objetiva: não pode ser a intuição de si própria. Ela só será conhecida como verdadeira quando tomada como ideado por outra ideia: a ideia da ideia verdadeira” (RAMOND, 2010, p. 52). Deve-se distinguir, o plano da certeza (como penso, logo existo), do plano do método, este envolvendo então a reflexividade.

²⁹ “Conhecer pela causa é o único meio de conhecer a essência. A causa é como o meio termo que funda a concatenação do atributo como sujeito, o princípio ou a razão de que decorrem todas as propriedades que voltam para a coisa” (DELEUZE, 2015, p. 174).

Produzir-se-á, a partir de então, uma rearticulação no sentido do conceito de sujeito: todo privilégio será conferido ao sentido de *sujeito de ação*, ou melhor, de *sujeito da ação de pensar*, e, ao domínio dos objetos, será relegado o sentido de *sujeito de atribuição* ou de *Suporte ontológico*. [...] Uma filosofia da consciência será, portanto, também uma filosofia do sujeito, isto é, uma filosofia onde a resposta à questão *quem pensa?* é, de uma maneira ou de outra, um elemento absolutamente essencial. (LEVY, 1996, p. 50).

A crítica central do projeto spinozista ao modelo cartesiano é, nesse sentido, a falta de uma interação entre corpo e mente que ocorra à nível substancial³⁰, ou seja, ao fato de que Descartes necessita elaborar uma via de *interação* entre esses dois modos de atributos - a saber, a tese da glândula pineal (LEVY, 1996, p. 147). Ao abordar uma distinção real entre a alma e o corpo, Descartes os vê como atributos independentes, que não necessitam um do outro para existir, ainda mais, é o *res cogitans* que percebe essa interação com o *res extensa*, um argumento inconcebível no sentido da evolução humana³¹.

Spinoza busca se posicionar e apontar para sua ruptura com o cartesianismo e com o pensamento de Descartes expressamente do prefácio da III parte da *Ética*, ao dizer sobre a obra do “celebérrimo Descartes” que “nada mostrou além de grande penetração e seu engenho”. Ainda no prefácio à IV parte da *Ética*, Spinoza aborda mais diretamente o tratamento dado por Descartes do problema da união de corpo e mente através da glândula pineal “por meio da qual a mente sente todos os movimentos que se produzem no corpo, bem como os objetos exteriores”, e conclui “Ele havia, entretanto, concebido a mente de maneira tão distinta do corpo que não pôde atribuir nenhuma causa singular nem a essa união, nem à própria mente, razão pela qual precisou recorrer à causa do universo inteiro, isto é, a Deus”. Jaquet elucida essa ruptura ao dizer:

³⁰ Lia Levy traz a importante constatação de que essa crítica de Spinoza à tese de Descartes, mais precisamente, “o signo da possibilidade de se compreender a tese da interação”, nem sempre esteve presente na obra de Spinoza, e o vemos aproximar-se dessa crítica mais contundente apenas na *Ética*. Segundo Levy, no *Breve Tratado*, Spinoza está mais próximo do cartesianismo de Descartes na medida em que “utiliza o argumento da ação voluntária em uma de suas exposições da união da alma e do corpo”. Aqui, Lya se refere à passagem “[...] E disso a causa não é, e não pode ser, outra senão que a alma, na qualidade de ideia do corpo, é de tal forma unida a esse corpo que ela e esse corpo formam dessa maneira um todo” (B.T.II, 19; 9). Assim, uma perspectiva que dê conta de corpo e mente como unidade plena, um e mesmo, aparecerá de forma mais consolidada nos escritos da *Ética*. (LEVY, 1996, p. 144).

³¹ “[...] a mente surge da atividade dos circuitos neurais, sem sombra de dúvidas, mas muitos desses circuitos são configurados durante a evolução por requisitos funcionais do organismo. Só poderá haver uma mente normal se esses circuitos contiverem representações básicas do organismo e continuarem a monitorar os estados do organismo em ação”. (DAMÁSIO, 1996, p. 257).

A ruptura se refere principalmente a dois pontos já enunciados no prefácio da *Ética* III - a saber, a natureza da causa das paixões e a natureza do poder da mente sobre elas. Se Espinosa e Descartes estão de acordo em reconhecer que as paixões possuem uma razão de ser natural, divergem radicalmente quanto à determinação de suas causas primeiras. (JAQUET, 2015, p. 57)

Em *As Paixões da Alma* (2018), Descartes propõe uma leitura das paixões como um objeto de estudos das ciências naturais e busca considerar sua relação como uma ferramenta própria de união entre o corpo e a alma. Nessa premissa, podemos ver alguns elementos que indicam partes da filosofia de Descartes que fora precursora para Spinoza, e ainda, ao elogiar Descartes por seu engenho, reconhece o esforço do filósofo para compreender essas paixões sem a carga moral tradicional da escolástica³². Da mesma maneira, pode-se destacar uma aproximação entre os dois filósofos ao considerarem os aspectos físicos das paixões³³, colocando-as não apenas no âmbito da alma, mas como um fenômeno que é percebido através do corpo e suas relações extrínsecas. Contudo, esse papel das paixões é exterior, no sentido de que serve como para a “conservação da união da alma e do corpo” (JAQUET, 2015, p. 52). A separação de corpo e mente entre esses dois entes diferentes se dá de tal maneira que um esforço para conservação da própria relação torna-se necessária, é preciso alguma ação que auxilie em preservar essa relação. Quando Descartes descreve que:

Por sua vez, as nossas volições são de duas espécies; umas são ações da alma que se confinam na própria alma, como quando queremos amar Deus, ou de uma maneira geral aplicar o nosso pensamento a qualquer objeto não material; as outras são ações que se estendem ao nosso corpo, como quando, só porque temos vontade de passear, as pernas se movem e andamos. (DESCARTES, 2018, p. 24).

Vemos um dos pontos cruciais dessa ruptura spinozista do pensamento de Descartes - que torna-se mais contundente na V parte da *Ética*, “Em suma, o autor de *Paixões da Alma* colocou bem o problema, mas não soube resolvê-lo” (JAQUET, 2015, p. 57). Spinoza, ao utilizar o seu método reflexivo e compreender os fenômenos a partir de sua causa e não seu efeito, terá descrições diferentes das paixões e sua função para o conhecimento daquelas de

³² Jaquet salienta que Descartes buscou afastar-se de filósofos moralistas como Tomás de Aquino, Bodin, Montaigne e Charron, que descreviam as paixões como sendo ‘perturbações da alma’, e, buscaram controlá-las a partir de uma filosofia moral (JAQUET, 2015, p. 52).

³³ Descartes afirma “considero também que nada há que atue mais imediatamente sobre a nossa alma do que o corpo a que está junta, e que, por conseguinte, devemos pensar que aquilo que nela é uma paixão é quase sempre nele uma ação: de sorte que o melhor caminho para chegar ao conhecimento das nossas paixões é examinar a diferença que existe entre a alma e o corpo, a fim de conhecer a qual deles se deve atribuir cada uma das funções que em nós existem” (DESCARTES, 2018, p. 8).

Descartes³⁴. O que definirá, por sua vez, o afeto na perspectiva spinozista é sua relação causal, que produzirá uma função específica no corpo e mente: afetos [*affectum*] ativos quando forem adequadas e aumentarem a *potentia*; afetos passivos [*passio*], quando forem inadequadas, e diminuirão a *potentia*. Aqueles afetos que são, em nós, intrínsecos, isto é, que não possuem causas exteriores e dos quais somos causa total, serão ações no corpo e mente que estarão relacionados com o conhecimento verdadeiro, o que será discutido no capítulo seguinte. Por outro lado, quando esses afetos são o efeito de causas exteriores a nós, das quais temos apenas uma relação parcial, na medida em que seu efeito depende de várias conexões causais extrínsecas, serão afetos passivos, confusos, e, portanto, inadequados.

A teoria dos afetos em Spinoza, os *affectus* sejam passivos ou ativos, são ferramentas, tipos de dispositivos que podem alterar o poder do *conatus* e regular a vida humana. Há, no entanto, uma correlação necessariamente de efeito causal entre indivíduo complexo, idéias complexas e a substância, ou como Spinoza diz “para cada coisa existente, há necessariamente alguma causa precisa pela qual ela existe” (E1P8esc.3) e “observar que essa causa, pela qual uma coisa existe, ou deve estar contida na própria natureza e definição da coisa existente (pois, como sabemos, à sua natureza pertence o existir) ou deve existir fora dela” (E1P8esc4). O *conatus* é uma ideia que existe em ato, nesse sentido, pois sua normatividade é medida conforme corresponda ao aumento ou diminuição do poder em uma causa ou efeito objetivos no corpo e mente. A noção da essência (*actualem essentiam*), e, portanto, o próprio *conatus*, é igualmente normativa, uma vez que promove as coisas que privilegiam a existência e evita aquelas que as destroem. Podemos perceber essa objetividade pela demonstração E4P8 em que Spinoza afirma “nós chamamos de bom, ou se mau, aquilo que é útil, ou prejudicial, para preservação da nossa existência (pela D1e D2), isto é (pela E3P7), o que aumenta ou diminui, auxilia ou restringe, nosso poder de ação” (E4P8d).

2.3 Afetos ativos e afetos passivos

Se retomarmos o conceito de ideias adequadas [*ideis adaequatis*] em Spinoza, vemos em E3D1 Spinoza definir “causa adequada aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma”. Assim, as ideias adequadas são aquelas ideias que são

³⁴ “E não haverá nisso grande dificuldade, se se notar que deve ser atribuído exclusivamente ao nosso corpo tudo o que, existindo em nós, pode também existir nos corpos completamente inanimados; e que, ao contrário, tudo o que em nós existe e não pode de modo algum ser concebido como pertencendo a um corpo deve ser atribuído à nossa alma”. (DESCARTES, 2018, p. 9).

verdadeiras porque fazem parte do intelecto infinito de Deus, das quais nossa mente, através dos atributos do pensamento e extensão, podemos formar uma ideia clara e distinta. Às ideias adequadas, não há nada extrínseco que seja sua causa à medida em que estão referidas à Deus; como Deus é concebido apenas por si mesmo [*causa sui*] e não necessita de conceitos externos a si para existir (por E1D3), conseqüentemente, a ideia de Deus será necessariamente uma ideia adequada na mente humana - que como tal, sempre envolverá ação. *Causa sui* e *ideis adaequatis* embora se relacionem na ordem da ontologia de Spinoza, não podem ser confundidas entre si: a noção de *causa sui* é a própria essência da substância enquanto compreendida como absoluta e infinita tal que não pode ser de determinada ou causada por nada externo à ela; enquanto uma ideia adequada é uma ideia que a mente humana, enquanto modo finito que expressa os modos de atributos do pensamento da extensão da/na substância, conseguem compreender tanto quanto possuem potência e agem, sendo esta ideia pertencente à ordem e conexão da natureza da substância, e, conseqüentemente, da nossa própria natureza. Em “*A nervura do real: imanência e liberdade em Spinoza*” (1999), Marilena Chauí apresenta bem essas respectivas definições, já que a ideia adequada em seu sentido pleno “é a mesma ideia verdadeira do e no intelecto de infinito porque se trata de uma mesma atividade causal do mesmo atributo” (CHAUÍ, 1999, p. 65). Nestas definições se distingue novamente a substância dos modos finitos, uma vez que o termo *causa sui* refere-se à substância enquanto parte de sua própria essência, da qual não pode ser percebida senão enquanto única, indivisível, infinita e que tem sua causa explicada apenas por si (imanência); enquanto, por outro lado, as ideias adequadas são *causas* ou *constituem* (transitivas) da/a natureza da substância, mas não são parte de sua essência *par excellence*. As ideias adequadas são, assim, causas eficientes que se relacionam com a ordem das conexões da substância, na medida em que “afirmam a causalidade substancial como *fundamentum*” e seguem um encadeamento necessário de ideias que constituem a unidade do absoluto, porém não são sua própria essência. Isso porque o intelecto da substância se dá através de seus infinitos atributos, dos quais conhecemos pensamento e extensão, e, enquanto tal, são “criaturas” da substância, causadas por ela. Mas não se pode confundir a substância (causa de si, infinito imediado), seus atributos (pensamento, extensão, causa adequada, infinito mediado) e os modos finitos (exprimem de maneira determinada [corpo e mente] os atributos da substância).

Atributos e modos não são extrínsecos ao ser da substância absolutamente infinita, mas intrínsecos a ele, sem que nenhum deles possa confundir-se com ela, pois nenhum atributo (por ser infinito *em seu gênero*) é coextensivo a ela (pois ela é *absolutamente infinita*) e todo modo (infinito ou finito) tem nela o princípio causal eficiente imanente. A causa de si é *fundamentum* porque, enquanto *causa*, é

princípio de realidade, enquanto *ratio* princípio de inteligibilidade, e, como causas eficiente imanente, se irradia ou difunde-se como causa e razão de tudo que existe. (CHAUI, 1999, p. 72).

A mente humana, por sua vez, “percebe não apenas as afecções do corpo, mas também as ideias dessas afecções” (E2P22) e “não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo” (E2P23). Em outras palavras, apesar de o corpo ser definido como um atributo de extensão da substância, que expressa a essência desta substância através deste, a ideia do corpo só é percebida pela mente enquanto existindo durante um determinado período de tempo e em relação aos efeitos ocasionados a partir de coisas externas aos quais podemos representar a partir dos afetos que estes produzem nos nossos corpos e mentes. Nesse sentido, Spinoza afirma “a mente humana não percebe nenhum corpo exterior como existente em ato senão por meio das ideias das afecções de seu próprio corpo” (E2P26). A ideia do corpo humano em si e a ideia de corpos externos são concebidos a partir da maneira determinada com a qual representamos os efeitos e como somos afetados por outros corpos, mas sua razão e potência *per se*, existem enquanto extensão da substância.

Corpo e mente, enquanto modos de atributos que existem em duração, isto é, que são expressões finitas da essência infinita da substância, não envolvem uma ideia adequada ou conhecimento verdadeiro dos corpos externos a ele³⁵. Spinoza, então, oferece uma definição de ideia adequada que dependerá de uma ideia clara e distinta de todas as suas causas (ordem e conexões causais), e não do seu efeito; pois cada coisa singular - a exemplo dos corpos simples - têm uma primeira causa determinante primeira, que é Deus. A noção de *adaequatio* proposta por Spinoza sustenta a possibilidade do conhecimento verdadeiro desenvolvida pelo autor, na medida em que explicita a “dominação intrínseca da ideia verdadeira” (GLEIZER, 1994, p. 131). Intérpretes de Spinoza destacam dois aspectos da noção de verdade nas obras spinozistas, o primeiro que relaciona *adaequatio* com *convenientia*, como Hampshire e Joaquim, o segundo que equivale *adaequatio* à correspondência, como sugerem Curley e Bennett (GLEIZER, 1994, p. 133); de acordo com Gleizer, estes aspectos são complementares para a ideia de verdade spinozista, pois não é possível conceber qualquer noção de verdade em Spinoza sem que haja alguma concordância com algum objeto que existe em realidade ou em ato e, ainda, essa concordância necessita ser intrínseca e não nominal³⁶. Essa é a definição

³⁵ “Quando a mente humana considera os corpos exteriores por meio das ideias das afecções de seu próprio corpo, dizemos que ela imagina (veja-se o esc. da prop. 17). E a mente não pode imaginar os corpos exteriores como existentes em ato de nenhuma outra maneira (pela prop. prec.). Portanto (pela prop. 25), à medida que imagina os corpos exteriores, a mente não tem deles um conhecimento adequado. C. Q. D.” (E2P26esc.).

³⁶ “[...] para compreender não apenas a compatibilidade destas propriedades, mas a necessidade de sua ligação, explicitando a razão pela qual a correspondência é uma consequência necessária da adequação, é preciso

apresentada por Spinoza em E2P4 “por ideia adequada compreendo uma ideia, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma ideia verdadeira [*omnes verae idear proprietates sive denominationes intrinsecas habet*]”, na explicação, Spinoza adiciona “digo *intrínsecas* para excluir a propriedade extrínseca, a saber, a que se refere à concordância da ideia com o ideado”. Ramond aponta como a E2D4 e o caráter intrínseco desenvolvido por Spinoza é o que “torna possível distinguir as ideias verdadeiras ou adequadas é, portanto, a aptidão particular delas de se ligarem e de se produzirem umas às outras”, ou seja, “uma aptidão interior, portanto, à exterioridade (contanto, claro, que essa exterioridade seja a de uma ideia-causa ou de uma ideia-consequência, e não a de um ideado, objeto ou ideia-modelo” (RAMOND, 2019, p. 15). A passagem de E2P25d aponta para a relação causal entre afetos e verdade:

Demonstramos (veja-se prop. 16) que a ideia de uma afecção do corpo humano envolve a natureza do corpo exterior, à medida que um corpo exterior determina o corpo humano de uma maneira definida. Ora, à medida que o corpo exterior é um indivíduo que não está referido ao corpo humano, a idéia ou o conhecimento daquele corpo existe em Deus (pela prop. 9), enquanto Deus é considerado como afetado da idéia de outra coisa, idéia esta que (pela prop. 7) é anterior, por natureza, àquele corpo exterior. O conhecimento adequado do corpo exterior não existe, portanto, em Deus, enquanto ele tem a idéia de uma afecção do corpo humano, ou seja, a idéia de uma afecção do corpo humano não envolve o conhecimento adequado de um corpo exterior. C. Q. D. (E2P25d).

Marshall, por sua vez, salienta que existe um requerimento causal para as ideias adequadas, na qual uma ideia X deve necessariamente conter por completo e claramente a ideia de Y. Por esse critério causal, podemos dizer que a ideia adequada de algo requererá a ideia adequada de suas causas, entretanto, como mencionado acima, a mente humana não contém as ideias das causas dos corpos externos (MARSHALL, 20123, p. 27). Marshall afirma:

O corpo humano [é] causado por uma interação com um corpo externo - i.e., uma sensação corporal de um objeto externo. Porque esse tipo de estados corporais envolvem ambos nossos corpos e corpos externos, sua ideia também envolve ambos os corpos. Isto é, nosso estado corporal é determinado pela natureza do nosso corpo e a natureza do corpo externo; similarmente, nosso estado mental é determinado por nosso próprio corpo e a ideia dos corpos externos. Mas corpos externos, ou seus movimentos, são geralmente causados por algum terceiro corpo não relacionado à

examinar a doutrina do paralelismo, isto é, sua função do absoluto na fundamentação da complementaridade entre os dois aspectos da verdade”. (GLEIZER, 1994, p. 143)

nós; então nós não temos uma ideia da causa dos corpos externos envolvidos nas nossas sensações.

[CR] Ideia X é adequada na mente Y se e apenas se Y também tem uma ideia adequada da causa de X. (MARSHALL, 2013, p. 18).

Enquanto modos, limitados em duração, constituídos unicamente pelos modos de atributos do corpo e da mente, podemos apenas perceber outros modos por suas interações, das quais temos ideias confusas e parciais, o que torna, como exposto por Marshall acima, as nossas ideias, em grande parte, necessariamente inadequadas. Apesar de Spinoza demonstrar como as ideias existentes na mente humana corresponderão a ideias inadequadas (falsas) em função da limitação da mente em conceber todas relações causais dos efeitos que representamos a partir dessas interações, disso não se conclui que ideias adequadas não possam existir na mente humana. Spinoza demonstra a presença de ambas na mente em E3P1d:

Entre as ideias de qualquer mente humana, algumas são adequadas, enquanto outras são mutiladas e confusas (E2P40esc). Ora, as ideias que são adequadas na mente de alguém são adequadas em Deus, enquanto este constitui a essência dessa mente (E2P11c). E também aquelas que são inadequadas na mente de alguém são adequadas em Deus (pelo mesmo corol.), não enquanto Deus contém em si apenas a essência dessa mente, mas também enquanto contém, ao mesmo tempo, as mentes de outras coisas. Além disso, de uma ideia deve necessariamente seguir-se algum efeito (por E1P36), do qual Deus é a causa adequada (veja-se a def. 1), não enquanto é infinito, mas enquanto é considerado como afetado dessa dada ideia (veja E2P9).

Spinoza afirma que ideias adequadas são ativas e ideias inadequadas são passivas, “as ações da mente provêm exclusivamente das ideias adequadas, enquanto as paixões dependem exclusivamente das ideias inadequadas” (E3P3). Ambas são contidas pela mente humana, uma vez que “cada coisa que se segue da natureza da mente, e da qual a mente é causa próxima, por meio da qual essa coisa tem que ser compreendida, deve, necessariamente seguir-se ou de uma ideia adequada ou de uma ideia inadequada” (E3P3d). Então, ao definir por E3D2 “que agimos quando, em nós ou fora de nós, sucede algo de que somos a causa adequada, isto é (pela def prec.), quando de nossa natureza se segue, em nós ou fora de nós, algo que pode ser compreendido clara e distintamente por ela só”, Spinoza indica que ideias adequadas contidas pela mente humana não representam apenas uma ação, ou um efeito representado pela mente, mas também uma percepção clara da causa desse efeito - diminuição ou aumento de potência - enquanto este ocorre no nosso corpo. É nessa premissa que os afetos serão determinantes para a percepção das ideias adequadas e das ideias inadequadas, e, por

esta razão, afetos que são apropriados, na medida em que resultem em um efeito que de determinada maneira causa clara e distintamente um aumento da potência; ou em afeto inadequado, quando a maneira como representamos aquilo pelo qual fomos afetados forem causa do efeito de diminuição dessa potência, ou seja, paixões.

Spinoza deixa claro a relação dos afetos com a ação e o aumento da potência do corpo - e, como vemos, paralelamente da mente - enquanto que, nomeia paixões, aqueles afetos passivos, que serão necessariamente causas inadequadas³⁷. Aqui, especialmente em E3P15³⁸, Spinoza passa a associar esse aumento ou diminuição da potência do corpo com a percepção paralela que ocorre na mente de *alegria* [*laetitia*] ou *tristeza* [*tristitia*], “[...] a mente pode padecer grandes mudanças, passando ora a uma perfeição maior, ora a uma menor, paixões essas que nos explicam os afetos de alegria e de tristeza”, assim, “por alegria compreenderei, daqui por diante, uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição maior” e “por tristeza, em troca, compreenderei uma paixão pela qual a mente passa a uma perfeição menor” (E3P11esc). É a partir das afecções, então, que podemos conceber o estado do nosso corpo, na medida em que ele é afetado por corpos externos³⁹. Nesse sentido, Deleuze afirma:

[...] a distinção radical entre a ação e a paixão não deve nos levar a negligenciar uma distinção prévia entre dois tipos de paixões. Sem dúvida, toda paixão nos mantém separados de nossa potência de agir; porém, mais ou menos. Enquanto somos afetados por paixões, não temos a posse formal da nossa potência de agir. Mas as paixões alegres nos aproximam dessa potência, isto é, ou a aumentam ou a ajudam; as paixões tristes nos distanciam dela, isto é, ou a diminuem ou a impedem. (DELEUZE, 2017, p. 306)

Assim, Deleuze salienta que as paixões alegres podem aumentar nossa potência de agir em função da razão, uma vez que a teoria dos afetos e do conhecimento em Spinoza são interconectados em função de nosso *conatus*. Os afetos ativos, tem sua causa em nós e por nós mesmos, ou seja, não é determinado por qualquer coisa extrínseca que não nossa natureza, e

³⁷ “A ideia de que se trata aqui é um modo do pensar em geral, adequado quando o afeto é uma ação, e inadequado quando é uma paixão. O afeto é uma realidade psicofísica. Compreender os afetos é portanto analisar simultaneamente o homem enquanto modo de atributo do pensamento e enquanto modo de atributo da extensão. Enquanto une uma afecção corporal e uma afecção mental que modificam a potência de agir, o conceito de “*affectus*” em Spinoza possui então uma significação que não recobre exatamente as acepções tradicionais do termo “paixão””. (JAQUET, 2015, p. 104).

³⁸ “Qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza ou de desejo”.

³⁹ É importante destacar a proposição de E3P2 que afirma “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outro estado (se é que isso existe)”. Assim, os atributos só podem ser afetados, e, assim, ter sua potência aumentada ou diminuída, por atributos da mesma natureza, ou seja, “que determina a mente a pensar é um modo do pensamento e não da extensão, isto é (pela def 1 da P. 2), não é um corpo” e “o movimento e o repouso de um corpo devem provir de um outro corpo, o qual foi, igualmente, determinado ao movimento ou ao repouso por um outro e, em geral, tudo que acontece a um corpo deve provir de Deus, enquanto ele é considerado como afetado de algum modo da extensão e não de algum modo do pensamento” (E2P2d).

os afetos passivos, por sua vez, são aqueles que são causados em nós em função destes encontros externos cuja ordem e conexões não conhecemos clara e distintamente. Não obstante, a distinção central spinozista entre paixões alegres e tristes, é que, aquelas paixões alegres convém com a razão, ou seja, através da nossa racionalidade, mesmo que parcial e limitada, consegue se esforçar em “organizar os encontros de tal maneira que sejamos afetados por um máximo de paixões alegres” (DELEUZE, 2017, p. 305). O esforço pela qual através da razão conseguimos organizar melhor esses encontros, a fim de nos esforçarmos em aumentar nossa potência, pode ser compreendido enquanto a potência de conhecer enquanto uma “potência da própria alma”, que nos determina enquanto racionais nesse sentido. Mais do que isso, ao racionalizarmos sobre a potência da alma e das paixões alegres que são ocasionadas em função de que sua composição convém com a nossa natureza, podemos conceber noções comuns, na medida em que nos indica os estados variáveis do que nos constitui. Deleuze destaca que “as noções comuns são ideias que se explicam formalmente pela nossa potência de pensar e que, materialmente, exprimem a ideia de Deus como sua causa eficiente”, assim, “em sua própria atividade, a razão é o esforço para conceber as noções comuns, logo, para compreender intelectualmente as próprias conveniências e desconveniências” (DELEUZE, 2017, p. 312-313). Desta forma, apesar de tratar-se de ideias inadequadas, as noções comuns que surgem do esforço de nossa razão em organizar estes encontros a fim de maximizar as paixões alegres que geram em nós um aumento de potência, esse é, conforme afirma Deleuze, o primeiro momento de “*posse* de atividade”, ou seja, em que nos tornamos cientes e conhecemos nossa potência de agir, a fim de racionalmente poder aumentá-la em função de sua natureza. O que as noções comuns formadas pelas paixões alegres indicam são fatores de conveniência entre nossa natureza e a natureza daquela coisa exterior, da qual possuímos uma ideia ainda extremamente adequada. Mas é essa passagem e variação que indica uma forma de expressão da essência de Deus, entendido enquanto constituindo nossa própria essência. As paixões alegres terão, ainda, o papel de, em função de formarem essas noções comuns em nossa imaginação, proporcionar um “salto” da passividade à atividade, quando essas paixões alegres em nós são associadas com uma ideia adequada. Aqui, o que diferencia o afeto passivo alegre do afeto ativo é sua causa em nós, pois as paixões alegres, que convém com a razão, ainda é gerada exteriormente, logo, tem sua causa enquanto algo exterior a nós; já quando “saltamos” para um afeto ativo, temos uma ideia adequada de tal maneira que agimos por uma causa intrínseca em nós, não mais sendo determinados em função da natureza daquela coisa exterior, mas por nossa própria natureza em si e da ideia adequada que dela possuímos. Este é um elemento central do percurso pelo

qual, a partir de nossas paixões alegres, saímos da condição de servidão frente às paixões da alma, e concebemos a experiência da liberdade que o conhecimento adequado e verdadeiro causa em nós.

A capacidade de representar esses afetos e imaginar seu efeito em relação a nossa potência, mesmo sendo consideradas por definição inadequadas (esses afetos marcam a passagem dos estados de potência do corpo e mente, e não são, exclusivamente e automaticamente, ativos), é um importante elemento para a narrativa spinozista do indivíduo livre, que será abordado por Spinoza a partir da IV parte da *Ética*. Já na III parte vemos Spinoza demonstrar como, a partir do esforço da mente em imaginar coisas que “aumentem e estimulem a potência do agir do corpo” (E2P12), podemos realizar a passagem das paixões para esse afetos ativos que proporcionam o aumento da potência [*potentia acquiescentia*], e, por conseguinte, retiram os indivíduos da condição inicial de servidão. Na demonstração de E3P12d, Spinoza explicita a capacidade da mente humana de representar enquanto presente em ato um corpo exterior que nos afete de determinada maneira, assim, “durante o tempo em que imaginar, o corpo humano estará afetado de maneira que envolve a natureza desse corpo exterior”. Além disso, ainda na mesma demonstração, afirma que pelo período que a mente representar a imaginação daquele afeto, “que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo”, por exemplo, ao imaginar aquelas coisas que amamos, “o corpo estará afetado de maneiras que aumentam ou estimulam a potência de agir”, e, conseqüentemente, “a potência de pensar”. Na proposição seguinte, em E3P13c, Spinoza concede o mesmo papel à imaginação pelo esforço com o qual “evita imaginar aquelas coisas que diminuem ou refreiam a sua potência e a do corpo”, isto é, nos esforçamos por evitar aquelas coisas às quais atribuímos ódio (tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior [*concomitante idea causae externae*]). As proposições E3P12 e E3P13 deixam clara a centralidade da noção de *conatus*, enquanto esse esforço para preservar-se e poder agir, para a compreensão dos afetos. É porque nos esforçamos em permanecer em si, que nos esforçamos por imaginar aquilo que amamos e evitamos imaginar aquilo que odiamos. Além disso, a atribuição de *potentia* à esses afetos implica que essas representações que imaginamos exercem certo grau de poder [*potesta*] em nossa mente. Esse fato é relevante na medida em que o corpo humano é, simultaneamente, afetado, de uma vez, por diversos corpos (E3P14); e, então, Spinoza descreve em como a mente imagina com maior ou menor força determinados afetos, “quanto maior for o afeto, para conosco, do qual imaginamos estar afetada a coisa amada, tanto nos gloriaremos” (E3P34). Ainda, em E3P37, “o desejo que surge da razão da tristeza ou alegria, do ódio ou do amor, é tanto maior foi o afeto”. Com isso, Spinoza quer demonstrar

que a potência de um afeto, em nós, pode ser aumentado ou diminuído, por um outro afeto que, em nós, seja mais forte. Nos esforçamos, assim, por imaginar aqueles afetos que nos trazem alegria e, imaginando as coisas que amamos, sua existência será num grau “tanto maior quanto for o afeto da alegria, pois se trata (E3P11esc) da passagem a uma maior perfeição” (E3P21d). Por isso, “a mente esforça-se por imaginar apenas aquilo que põe sua própria potência de agir” (E3P54). Por outro lado, “quando a mente imagina sua importância, por isso mesmo, ela se entristesse”. Spinoza deixa claro que parte do esforço com o qual aproximamos as coisas que amamos e evitamos as coisas que odiamos, depende da potência com a qual imaginamos essas coisas, por isso, nos diz em E3P37d, que “quanto maior for a tristeza, tanto maior deve ser a parcela de potência de agir do homem que ela contraria”. Ainda, em E4P7, afirma “um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado”. Nesse sentido, quanto mais nossa mente imagina afetos que são alegrias, e, portanto, imaginam coisas pelas quais sentimos amor, maior será o grau de potência da nossa mente de imaginá-la, e, conseqüentemente, maior *agendi potentia* teremos. Este é o caminho para termos afetos que são ativos. Os afetos são, portanto, constitutivos da própria atividade humana e do, então, do *conatus*; eles compõem esse mecanismo de autorregulação que tornam possível a manutenção [*conservare*] e o empoderamento [*potentia*] da vida.

Outro aspecto relevante da compreensão spinozista dos afetos é que, como vemos em E4D6, implica “uma coisa futura, presente ou passada”, isto é, só pode ser entendido enquanto algo envolvendo duração. Os afetos se relacionam aos modos na medida em que estes são finitos, e, enquanto tais, têm no *conatus* sua *actualem essentiam*, e esforçam-se para permanecer em seu ser. Nossa essência, enquanto modos finitos, nos urge a nos preservarmos em existência e a melhorarmos, qualitativamente (viver bem) e quantitativamente (por mais duração), essa existência. Em função de estarmos determinados em duração, não apenas nossa própria potência é determinada pela finitude, mas os afetos também existem enquanto potência em relação à sua duração. A proposição E4P9 indica essa implicação em duração, pois “um afeto cuja causa imaginamos, neste momento, nos estar presente, é mais forte do que se imaginássemos que ela não está presente”, e, também, “somos mais intensamente afetados, relativamente a uma coisa futura, se a imaginamos bem próxima de ocorrer que se imaginássemos que o momento de ela vir a existir está ainda longe” (E4P10). Às proposições 11, 12 e 13 da IV parte definem quais afetos são relativamente mais intensos, ou seja, mais potentes, em relação à duração no tempo. Por exemplo, Spinoza nos diz que aquelas coisas que imaginamos mais presentemente, necessária e possível, ocasionarão um afeto relativo

mais intenso do que coisas que imaginamos passadas, contingentes e que ainda que sabemos não existir no momento. Os afetos, assim, passivos ou ativos, só podem ser concebidos enquanto existentes em duração, por isso, Spinoza afirma mais adiante na obra que a substância, enquanto envolve uma existência necessária e eterna, não pode conceber afetos em sua essência e existência, e, assim, não é afetada nem com *laetitia*, nem *tristitia*, nem mesmo com *cupiditas*. Igualmente, diferente dos modos finitos, a substância não pode passar de um grau de perfeição a outro, na medida em que ela é a perfeição enquanto realidade em ato.

Spinoza formula, então, uma distinção clara conceitual entre afetos passivos e afetos ativos. Em E3P58, Spinoza faz essa diferenciação entre os afetos que são paixões e daqueles afetos ativos, “além da alegrias e do desejo que são paixões, há outros afetos de alegria e de desejo que a nós estão relacionados à medida que agimos”. Mais que isso, “entre todos os afetos que estão relacionados à mente à medida em que ela age não há nenhum que não esteja relacionado à alegria ou ao desejo” (E3P59). Em outras palavras, a passagem das paixões para os afetos ativos dependem de como imaginamos essas “paixões alegres”, ou seja, com a potência com a qual nos esforçamos por imaginá-las desta maneira determinada. E, é, a partir destas, que os humanos experienciam a liberdade. Apesar de a imaginação dos afetos ser inicialmente pessimista, causar da nossa servidão, ela não é simplesmente negativa, como bem aponta Marx Warstofsky (1973), “mesmo as causas inadequadas podem aumentar ou elevar nossa potência de agir, pois de outra forma, o conceito de alegria ou de seus outros derivados (amor, esperança, consideração, glória, etc.) seriam sem significado no contexto das emoções passivas” (WARSTOFSKY, 1973, p. 348). Aqui, podemos notar que Spinoza diferencia o *agendi potentia augetur* dos afetos ativos daqueles das ideias adequadas, pois a alegria enquanto um afeto ativo, é ativo em termos relacionais, isto é, é mais ativo que outras paixões e é a partir dessa relação que aumenta nossa potência. Por outro lado, a ideia adequada é ação e potência em si, e por ser determinada pela natureza da substância e dos modos finitos, não depende de causa externa a sua própria natureza (WARSTOFSKY, 1973, p. 348).

Quando a mente concebe a si própria e à sua potência de agir, ela se alegra (E3P53). E a mente necessariamente considera a si própria quando concebe uma ideia verdadeira, ou seja, uma ideia adequada (E3P43). Ora, a mente concebe algumas ideias adequadas (E2P40esc). Logo, ela se alegra também à medida que concebe ideias adequadas, isto é (E3P1), à medida que age. Em segundo lugar, a mente, quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tem ideias confusas e, esforça-se por preservar o seu ser (E3P9). Ora, por esforço entendemos o desejo (E3P9esc). logo, o desejo está a nós relacionado também à medida que compreendemos, ou seja (E3P1), à medida que agimos. C.Q.D. (E3P58d)

Por tratar-se, em um primeiro momento, da forma como somos afetados, Spinoza relaciona *laetitia* e *tristitia* com *passio*. Enquanto tal, como bem coloca Ramond, esse “amor ordinário” é aquele que “pode nos mergulhar numa forma de servidão” (RAMOND, 2019, p. 25). Assim, quando nosso corpo é afetado por outro corpo externo, alterando seu estado - movimento ou repouso - e uma ideia desse encontro é representada pela mente no ato, um afeto de amor (definida como “uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior”) ou ódio (enquanto “uma tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior”) será marcado enquanto ideia correspondente aquele afeto. Em outras palavras, na medida em que no ato de encontro do corpo com corpos externos, que constituirão uma ideia desse afeto, nossa potência é aumentada imaginamos amar àquele corpo; se o afeto diminui nossa potência, por outro lado, imaginamos ódio (E3P16)⁴⁰. Spinoza torna essa relação clara quando afirma, nas definições dos afetos, que “a alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior” e “a tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor”. Poderíamos questionar, neste momento, o uso do termo “imaginarmos” para descrever o efeito dessas afecções⁴¹. Se, conforme a maneira como somos afetados, imaginamos e atribuímos a partir da experiência sensível os signos de amor ou ódio, não seriam estes necessariamente ideias falsas e inadequadas em nossas mentes?

Como vimos, as ideias inadequadas existem necessariamente na mente humana, na medida em que nossa mente não envolve o conhecimento das relações causais de todos os corpos externos. As ideias que possuímos das coisas externas são resultados das nossas interações e como estes corpos afetam o nosso corpo. Nesse sentido, estamos condicionados a perceber as coisas extrínsecas a nós a partir de sua impressão em nosso corpo. Certamente, em um primeiro momento, a mente humana tem ideias inadequadas, pois “ideias inadequadas são parcialmente explicadas pela natureza e atividade do nosso próprio corpo e parcialmente explicado pela natureza e atividade do corpo externo”⁴² (MARSHALL, 2013, p. 17). Disso,

⁴⁰ “Simplesmente por *imaginarmos* [*imaginatur*] que uma coisa tem algo de semelhante com um objeto que habitualmente afeta a mente de alegria ou de tristeza, ainda que aquilo pelo qual a coisa se assemelha ao objeto não seja a causa eficiente desses afetos, amaremos, ainda assim, aquela coisa ou a odiaremos”. (ênfase adicionada)

⁴¹ Spinoza reforça o caráter inadequado das representações das afecções do corpo em E2P26, especialmente, na demonstração em que afirma “Quando a mente humana considera os corpos exteriores por meio das idéias das afecções de seu próprio corpo, dizemos que ela imagina (veja-se o esc. da prop. 17). E a mente não pode imaginar os corpos exteriores como existentes em ato de nenhuma outra maneira (pela prop. prec.). Portanto (pela prop. 25), à medida que imagina os corpos exteriores, a mente não tem deles um conhecimento adequado. C. Q. D.”.

⁴² N.T. de “the inadequate idea is partially explained by the nature and activity of our own body and partially explained by the nature and activity of an external body”.

segue que o uso do termo paixões [*passio*] para compreender os efeitos de alegria [*laetitia*] e tristeza [*tristitia*]. É isso o que Spinoza aponta em E2P16esc2. “Segue-se, em segundo lugar, que as ideias que temos dos corpos exteriores indicam mais o estado de nosso corpo do que a natureza dos corpos exteriores [...]”. Assim, em grande medida, principalmente na imediatidade, os efeitos das afecções que representamos através do atributo do pensamento e do atributo da extensão, nossas mentes são ocupadas por estas ideias inadequadas (MARSHALL, 2013, p.19). Assimilar que a mente humana, enquanto atributo de pensamento, isto é, enquanto expressão ou uma parte da substância absolutamente infinita, é capaz de perceber através do primeiro gênero de conhecimento (opinativo, imaginativo e sensível, etc.) ideias de maneira muito confusa e parcial não parecem ser um problema na lógica spinozista, em E3P12, Spinoza estabelece esse caráter dos afetos, “a mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas [*ea imaginari conatur*] coisas que aumentam a potência de agir do corpo”, ao mesmo tempo em que, por E3P13 “ela (a mente) se esforça, tanto quanto pode, por se recordar de coisas que excluam a existência das primeiras”. O problema mais expressivo neste sentido é o da argumentação de que essa nossa mente, mesmo sendo primeiramente inteiramente composta por ideias inadequadas, pode - a partir do segundo e terceiro gênero do conhecimento - ter o conhecimento da ideia adequada e perfeita de Deus.

Marshall retoma uma nota de Della Rocca para se referir a esta questão enquanto o “problema das ideias adequadas”. Na nota 29 da página 183, Della Rocca faz referência a passagem de E2P29esc. em que Spinoza confirmaria a existência de ideias adequadas na mente humana ao afirmar que “sempre, com efeito, que está, de uma maneira ou outra, interiormente arranjada, a mente considera as coisas clara e distintamente, como demonstrarei mais adiante”. Mas, segundo Della Rocca, se levarmos em conta os critérios atribuídos por Spinoza à possibilidade de ideias adequadas tornam seu conhecimento impossível pela mente humana. Della Rocca descreve os seguintes critérios:

- (a) ter uma ideia adequadas de X requer ter uma ideia adequada de todas as relações antecedentes causais à X;
- (b) Todo modo finito possui uma cadeia infinita de antecedentes causais;
- (c) Nenhuma mente humana pode possuir ideias de uma cadeia infinita de antecedentes causais. (MARSHALL, 2013, p. 22).

Aqui, Marshall e Della Rocca retomam a problemática passagem de E2P47 de que “a mente humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus”. É importante que tenhamos claro o papel central dos afetos para os processos de conhecimento, uma vez que adequação ou inadequação são definidos e conhecidos através do aumento ou

diminuição da potencialidade simultaneamente da *agendi potentia* e da *cogitata potentia*, as paixões [*affectus*] terão necessária inadequação e os afetos ativos [*affectio*] serão necessariamente adequados⁴³, hierarquizam os afetos de acordo com a potência em maior perfeição e maior atividade, o que veremos Spinoza associar ao o caminho dos indivíduos para passagem da servidão à liberdade. Ramond salienta que “o registro quantitativo das comparações” fazem com que a “potência dos afetos passivo nos leve a servidão, ao passo que a dos afetos ativos nos leva, paradoxalmente, à liberdade, ou seja, à virtude, à beatitude ou à salvação” (RAMOND, 2019, p. 19).

No texto “*Teoria do conhecimento em Spinoza*” (2011), Margaret Wilson ao comentar sobre a *ideam adequatam* em E2D4, ressalta para o caráter inato, isto é, enquanto uma ideia que existe *a priori* dos/nos modos finitos enquanto ciência intuitiva⁴⁴, das ideias adequadas, já que “somos ativos enquanto a causa de algo estiver totalmente dentro de nossa natureza” (WILSON, 2011, p. 175). Assim, Spinoza parece sugerir que as ideias são adequadas em Deus, e a mente humana - e por sua relação, o corpo humano - tem sua potência aumentada por esses afetos ativos na medida em que fazem parte de sua própria essência ou natureza.

[...] nossas mentes agem enquanto nossas ideias são adequadas em Deus enquanto ele constitui a essência de nossa mente, isto é, enquanto temos ideias adequadas. [...] Nossas mentes podem passar para um estado de atividade ou perfeição maior ou menor (essas transições sempre se correlacionam, é claro, com um aumento ou decréscimo da potência de atividade *do corpo*: em 3p2, Spinoza tira explicitamente a implicação de 2p6 e 2p7s de que a mente e corpo não interagem, embora também afirme no longo escólio que as condições dos dois variam correlativamente). Transições para uma maior atividade são identificadas por Spinoza como prazer; transições para outras direções com a dor (E 3p58). A terceira emoção básica, o desejo, é identificada com o *conatus* em preservar no ser (enquanto estamos cientes disso) (E 3p9). Quando a mente considera sua própria potência de atividade, ela com isso passa a um estado de atividade maior, e, portanto, sente prazer (E 3p53). Mais importante para os presentes propósitos é o ponto subordinado de que a mente experimenta o prazer - e também o desejo - enquanto concebe ideias adequadas (E 3p58). Spinoza tem um termo maravilhoso para “a satisfação consigo mesmo que surge porque o homem considera a si próprio e a sua potência de agir”: *acquiescentia in se ipso* (E 3p25). (WILSON, 2011, p. 175).

⁴³ Isso é evidente por E3P3 em que se afirma: “As ações da mente provêm exclusivamente das idéias adequadas, enquanto as paixões dependem exclusivamente das idéias inadequadas”.

⁴⁴ A noção da “ciência intuitiva” enquanto terceiro gênero do conhecimento será apresentada com maior profundidade no capítulo 3. Por hora, entende-se por “inatismo” e diz de “ideias inatas” aquelas ideias que seguem necessariamente da natureza da substância enquanto ordem causal da ontologia spinozista - na medida em que somos parte do intelecto infinito da natureza naturada, conhecemos certos aspectos dessa natureza como compondo nosso própria natureza e a natureza de Deus. Inatismo e “ciência intuitiva”, aqui, terão o mesmo significado: trata-se de nossa própria natureza da qual conhecemos verdades que são determinadas pelo/no intelecto infinito da substância, e, enquanto modos desse todo, em função da interligação e transitividade com a substância, podemos obter um conhecimento de uma lei universal que é necessariamente verdadeira.

A passagem exposta por Wilson ressalta dois pontos relevantes. Primeiro, que os termos adequação e inadequação não são dicotômicos na filosofia spinozista, desta forma, uma maneira de responder ao “problema da ideia adequada” e ceticismo de Della Rocca, poderia ser de que a mente humana percebe a partir da passagem dos graus de perfeição, uma ideia que corresponde a uma adequação⁴⁵. Nesse sentido, poderíamos concordar com sua afirmação de que pareceria “ser impossível à mente humana possuir ideias inadequadas”, enquanto estivermos falando de uma percepção plena e completa do intelecto da substância, isto é, enquanto estivermos falando de uma ideia que envolve apenas atividade⁴⁶. Entretanto, se considerarmos que a mente humana, na medida em que envolve algum nível de atividade, quando afetada por afetos ativos que compõem sua própria natureza enquanto parte adequada do intelecto de Deus, podemos aceitar que nosso intelecto envolverá *certo grau maior de perfeição* - é nesse momento que o intelecto humano se “aparelha” ao intelecto de Deus, o que Spinoza chama na V parte da *Ética* de “amor intelectual à Deus”⁴⁷.

O segundo ponto a ser considerado, que é explanado na primeira frase da citação, é o fato de que as ideias adequadas existem enquanto expressões da própria essência de Deus, que se manifestam de maneira inata na mente humana, na proporção em que essa essência faz parte da nossa própria natureza. Em outras palavras, as ideias adequadas que temos a partir dos afetos ativos, são representações mais adequadas na medida em que aquela ideia naturalmente compõem a própria essência do homem. Esse inatismo pode ser observado em

⁴⁵ Nas definições dos afetos, na qual Spinoza define alegria e tristeza como *passagens* para maior ou menor grau de perfeição e justifica: “Digo passagem porque a alegria não é a própria perfeição. Pois se o homem já nascesse com a perfeição à qual passa, ele a possuiria sem ter sido afetado de alegria, o que se percebe mais claramente no afeto da tristeza, que é o seu contrário. Com efeito, ninguém pode negar que a tristeza consiste na passagem para uma perfeição menor e não na perfeição menor em si, pois o homem, à medida que participa de alguma perfeição, não pode se entristecer. Tampouco podemos dizer que a tristeza consiste na privação de uma perfeição maior, pois a privação nada é. A tristeza, entretanto, é um ato que, por isso, não pode ser senão o ato de passar para uma perfeição menor, isto é, o ato pelo qual a potência de agir do homem é diminuída ou refreada [...]”.

⁴⁶ Spinoza expõe a impossibilidade de termos apenas ideias adequadas, ou seja, envolvermos apenas atividade quando nos diz em E2P36 que “As idéias inadequadas e confusas seguem-se umas das outras com a mesma necessidade que as idéias adequadas, ou seja, claras e distintas”. Por outro lado, se a passividade é necessária nos modos de atributo do pensamento e da extensão, ela não é essência de Deus, o que fica claro em E5P17 “Deus está livre de paixões e não é afetado de qualquer afeto de alegria ou de tristeza”, ainda pela demonstração, “Todas as idéias, enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras (pela prop. 32 da P. 2), isto é (pela def 4 da P. 2), são adequadas. Portanto (pela def. geral dos afetos), Deus está isento de paixões. Além disso, Deus não pode passar a uma perfeição maior nem a uma perfeição menor (pelo corol. 2 da prop. 20 da P. 1). Logo (pelas def. 2 e 3 dos afetos), ele não é afetado de qualquer afeto de alegria ou de tristeza. C. Q. D.”. Assim, Deus é o grau máximo da perfeição enquanto envolve apenas e necessariamente atividade, enquanto a mente humana, embora possa conhecer os afetos ativos tanto quanto os passivos, haverá sempre um nível de passividade em jogo, e, portanto, podemos apenas alcançar graus maiores ou menores de perfeição.

⁴⁷ Em E5P15 Spinoza nos diz “Quem compreende a si próprio e os seus afetos, clara e distintamente, ama a Deus; e tanto mais quanto mais compreende a si próprio e os seus afetos”. Amar à Deus é a mesma coisa que conhecer a Deus, que, por sua vez, é a mesma coisa que possuir ideias adequadas. Por E5P33 “O amor intelectual de Deus, que nasce do terceiro gênero de conhecimento, é eterno”.

E5P22 quando Spinoza afirma que “em Deus, necessariamente existe, entretanto, uma idéia que exprime a essência deste ou daquele corpo humano sob a perspectiva da eternidade”, ou, ainda, em E2P11esc.

Disso se segue que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. E, assim, quando dizemos que a mente humana percebe isto ou aquilo não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto *é explicado por meio da natureza da mente humana*, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela ideia. E quando dizemos que Deus tem esta ou aquela idéia, não enquanto ele constitui a natureza da mente humana apenas, mas enquanto tem, ao mesmo tempo que [a idéia que é] a mente humana, também a idéia de outra coisa, dizemos, então, que a mente humana percebe essa coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente. (ênfase adicionada).

Nesta passagem podemos perceber a formulação do monismo de Spinoza, ao afirmar que a mente humana é parte, e uma ideia adequada, desse intelecto infinito da substância. Ainda, como Marshall aponta, a teoria adequação - que passa pelos dois critérios já descritos anteriormente: “o requisito da retenção” [*containment requirement* - CON] e o “requisito causal” [*causal requirement* - CR] - indica para uma visão inatista⁴⁸ (MARSHALL, 2013, p. 56). Wilson usa de maneira interessante a expressão *insight* para o argumento spinosista, uma vez que a mente humana é capaz de alcançar uma compreensão das *essências* das coisas singulares enquanto estas são parte do intelecto infinito, o que “parece um entendimento do ponto de vista de Deus” (WILSON, 2011, p. 154). Quando possuímos uma ideia adequada, mesmo se formada a partir de como somos afetados por corpos externos, a ideia que expressamos não é clara porque conhecemos todas as causas antecedentes daquele corpo extrínseco a nós (o que seria impossível ao intelecto humano, como bem enfatizado por Della Rocca); mas porque aquele corpo - que igualmente pertence ao intelecto infinito de Deus - possui e nos afeta aumentando nossa potência de agir enquanto compartilha de uma natureza que é, necessariamente, similar a nossa. Em E3P37-39, Spinoza nos informa como essas ideias que são adequadas na mente humana serão ou “ideias comuns a todos” ou que serão “em Deus, necessariamente adequadas”, mas o interessante de se notar é que esse aspecto inatista atribuído por Spinoza nos possibilita ter essas noções comuns “latentes” na mente, que serão apenas desencadeadas ou percebidas pelas experiências sensoriais, isto é, pelas afecções. Assim, as afecções no primeiro momento passivas através das quais

⁴⁸ Ambos Marshall e Wilson concordam com a visão de que as ideias adequadas em Spinoza são resultado de sua visão inatista. Entretanto Wilson faz uma breve comentário válido de que a percepção de filósofos sobre “ideias inatas” são um aspecto importante para definição do mesmo enquanto um “racionalista”, na qual, segundo a autora, “a posição de Spinoza sobre esse ponto é um pouco difícil de categorizar, em parte porque ele não concebe a mente como uma substância em que as ideias possam ser impressas, independentemente de sua ligação com o corpo” (WILSON, 2011, p. 159).

imaginamos e representamos enquanto dor ou prazer, amor ou ódio, em relação ao nosso corpo, serão gatilhos para que nossa mente ativamente perceba de forma clara e distinta as noções comuns que são inteiramente causas desse afeto - assim tornando possível a passagem da paixões para afetos ativos. Marshall expõe um exemplo interessante neste sentido:

Digamos que eu veja um disco de hóquei diante de mim. Ao formar uma ideia sensorial deste disco, estou necessariamente formando certas noções comuns de extensão. Por exemplo, implicitamente em minha ideia do disco está a ideia de que ele precisa estar ou em movimento ou em repouso. Além disso, para formar tais ideias, preciso presumir a ideia da extensão em si mesma. Estas ideias, Spinoza diz, são ideias adequadas e minha mente é sua causa adequada. Portanto, embora essas noções comuns surjam em minha mente quando vejo o disco, elas não são causadas pelo disco e eu *não conheço elas pelas sensações*. Ao invés disso, eles são resultado da minha atividade mental, inteiramente causada pela mente, apesar de ser gatilhado pela experiência sensorial⁴⁹. (MARSHALL, 2013, p. 53).

Marshall quer dizer com isso que, pode ser verdade que na mente humana uma ideia adequada do disco não seria possível, na medida em que o disco em si possui uma cadeia infinita de causas antecedentes, para que pudéssemos conhecê-lo integralmente em suas causas e retenções. Mas através do afeto que percebemos sensorialmente deste desse corpo extrínseco em nós, um “gatilho” (Marshall, 2013) ou uma “causa ocasional” (DELEUZE, 2002) é acionado de uma ideia em nossa mente que envolve uma ideia verdadeira em Deus, que é percebida de forma clara e simples pela mente humana - na medida em que ela é a ideia do corpo⁵⁰ - enquanto aquele corpo externo possui em sua essência uma natureza em comum com a nossa: a de que todos os corpos ou estão em movimento ou em repouso (E2A1⁵¹; E2L1⁵² e E2L2⁵³). Conforme afirma Deleuze, segundo a ordem de formação do modelo spinozista “quando encontramos um corpo que convém com o nosso, experimentamos logo

⁴⁹ N.T. de “Say I see a hockey puck before me. In forming the sensory ideas of this puck, I necessarily form certain common notions of extension. For example, implicit in my idea of the puck is the idea that it must be either at motion or at rest. Further, in order to form such ideas, the idea of extension itself. These ideas, Spinoza says, are adequate ideas and my mind is their adequate cause. Therefore, though these common notions come to my mind when I see the puck, they are not caused by the puck and I *do not learn them from the sensation*. Instead, they are a result of my mental activity, wholly caused by the mind, though triggered by the sensory experience”.

⁵⁰ Em E2P13d. “Se, com efeito, o corpo não fosse o objeto da mente humana, as idéias das afecções do corpo não existiriam em Deus (pelo corol. da prop. 9), enquanto ele constitui nossa mente, mas enquanto constitui a mente de outra coisa, isto é (pelo corol. da prop. 11), as idéias das afecções do corpo não existiriam em nossa mente. Entretanto (pelo ax. 4), temos as idéias das afecções do corpo. Logo, o objeto da idéia que constitui a mente humana é o corpo, e o corpo (pela prop. 11) existente em ato. Ademais, como não existe nada (pela prop. 36 da P. 1) de que não se siga algum efeito, se, além do corpo, existisse ainda outro objeto da mente, deveria (pela prop. 12) necessariamente existir em nossa mente a idéia desse efeito. Ora (pelo ax. 5), não existe nenhuma idéia desse efeito. Logo, o objeto de nossa mente é o corpo existente, e nenhuma outra coisa. C. Q. D.

⁵¹ “Axioma 1. Todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso”.

⁵² “Lema 1. Os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância”.

⁵³ “Lema 2. Todos os corpos estão em concordância quanto a certos elementos”.

um afeto ou um sentimento de alegria-paixão, apesar de ainda não conhecermos adequadamente o que tem de comum conosco” (DELEUZE, 2002, p. 99).

O mesmo argumento lógico pode ser atribuído às afecções e como as percebemos afetando nosso próprio corpo. Em E5P17, Spinoza nos afirma que Deus em si, não sente amor ou tristeza⁵⁴, contudo, a ideia dessas afecções enquanto forem “comum a todas as coisas”, não podem “ser concebidos senão adequadamente” (E5P4d). Se por um lado a tristeza se equivale à diminuição da potência, sendo uma e mesma coisa, a afecção da tristeza não pode ser essência de Deus, na medida em que “todas as ideias, enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras” (E2P32), e, portanto, são necessariamente ativas e adequadas. Não faz parte da essência de Deus, conseqüentemente, sentir tristeza. De outro lado, na medida em que “a potência de Deus é a sua própria essência”, por E1P34, e a potência de Deus é necessariamente perfeita, ela não pode ser aumentada, e, assim, conclui-se que Deus não pode também sentir alegria. Contudo, a alegria traz alguma verdade comum a todas as coisas, que é a potência em si, ou seja, que é o fato de que ter potência é parte da natureza humana e, somente como tal, que é uma verdade universal da essência de Deus. Sanem Soyarslan (2014) argumenta que, a partir do desenvolvimento da teoria dos afetos spinozista, o problema da ética, ou da vida boa, é “cognitivo-afetivo”, isto é, como conseguimos a partir dos afetos do corpo e as ideias inadequadas que estes envolvem, chegar à compreensão de acordo com a ordem intelectual, com ideias adequadas (SOYARSLAN, 2014, p. 239).

Em “*Spinoza Ethical Objectivism*” (2004), Andrew Youpa salienta o caráter objetivista da doutrina ética de Spinoza. Segundo Youpa, vemos que a *Ética* formula na sua V parte, um modelo de “excelência humana”, que serve como um guia normativo de como alguém deve agir para viver bem. Assim, os termos amplamente utilizados por Spinoza como “bom” [*bonum*], “mau” [*malum*], “razão” [*ratio*], “intuição” [*intuitio*], “virtude” [*virtutem*], “poder” [*potesta*], entre outras, carregam um significado forte normativo, que vai ser visto dentro da doutrina spinosista de maneira bastante objetiva (YOUPA, 2004, p. 1). Esse argumento de Youpa se baseia no fato de que, como mencionado acima, as ideias adequadas que podem resultar das infinitas maneiras determinadas pelas quais somos afetados por corpos extrínsecos a nós, surgem pela forma inata com a qual a mente percebe as “propriedades objetivas” dessa relação, isto é, desta certa natureza compartilhada de determinada maneira. Youpa abre seu texto apresentando o seguinte exemplo explicativo.

⁵⁴ “Deus está livre de paixões e não é afetado de qualquer afeto de alegria ou de tristeza”.

[...] a diabetes é uma propriedade objetiva porque uma instância da diabetes não depende das atitudes, emoções e crenças de alguém sobre a existência e natureza da diabetes. Para usar outro exemplo com o qual Spinoza estaria familiarizado, a hidropisia é uma propriedade objetiva. A hidropisia é objetiva no sentido de que as instâncias da hidropisia não dependem diretamente das atitudes, emoções e crenças de alguém sobre sua existência e natureza. Em contraste, ser o sabor de sorvete supremo não conta como uma propriedade objetiva, pois uma instância do sabor de sorvete supremo depende diretamente das atitudes, emoções e crenças de alguém sobre o sabor supremo de sorvete⁵⁵. (YOUPA, 2004, p. 2).

Youpa define as propriedades objetivas como aquelas instâncias que, enquanto são ideias adequadas no intelecto infinito de Deus, são verdades para os modos de atributo do pensamento e de extensão independentemente das atitudes, emoções ou crenças sobre aqueles afetos (YOUPA, 2004, p. 2). Assim, retomando as proposições da III parte da *Ética*, quando Spinoza atribui à imaginação a forma com a qual consideramos os efeitos e a maneira como nosso corpo foi afetado de certa maneira por determinado corpo exterior, criando uma memória desses encontros, serão inadequadas na medida em que na mente humana não possui as ordens e conexões causais antecedentes por inteiro daquele corpo. Assim, o amor e o ódio serão sempre *representações*, isto é, são formas com que chamamos de bom ou ruim o efeito que aquele determinado corpo extrínseco nos afetou, tornando-os, a partir da memória, corpos que nos esforçamos por repelir ou aproximar-mos. O amor, se seguirmos a sugestão de Youpa, não é adequado por causa daquele corpo extrínseco em si, pois como já ficou bem estabelecido, a ideia deste corpo é inadequada, inevitavelmente. O amor existe na mente humana enquanto uma expressão da essência de Deus⁵⁶. Em E5P15 Spinoza nos diz “quem compreende a si próprio e os seus afetos, clara e distintamente, ama a Deus; e tanto mais quanto mais compreende a si próprio e os seus afetos”. Assim, uma vez em que o amor e a adequação ocupam um conceito similar na filosofia de Spinoza na medida em que é o próprio amor que é comum a todas as coisas, sendo, adequado neste sentido. E, por E5P18, se determina que “ninguém pode odiar a Deus”, isso porque todo ódio é “uma tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior”. Deus, enquanto única causa de si e dos

⁵⁵ N.T. de “diabetic is an objective property because an instance of diabetes does not directly depend on anyone's attitudes, emotions, and beliefs about the existence and nature of diabetes. To use an example Spinoza would have been familiar with, dropsy is an objective property. Dropsy is objective in the sense that instances of dropsy do not directly depend on anyone's attitudes, emotions, or beliefs about the existence and nature of dropsy. In contrast, being the supreme ice cream flavor does not count as an objective property because an instance of the supreme ice cream flavor directly depends on someone's attitudes, emotions, and beliefs about the supreme ice cream flavor”.

⁵⁶ Na E5P35 Spinoza define “Deus ama a si mesmo com um amor intelectual infinito”, e na demonstração do mesmo, continua “Deus é absolutamente infinito (pela deE 6 da P. 1), isto é (pela deE 6 da P. 2), a natureza de Deus goza de uma perfeição infinita, e isso (pela prop. 3 da P. 2) vem acompanhado da idéia de si mesmo, isto é (pela prop. 11 e pela de E 1 da P. 1), da idéia de sua causa. E foi isso que, no corol. da prop. 32, dissemos ser o amor intelectual de Deus”. É nesse sentido que podemos dizer que Deus ama a si, e, portanto, o amor é parte da essência de Deus.

infinitos atributos, não contém em sua essência o ódio. A afirmação de E5P17 explicita este fato:

Esse amor para com Deus é o supremo bem que, segundo o ditame da razão, podemos desejar (pela prop. 28 da P. 4); ele é comum a todos os homens (pela prop. 36 da P. 4); e desejamos que todos dele desfrutem (pela prop. 37 da P. 4). Portanto (pela def 23 dos afetos), ele não pode ser maculado pelo afeto da inveja, nem tampouco (pela prop. 18, e pela def. de ciúme, que pode ser conferida no esc. da prop. 35 da P. 3) pelo afeto do ciúme. Pelo contrário (pela prop. 31 da P. 3), ele deve ser tanto mais reforçado quanto maior é o número de homens que nós imaginamos que dele desfrutam. C. Q. D. (E5P20d).

A defesa de um objetivismo da ética em Spinoza, como proposto por Youpa, passa necessariamente pela sua teoria do *conatus*. Em E3P7, Spinoza afirma “esforço pelo qual cada coisa se esforça por perseverar em seu ser nada mais é do que a sua essência atual”. O bem e o mal, assim, por E4P8d, é aquilo que “estimula ou refreia a conservação de nosso ser (pelas def. 1 e 2), isto é (pela prop. 7 da P. 3), aquilo que aumenta ou diminui, estimula ou refreia nossa potência de agir”. O objetivismo ético defendido por Youpa implica, portanto, que a essência atual dos modos finitos, o *conatus* e, por conseguinte, a potência, tem um significado normativo na medida em que Spinoza ao descrever como bom aquilo que aumenta nossa potência e mal aquilo que diminui nossa potência de agir nos dá algum sentido de *dever*. Esse sentido pode ser observado nas passagens de E4P30 e E4P31:

Proposição 30. Nenhuma coisa pode ser má por aquilo que tem de comum com a nossa natureza; em vez disso, é à medida que nos é contrária que ela é má para nós. Demonstração. Chamamos de mal o que é causa de tristeza (pela prop. 8), isto é (pela deE de tristeza, que pode ser conferida no esc. da prop. 11 da P. 3), o que diminui ou refreia nossa potência de agir. Assim, se uma coisa fosse má para nós por aquilo mesmo que tem de comum conosco, ela poderia, então, diminuir ou refrear aquilo que tem de comum conosco, o que (pela prop. 4 da P. 3) é absurdo. Portanto, nenhuma coisa pode ser má para nós por aquilo que tem de comum conosco; em vez disso, é à medida que (pela prop. 5 da P. 3) nos é contrária que ela é má, isto é (como acabamos de demonstrar), que ela diminui ou refreia a nossa potência de agir. C. Q. D.

Proposição 31. À medida que uma coisa concorda com a nossa natureza, ela é necessariamente boa. Demonstração. À medida que uma coisa concorda com a nossa natureza, ela não pode (pela prop. prec.) ser má. Necessariamente será, então, ou boa ou indiferente. Se consideramos a última hipótese, isto é, que ela não é nem boa nem má, então (pela deE 1), nada se seguirá de sua natureza que sirva para a conservação da nossa, isto é (por hipótese), que sirva para a conservação da natureza da própria coisa. Mas isso é absurdo (pela prop. 6 da P. 3). Logo, será, à medida que concorda com a nossa natureza, necessariamente boa. C. Q. D.

É importante notar, como bem destaca Youpa, que nestas passagens Spinoza não nos diz que iremos com sucesso nos preservar em nossa essência, isto é, que teremos ideias adequadas necessariamente; contudo, “é sempre e inescapável o caso de que coisas singulares deve se preservar e promover sua essência atual” (YOUPA, 2004, p. 6). Assim, o *dever* é um fato material e real, tanto quanto a própria essência das coisas singulares. Essa visão implica uma noção normativa do *conatus*, no sentido em que “privilegia uma propriedade - o poder de permanecer-se no ser - como a única propriedade que a existência *deve ser promovida* e a qual a destruição *deve ser evitada*” (YOUPA, 2004, p. 3).

2.4 *Conatus e cupiditas*

Adentrando a III parte da *Ética* a conceito de *conatus* desenvolvido por Spinoza se conectará de maneira mais clara com sua teoria dos afetos, e, especialmente, torna-se explícita como em nossa essência atual o desejo [*cupiditas*] servirá como conexão para que o mecanismo dos afetos nos seja útil para preservar-mo-nos em nosso ser. Aqui, quero destacar a dependência entre si desses conceitos, *conatus* e *cupiditas*, para que os modos finitos possam conhecer a felicidade suprema, isto é, o amor intelectual à Deus. O sistema ontológico proposto por Spinoza é sustentado por uma relação transitiva entre substância, atributos e modos finitos. Como vimos, na I parte da *Ética*, Spinoza define primeiramente a substância enquanto aquela única causa de si [*causa sui*], que não é determinada por qualquer coisa externa⁵⁷ e, logo, é absoluta e infinita⁵⁸ (na medida em que não pode ser destruído por outra coisa, sendo ela o todo). Por seu caráter eterno, pertence a sua essência o existir (E1P7). Não se pode conceber a substância senão enquanto alguma coisa existente no ato. Existir, nos explica Spinoza, é ter potência, portanto, é agir. Não há nada que possa ser determinado por algo senão pela substância absolutamente infinita, disso se segue que, os indivíduos, bem como todas as coisas singulares, são determinados e causados por esta. Spinoza define essas partes que compõem a substância, que são causa direta da mesma, como modos finitos. Ora, modos finitos, uma vez que não são *causa sui*, mas dependentes de uma causa extrínseca a si para sua existência, não envolvem existência necessária, mas apenas contingente. Melhor posto, sua existência é necessária apenas em ato, enquanto um fato posto, mas que é determinado a uma certa duração do tempo. Conhecemos nossa condição de finitude através

⁵⁷ Substância, por sua definição em E1D3, é “aquilo que existe em si mesmo e que por si mesmo é concebido, isto é, aquilo cujo conceito não existe o conceito de outra coisa do qual deva ser formado”.

⁵⁸ E1P8: “Toda substância é necessariamente infinita”

de dois atributos da substância (os únicos os quais podemos conceber), extensão e pensamento, que são expressões da essência dessa substância que compõe nossa natureza enquanto modos desta. É através da explicação dos modos de atributos dos modos finitos que Spinoza concebe a noção de *conatus*, pois enquanto atributos da substância, mente e corpo têm como sua atividade essencial o esforço por preservar-se em seu ser.

Entretanto, é no desenvolvimento da III parte [*de origine et natura affectum*], que a relação da potência com os afetos é explorada por Spinoza. As proposições E3P6 e E3P7 coloca o *conatus*, ou o esforço por permanecer em si, enquanto a *actualle essentia* dos modos finitos, na medida em que expressam “de maneira definida e determinada a potência de Deus, por meio do qual ele existe e age”; é por isso que “cada coisa esforça-se, tanto quanto está em si, por preservar em seu ser”, e esse esforço é “nada mais é do que sua essência atual”. As coisas singulares são modos que expressam, através dos atributos, a essência de Deus, então, pode-se dizer que estão determinadas por essa própria essência de existência da substância a exprimir o existir enquanto essência própria. Por expressar uma verdade eterna da natureza de Deus, existência, a proposição E3P8 estabelece que “o esforço pelo qual cada coisa se esforça por preservar em seu ser não envolve nenhum tempo finito, mas um tempo infinito”, ou seja, enquanto existe será da essência atual dos modos finitos se esforçarem para preservarem-se em seu ser.

Portanto, a noção de *conatus* é a própria potência de preservação ou conservação do ser essencial da mente e do ser do corpo, os quais buscam se manter produzindo respectivamente ideias e movimentos na vida finita, evitando subsequentemente qualquer causa exterior a qual possa lhes impedir de continuar agindo tal como agem naturalmente. (RIBEIRO, 2017, p. 131)

Segundo Spinoza, a mente “quer enquanto tem ideias claras e distintas, quer enquanto tenha ideias confusas, esforça-se por preservar em seu ser por uma duração indefinida, e está consciente deste esforço” (E3P9). A proposição E3P9 é importante para a noção do *conatus*, pois a mente, não apenas a mente enquanto ideia do corpo existente em ato se esforça por afirmar essa existência (E3P10), mas infere que o *conatus* é a essência atual dos modos, e se expressa nos dois atributos, pensamento e extensão. Por isso, no escólio da mesma proposição, Spinoza utiliza termos distintos que associa enquanto a expressão do *conatus* nestes dois atributos, “à medida que está referido apenas à mente, chama-se vontade [*voluntas*]; mas à medida que está referido simultaneamente à mente e ao corpo chama-se apetite [*appetitus*]” (E3P9esc). A diferença é que quando referido à mente esse mesmo apetite, isto é, *conatus*, é consciente dele, mas essa diferença não é substancial no sentido de que eles são a descrição de uma única e mesma essência atual. Entretanto, Spinoza, de fato,

considera desejo e apetite como uma mesma coisa⁵⁹, como esse esforço, logo, como sinônimo do *conatus*; pois este é comum a todas as coisas singulares. Assim, vemos nas definições dos afetos Spinoza explicitar que “o desejo é a própria essência do homem”.

Em função dessa conexão do conceito de desejo spinozista com a de *conatus*, vemos em E3P12 que “a mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência do agir do corpo”, ou seja, imaginar as coisas que aumentam nossa potência do corpo de agir, aquilo que então desejamos, aumenta nossa potência de pensar, e, ao fazê-lo, “promove o esforço da mente por preservar-se em seu ser” (JARRETT, 2014, p. 11). Assim, a mente se esforça por promover essa imaginação, de novo, uma vez que está consciente deste esforço e, parcialmente, dos desejos.

O ponto de distinção substancial acerca dos desejos será, então, em relação à sua força de aumentar ou diminuir a potência de agir do *conatus*, como explicita em E3P56 “há tantas espécies de alegrias, de tristeza e de desejos e, conseqüentemente, tantas espécies de cada um dos afetos que esses são compostos [...] quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados”. O *conatus* [*actuallem essentia*] é estimulado ou refreado pela potência de imaginar e desejar, contudo, como demonstra no axioma IV parte, “não existe, na natureza das coisas, nenhuma coisa singular relativamente à qual não exista outra mais potente ou mais forte”, por isso, “dada uma coisa, existente uma outra, mais potente, pela qual a primeira pode ser destruída”. O que veremos a partir desse na *Ética* é a explicação de Spinoza desta “luta”, entendendo por esse esforço, de desejar aquilo que aumenta nossa potência - com isso, a partir da razão, promover afetos ativos em nossa mente -, para que os indivíduos alcancem a beatitude ou virtude (ambos termos são idênticos no vocabulário spinozista).

Tudo que é mau mede-se pois pela diminuição da potência de agir (tristeza-ódio); tudo que é bom, pelo aumento da potência dessa mesma potência (alegria-amor). Daí a luta total de Spinoza, a denúncia radical de todas as paixões tristes, que inscreve Spinoza numa grande estirpe que vai de Epicuro a Nietzsche.[...] a posse formal dessa potência de agir e igualmente de conhecer emerge como *summum bonum*; é nesse sentido que a razão, em vez de flutuar ao acaso dos encontros, procura unir-nos às coisas e aos seres cuja relação se compõe diretamente com a nossa. (DELEUZE, 2002, p. 61).

Spinoza descreve, então, uma disputa de forças destes afetos, do qual, quando mediado pelo uso da razão e dos afetos ativos, uma vida virtuosa, e, portanto, boa, pode ser realizada. Essa disputa atesta novamente para finitude dos indivíduos: ora, em função das causas externas nosso corpo padecerá, entretanto, quanto mais e melhor [*augere* e

⁵⁹ “[...] quanto a mim, não reconheço, na verdade, qualquer diferença entre o apetite humano e o desejo. Com efeito, quer esteja o homem consciente do seu apetite ou não, o apetite continua, entretanto, único e idêntico”.

acquiescentia] agimos sob as paixões tristes, mais conheceremos o amor intelectual de Deus [*amor intellectualis Dei*]. Por isso, a noção do bem e do mal, em Spinoza, será relacionada a força desses afetos em nós, corpo e mente, como demonstra a proposição E4P8 “o conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida em que dele estamos cientes”. Bem e mal é, em primeiro lugar, esta ideia daquilo que nos afeta com alegria e tristeza, e, portanto, desejamos o bem e evitamos o mal - enquanto está referido a nós.

Do conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto afeto (E4P8), surge necessariamente um desejo, que é tanto maior quanto maior é seu afeto do qual surge (E3P37). Como, entretanto, este desejo (por hipótese) surge por compreendermos algo verdadeiramente, ele segue-se, portanto, em nós, enquanto agimos (E3P3). E deve, por isso, ser compreendido exclusivamente por meio de nossa essência (E3D2) e, como consequência (E3P7), sua força e expansão devem ser definidas exclusivamente pela potência humana. [...] Assim, os desejos que surgem de tais afetos podem ser mais ou menos veementes do que aqueles que surgem do conhecimento verdadeiro do bem e do mal e poderão, portanto (E3P7), refreá-lo ou extingui-lo. (E4P17d)

O conhecimento do bom e do mal terão, também, relação com a noção de útil [*utile*], isto é, daquilo que julgamos como aumentando ou diminuindo nossa potência de agir e pensar a partir da representação dos afetos de alegria e tristeza, dos quais, desejamos aquilo que amamos e evitamos aquilo que odiamos. “Cada um necessariamente apetece ou rejeita, pelas leis da natureza, aquilo que julga ser bom ou mau” (E4P19). Nesse sentido, poderíamos nomear o que é bom como aquilo que satisfaz os nossos desejos ou é útil à nossa natureza⁶⁰. Aquilo que denominamos bom, que desejamos e amamos, é aquilo que nos trará alegria, e como tal, aumentará nossa potência de agir e potência de pensar. As proposições que aparecem tratar dessa temática na IV parte parecem reforçar que o *conatus* não representa apenas o instinto ou a essência atual dos indivíduos de auto-preservação, mas indica também que do *conatus* surge a necessidade de uma vida virtuosa intelectualmente. O projeto filosófico spinozista da *Ética* é demonstrar como alcançar o *summum bonum*, isto é, a partir do desenvolvimento de uma metafísica determinista, sair da servidão para uma liberdade na qual a felicidade humana possa florescer.

No texto “*Transcending mere survival: from conatus to conatus intelligendi*” (1999), Yirmiyahu Yovel aponta que o projeto spinozista tem uma dimensão “quase religiosa”, “no

⁶⁰ Veremos, entretanto, que nem tudo daquilo que julgamos útil e desejamos, são necessariamente úteis a nossa natureza. Existe, dentro da noção de *summum bonum* propriedades intrinsecamente boas enquanto são formadas por uma natureza tal qual que compõe nossa própria natureza. Ainda, podemos desejar, em função da potência das coisas extrínsecas, coisas que nos causam, em realidade, tristeza. Para aprofundar essa questão, veja capítulos 4 e 5.

seu clímax, é relacionado os meus objetivos que religiões e misticismos; mas esses objetivos são alcançados por Spinoza pela razão sozinha” (YOVEL, 1999, p. 46). Esse argumento nos traz para essas duas dimensões do desejo, do *conatus* e do *conatus intelligendi*, que são uma e mesma coisa na identidade dos modos finitos, mas são representados pelos atributos de maneira distinta. Entendo que Yovel se refira à uma “quase religião”⁶¹ tendo em vista sua ontologia e metafísica sendo a causa da maneira determinada com a qual todas as contingências são produzidas, e do qual a verdade é necessariamente existente da forma como existe. A verdade segue necessariamente da natureza de Deus, desta forma, a verdade é determinada, e o conhecimento desta, as ideias adequadas, são necessariamente verdadeiras neste sentido. É correto, conseqüentemente, afirmar que para Spinoza as normas éticas e morais, quando relacionadas ao *summum bonum*, são determinadas por Deus; e são relativas apenas na medida em que se referem ao nosso julgamento e aos afetos dos quais temos nossa potência de agir e de pensar aumentada ou reduzida. Assim, “[...] Spinoza fala do conhecimento de Deus como o verdadeiro *summum bonum*, um bem que não é mais relativo e subjetivo, mas constante, e procurado por si mesmo” (YOVEL, 1999, p. 46). Esse aspecto quase dogmático da metafísica spinozista, especialmente quando relacionado com a noção de *summum bonum*, enquanto refere-se à vida ética e virtuosa, pode soar estranho, haja vista o caráter relativista do bem e do mal descritos na IV parte da obra, contudo, como proponho desenvolver neste trabalho, o determinismo e o relativismo da moralidade não são oposições no pensamento spinozista, ao contrário, eles descrevem momentos distintos dessa ontologia e referem-se à coisas que se acompanham [*concomitor*] e se complementam. Nós, modos finitos, pelo *conatus*, na medida em que aumentamos ou diminuímos nossa potência de permanecer em existência, experienciamos em graus distintos o bem, menos potente quando refere-se apenas à nosso afeto relativamente à outros afetos; mais potente quando referido à própria natureza perfeitamente virtuosa da substância. Somos nós que, através do método da razão, que transitamos (fazemos passagens) entre esses graus de perfeição. Esses momentos diferentes do projeto spinozista podem ser melhores esclarecidos adentrando os termos *conatus* e *conatus intelligendi* e seus respectivos usos na *Ética*, visto que parecem indicar justamente a passagem de uma vida em servidão, aquela que é determinadas pelos afetos passivos e dos quais lutamos apenas pela sobrevivência em sentido restrito; para a liberdade pela qual uma espécie de eternidade é realizada através do *conatus*.

⁶¹ Em outro texto, “*Spinoza and other heretics*” (1989), Yovel chama Spinoza por sua ontologia de “O Marrano da razão”, ou seja, o classifica como um ‘dogmático racionalista’.

[...] a teoria da ação de Spinoza começa como uma teoria de autopreservação, e a ética que ele constrói a partir desse princípio aparece, de início, como sendo utilitarista. Contudo, em uma certa conjuntura essa linha é excedida em favor de uma teoria de desejo e virtude que transcende o objetivo da sobrevivência para perseguir uma vida de razão por seu próprio bem, ou ao menos para o bem do maior objetivo espiritual no qual a razão tem um papel substantivo, e não instrumental. Quando a teoria de Spinoza se desdobra, o que surge é o desejo não apenas por preservação, mas também por eternidade: o *conatus* é revelado como sendo o esforço dos modos finitos em superar sua finitude e se conectar no atemporal e eterno. (YOVEL, 1999, p. 47).

O que Yovel parece demonstrar é que o *conatus*, na medida em que é entendido como uma instrumentalidade racional que permite o esforço por permanecer em seu ser, transcende, num segundo estágio de sua “própria expressão autêntica”. A noção de *conatus intelligendi*, termo que Spinoza utiliza em E4P26d (*Est ergo hic intelligendi conatus (E4P22c) primum et unicum virtutis fundamentum*), então, é um estágio menos atribuído ao método da razão utilitária, mas é mais relacionado à uma noção de salvação, e, nessa premissa, de religião, no qual esse esforço para expressar a eternidade é vislumbrado. Vimos que em E3P8 Spinoza afirmar que o *conatus* se esforça por uma existência indefinida, e não definida, assim, parece buscar de certa maneira “transcender o tempo”; ainda, quando relacionado ao esforço da mente em conhecer adequadamente, pode ser entendido “sob certa perspectiva da eternidade” (E3P44c2). O *conatus intelligendi*, então, assume essa passagem para uma racionalidade reflexiva sobre nosso esforço de permanecer em si, “nos tornamos conscientes não apenas que esta é nossa essência ontológica, mas também daquilo que ela consiste” (YOVEL, 1999, p. 48). Disso podemos inferir que a teoria ética spinozista preocupa-se não apenas com o permanecer no sentido quantitativo, isto é, em duração (o que não significa dizer que existir em si não seja substancial); mas também, e, mais importante, é seu caráter qualitativo ontológico, no qual o permanecer implica existir em beatitude, ser virtuoso. Essa passagem que faz com que, sob algum aspecto, como demonstra em E5P23, “a mente humana não pode ser inteiramente destruída juntamente com o corpo: dela permanece algo, que é eterno”. É claro que os modos finitos não poderão, mesmo vivendo uma vida de beatitude, serem eternos de fato, dado sua condição necessária de padecimento, todavia, o que temos é a ideia ativa dessa liberdade, a realização da eternidade nos limites de duração dessa vida, enquanto corpo e mente experienciam o amor intelectual de Deus. Essa seria uma maneira de salvação atemporal e secular. Aqui, finitude e mortalidade são conceitos, então, bastante distintos para Spinoza: modos finitos podem superar ou transcender sua finitude em função do conhecimento adequado de Deus, porém jamais sua mortalidade. O que pode permanecer, sob certa perspectiva em eternidade, é a mente, não enquanto ela exprime uma ideia definida e

atual do corpo, mas enquanto é concebida “por uma certa necessidade eterna, por meio da própria essência de Deus” (E5P23d). Na proposição E5P25 Spinoza atribui o conhecer a Deus, isto é, conhecer e compreender ideias adequadas, ao “esforço supremo da mente e sua virtude suprema”. Ainda, conhecer a Deus é “a maior satisfação da mente que pode existir” (E5P27), indicando que a “perfeição humana” é essa extrapolação⁶² do *conatus* para o *conatus intelligendi*, ou seja, desse esforço de permanecer em ser e de conhecer Deus a partir do terceiro gênero do conhecimento, aquele verdadeiro. Segue-se igualmente que “tudo que a mente compreende sob a perspectiva da eternidade não o compreende por conceber a existência atual e presente do corpo, mas por conceber essa essência do corpo sob a perspectiva da eternidade” (E5P29). Spinoza parece demonstrar em E5P29d e E5P29esc que a mente percebe a existência atual primeiro sob perspectiva de duração, na qual o tempo é relacional, mas também enquanto existência que, contidas em Deus, “se seguem da necessidade da natureza divina”. O que a mente concebe é justamente a existência necessária de Deus, bem como de si mesma e seu corpo, que enquanto sendo verdades relativas à própria natureza e essência de Deus, não podem ser vistas enquanto determinadas por duração. Todas ideias adequadas são, assim, conhecidas pela mente sob a perspectiva da eternidade.

Poder-se-ia então inferir que essencialmente o homem é uma espécie de misto de esforço de atividade paralela de mente e de corpo ao longo da existência finita, ou mesmo uma insurgência que ressalta-se como uma intersecção entre os conjuntos independentes de um entendimento sob modificação infinita e de um movimento sob modificação infinita, conjuntos os quais se seguem respectivamente do pensamento e da extensão de Deus. (RIBEIRO, 2017, p. 140).

Pode-se dizer que as ideias adequadas indicam o que é verdadeiramente bom e mau, ou seja, não trata-se mais de um afeto provindo da experiência da qual imaginamos o aumento ou diminuição da nossa potência relacionalmente à outros afetos e coisas externas, mas da inferência de uma concepção de bem que extrapola o nível subjetivista dos modos finitos e conecta-se com as leis eternas e universais do intelecto da substância. O esforço cotidiano de imaginarmos (*primeiro gênero do conhecimento*) as “paixões alegres” terá uma função de utilidade [*utilitas*] em aumentar a potência de permanecer em si mesmo quando desses afetos não temos uma noção clara e distinta, mas na medida em que exercemos a razão e nos esforçamos para conhecer pelo segundo gênero (*método racional*) e terceiro gênero (*ciência*

⁶² Digo extrapolação pois o primeiro sentido do *conatus* nunca deixa de ser útil ao raciocínio e a vida virtuosa, ao contrário, ele é parte do mecanismo que possibilita que os modos finitos conheçam, sob certa perspectiva, a substância absoluta e infinita. Esses termos, portanto, não empregam qualquer avaliação de melhor ou pior, mas são duas instâncias ou dois momentos da mesma essência atual: uma consistente do esforço por permanecer e outra que busca se eternizar.

intuitiva), acessamos o intelecto verdadeiro de Deus, dos quais nossa mente pode compreender enquanto uma essência eterna, e, portanto, que não pode ser definida por duração. A noção de utilidade é central para doutrina moral spinozista pois ela perpassa por todos os gêneros do conhecimento - do imaginativo ao adequado - enquanto determinante daquilo que podemos chamar de “bom”. Por um lado, Spinoza utiliza inicialmente em E4p18esc o termo “útil comum” [*commune utile*] indicando que os indivíduos buscam aquilo que lhes é útil através dos ditames da razão, relacionado àqueles afetos que imaginamos aumentar ou reduzir nossa potência. Assim, através dos afetos ativos, percebemos aquilo que compõe à nossa natureza e nos é útil na medida em que aumenta nossa potência de agir. De outra forma Spinoza parece inferir do termo “útil próprio” [*suum utile*] (útil para si) enquanto “que busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; que deseje tudo aquilo que, efetivamente, conduza o homem a uma maior perfeição”. A noção de *suum utile* tem portanto o próprio fundamento da moralidade se compreendido enquanto conhecimento verdadeiro daquilo que é útil e pertence à nossa natureza. Aqui, em ambos os sentidos, está o fundamento da realização de uma vida ética e virtuosa, na medida em que “agir por virtude nada mais é, em nós, do que agir, viver, conservar o seu ser sob a condução da razão, e isso (pelo E4P22c) de acordo com o princípio de buscar o que é útil para si próprio” (E4P24d). Entretanto, do ponto de vista do bem supremo [*summum bonum*], “O bem supremo da mente é o conhecimento de Deus e a sua virtude suprema é conhecer Deus” (E4P28d), logo, a virtude suprema é conhecer aquilo que lhe é “útil próprio” sob o terceiro gênero do conhecimento, uma vez que é entendido como “O esforço supremo da mente e sua virtude suprema” (E5P25).

Essa dupla dimensão nos aponta para o fato de que o *conatus* spinozista não é meramente “constituído de elementos físicos, remetendo, também, a um princípio metafísico” (PEREIRA, 2008, p. 76). Esse princípio metafísico é a compreensão do indivíduo enquanto potência, por isso, o *conatus* extrapola a autopreservação quando conhecemos ideias adequadas para as nossas ações, das quais podemos ser autodeterminados. Ser autodeterminado é experienciar a liberdade, isto é, ser livre. É importante perceber que ser livre através da autodeterminação, enquanto relacionada à experiência dos modos finitos da liberdade; e a *causa sui* da qual se pode dizer algo livre, enquanto essência que envolve existência da substância, são definições distintas na obra spinozista. Em “*A nervura do real: imanência e liberdade em Spinoza*” (1999), Marilena Chauí ressalta veementemente essa distinção ao retomar a partir das definições da I parte da *Ética* a noção de que a definição de causa de si inclui a equivalência “uma essência que envolve existência é o mesmo que (*sive*)

uma natureza que só pode ser concebida como existente” (CHAUÍ, 1999, p. 748). Chauí articula, aqui, a definição de *causa sui* oferecida por Spinoza em E1D1 é “aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente”. A causa de si, é, portanto, o princípio da própria realidade enquanto necessariamente existente. Ainda, como vemos na definição E1D7, por livre Spinoza compreende “a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir”, ou seja, a liberdade está pautada pelo princípio da causa de si. Como já dito, os modos finitos não possuem uma existência necessária, mas enquanto produtos da substância (causados), são determinados e finitos. Logo, não se pode jamais considerar que os indivíduos são causa de si. Mas qual a liberdade Spinoza propõe que os indivíduos virtuosos se esforcem por conceber? Os modos finitos são determinados a existir (de maneira imanente, não transitiva) de certa maneira pela substância absoluta e infinita, vemos em E1P15 “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”, o que nos leva a afirmação de E2A1 “A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, segundo a ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista quanto que não exista”. A ética da liberdade, ou a autodeterminação, se dá pelos afetos ativos, pela forma com que aumentamos nossa potência de agir e agimos a fim de aumentá-la, através do conhecimento verdadeiro. Embora permanecemos sendo causa determinada da substância, deixamos de ser determinados pelos afetos passivos, com isso, não deixamos que coisas extrínsecas sejam a causa da nossa ação e potência; somos nós mesmo causa da nossa potência de agir, e agimos de maneira determinada porque conhecemos adequadamente a causa da mesma. A noção de autodeterminação, assim, se diz relativamente aos afetos intrínsecos e extrínsecos dos quais podemos conhecer nossa natureza e potência, permanecendo em nosso ser e aprimorando nosso bem viver, então, ser livre é não estar submetido ou ser obediente às paixões, mas agir. Os indivíduos não nascem livre e, em função do sistema determinista de Spinoza, certamente não nascem com livre arbítrio, mas tornam se livres ao realizar toda sua potência de agir e pensar esforçando-se pelas coisas que lhe são úteis em função de sua própria natureza, “o homem só será livre na medida em que se inserir na racionalidade divina, ou seja, na medida em que agir e pensar segundo a razão (E4P37d) [...] Tendo chegado a esse ponto, a liberdade já não se distingue da beatitude, da salvação ou da virtude” (RAMOND, 2019, p. 48).

Esta Parte V descreve em detalhes a atividade reflexiva da libertação (usando a energia do desejo de alegria) através da qual a mente, passando de consciência simples para o conhecimento adequado, acessa essa alegria que confere plena auto-realização, totalmente compreendido. [...] Esta Parte V finalmente descreve, no

plano da existência humana, este modelo de perfeição não derivado de um transcendência, mas da própria realidade do homem quando, através da reflexão, ela é trazida ao melhor de si mesma⁶³. (MISRAHI, 2005, p. 32)

O que Spinoza parece nos indicar veementemente na V parte da *Ética* é como podemos falar daquilo que nos é “bom” ou aquilo que nos é “mau” de maneira objetiva, na medida em que estes não dependem da nossa imaginação; mas de um conhecimento adequado da nossa própria natureza, que por aumentar nossa potência de agir e de pensar, nos retira de uma condição de servidão - paixões das quais somos apenas afetados pelas coisas externas, imaginando uma representação desse afeto - para a condição da liberdade e beatitude. A doutrina moral na filosofia de Spinoza que proponho depende diretamente dessa percepção de (a) a mente humana tem ideias adequadas; (b) que essas ideias adequadas serão, de certa maneira, *inatas* na mente humana e o bem supremo da mente será alcançar o conhecimento através desse gênero do conhecimento; (c) que são a partir das afecções que a mente conhece o aumento ou diminuição da potência; e, por fim, (d) que as ideias inadequadas, e, por conseguinte, as paixões alegres possibilitam incorporar uma visão relativista da moralidade na lógica da ontologia determinista spinozista. A próxima seção será dedicada ao aprofundamento dos gêneros do conhecimento, das noções de verdade e falsidade e das suas relações com os afetos, a fim de explicitar a relação próxima de moralidade e conhecimento no modelo spinozista da moral.

⁶³ N.T do original: “Cette Partie V décrit minutieusement l’activité réflexive de libération (utilisant l’énergie du Désir de Joie) par laquelle l’esprit, passant de la simple conscience à la connaissance adéquate, accède à cette joie que confère la pleine réalisation de soi, pleinement comprise. Cette Partie V décrit enfin, sur le plan de l’existence humaine, ce modèle de perfection issu non d’une transcendance mais de la réalité même de l’homme lorsque, par la réflexion, elle est portée au meilleur d’elle-même”.

3. SPINOZA E AS FORMAS DE CONHECIMENTO

Para entender o papel da moralidade na filosofia de Spinoza, primeiramente, faz-se necessário desenvolver um pouco da teoria do conhecimento oferecida no decorrer da *Ética*. Mais precisamente, quero apontar para como Spinoza articula conhecimento verdadeiro com “ideias adequadas” e o conhecimento falso com “ideias inadequadas” e como cada gênero do conhecimento [*cognitionis genere*], sejam eles propriedades objetivas, sejam eles imaginativas, serão constitutivos do que Spinoza descreve ao longo de suas obras enquanto uma vida virtuosa. É através dos gêneros do conhecimento que Spinoza consegue elaborar dentro da sua ontologia a relação imanente do intelecto da substância [*infiniti intellectus Dei*] com o intelecto dos modos finitos [*mens humana*], com isso, possibilita que aqueles indivíduos que seguem os ditames da razão e buscam conhecer através do método e da intuição à sua própria natureza e a natureza de Deus, alcancem a liberdade ou beatitude. Como vimos, conhecer e agir conforme nossa própria natureza representa aumentar nossa potência de agir e de pensar, o que, pela doutrina do *conatus*, é a nossa própria essência.

Se nos voltarmos para *Ética*, especialmente na sua V parte, Spinoza parece nos demonstrar como a mente humana, enquanto uma modificação do atributo da substância nos modos finitos, expressa os atributos infinitos do pensamento e da extensão de/em Deus, consegue conhecer ideias adequadas da/na ordem intelectual infinita de Deus e, ao fazê-lo, “tanto mais está consciente de si próprio e de Deus, isto é, tanto mais é perfeito e feliz” (E5P31esc.1). O conhecimento [*cognitionis*] é central para uma análise da *Ética* tendo em vista, por um lado, o caráter objetivo da doutrina moral de Spinoza⁶⁴, isto é, pela maneira normativa com a qual o filósofo irá desenvolver um “guia” à vida-bom ao final da obra; e, por outro lado, nos leva a compreender o papel da imaginação e das noções políticas criadas a partir do contrato social para a vida moral. A moralidade em Spinoza passa por sua descrição de como o conhecimento verdadeiro ou adequado é possível no intelecto humano e como tal pode ser concebido a partir do ponto de vista da eternidade, isto é, como relaciona-se com a ordem e conexões do intelecto divino. Entretanto, Spinoza demonstra claramente que a noção de que o intelecto humano existe sob a perspectiva da eternidade [*sub specie aeternitatis intelligit*], não pode ser confundida com o próprio intelecto infinito, na medida em que a mente humana, logo, nosso conhecimento, é confuso e limitado e em duração e, junto com o

⁶⁴ A discussão sobre o objetivismo da *Ética* em Spinoza será aprofundada na seção 5 deste trabalho. Para iniciar o debate sugiro ver: YOUPA, Andrew. Rationalist Moral Philosophy. In: *A Companion to Rationalism*, edited by Alan Nelson, Blackwell Publishing, 2005.

corpo, estará fadada ao padecimento. Portanto, ao intelecto humano pertencerá ideias inadequadas e confusas, das quais temos um conhecimento imaginativo.

O conhecimento de forma geral depende dessa conexão do intelecto humano enquanto parte do intelecto infinito da substância [*Hinc sequitur mentem humanam partem esse infiniti intellectus Dei*]⁶⁵, portanto distinção formal entre substância, atributos e modos é imprescindível para lógica spinozista. Spinoza inaugura a obra da *Ética* estabelecendo as definições da substância absolutamente infinita [*substantia absolute infinita*]: aquilo que é causa de si [*causa sui*] (E1D1⁶⁶) e cuja essência envolve necessariamente existência (E1D3⁶⁷), enquanto tal não pode ser causada por qualquer substância extrínseca a si (logo, conclui-se haver apenas uma substância), cuja essência infinita e eterna (E1D6⁶⁸) é expressa através de infinitos atributos dos quais podemos conhecer o pensamento e a extensão (E1D4⁶⁹), e, enquanto "existe unicamente pela necessidade de sua natureza" é livre (E1D7) e eterna, portanto, não pode ser determinada em duração, por E1D8⁷⁰. Os termos essência [*essentia*] e existência [*existentiam*] não são separados, mas constituem a mesma identidade na unidade da substância, e, portanto, são uma e mesma coisa (E1P20esc2). No sistema spinozista o conceito de causa de si fundamenta que a substância contém intrinsecamente a essência e a existência enquanto essas unidades eternamente constitutivas de sua identidade. Em função desta unidade primeira, as noções de eternidade e de liberdade, conseqüentemente, tornam-se igualmente constitutivas e formativas da substância, sendo consideradas também sua essência.

Substância, Coisa eterna ou Causa de si designam um conceito o qual representa algo que "deve" sua existência apenas a si mesmo e que, por isso, é uma coisa livre, permanecendo existindo eterna e infinitamente: tal é o regime de existência de sua essência. A representação de um conceito infinito que permanece como uma existência viva por toda a eternidade lhe garante a própria liberdade de si para consigo. De acordo com isso Spinoza permite inferir que esse conceito "indestrutível" o qual fora exposto é então livre, infinito e eterno. Aos olhos de Spinoza, essas três propriedades [expostas em três das oito definições da primeira parte da obra] permitem concomitantemente defender que seu conceito de substância é também imutável, ao passo em que permanece como eternidade, liberdade e infinitude inabalável. (RIBEIRO, 2017, p. 55-56).

⁶⁵ Ver E2P11c.

⁶⁶ "Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente".

⁶⁷ "Por causa de si compreendo aquilo cuja essência envolve a existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão como existente".

⁶⁸ "Por Deus compreendo um ente absolutamente infinito, isto é, uma substância que consiste de infinitos atributos, cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita".

⁶⁹ "Por atributo compreendo aquilo que, de uma substância, o intelecto percebe como constituindo a sua essência".

⁷⁰ "Por eternidade compreendo a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna".

Nos axiomas E1A4⁷¹ e E1A6⁷², Spinoza demonstra que a substância é *causa sui* e que envolve em sua essência necessariamente existência (como exposto nas demonstrações), logo, o seu sistema deve ser visto como determinista⁷³, por determinismo, entende-se um sistema que segue uma verdade necessariamente determinada de tal maneira, na qual não existe nada contingente, mas apenas necessário. A proposição E1P15 indica neste sentido que “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”, logo, tudo que existe tem que ser concebido como tendo Deus sua causa, por isso, “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas” (E1P18). Essa ontologia é relevante para o argumento do ponto de vista do conhecimento para Spinoza pois é a partir deste determinismo que surgem a ordem e conexões das coisas que pertencem a esse sistema enquanto produtos do intelecto infinito. Aqui, portanto, Spinoza estabelece a relação de causalidade na qual “de uma causa dada e determinada segue-se necessariamente um efeito; e, inversamente, se não existir nenhuma causa determinada, é impossível que se siga um efeito” (E1A3), isto é, cada efeito é determinado por uma causa ou ordem e relações de causalidades. Dessa inferência surge as concepções de conhecimento e de verdade na lógica spinozista na qual “o conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último”; e que “uma ideia verdadeira deve concordar com o seu ideado”. Assim, uma ideia para ser verdadeira depende da ordem e conexão de todas as suas causas. Se a substância não pode ser causada por nada exterior a ela⁷⁴, então, na medida em que possui em sua essência um intelecto infinito, todas as ideias na substância são necessariamente verdadeiras.

O princípio da razão (de tudo se deve oferecer a razão ou a causa; do que não houver causa ou razão não se segue nenhum efeito e nenhuma consequência) coincide com o princípio dos seres (a causa de si), e por isso o princípio das ideias e das coisas é um só e o mesmo. Sustentáculo das demais definições e axiomas, fundamento da demonstração da infinitude e unicidade da substância, essa definição sustentará a demonstração da reversibilidade necessária entre causa de si e a causa eficiente imanente de todas as coisas. (CHAUÍ, 1999, p. 63).

Segue-se que todas as coisas são causadas de maneira determinada e que só podem ser concebidos desta maneira, e, portanto, se as ideias verdadeiras são aquelas que envolvem

⁷¹ “O conhecimento do efeito depende do conhecimento da causa e envolve este último”.

⁷² “Uma ideia verdadeira deve concordar com o seu ideado”.

⁷³ Ver afirmação de E1P33 de que “As coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas”. Desta maneira, Spinoza esforça-se a demonstrar que a natureza da substância não envolve nenhuma contingência, mas que toda ordem e conexões dos efeitos que percebemos são determinados por Deus. Deste argumento, Spinoza tratará no seu *Tratado Teológico-Político* da impossibilidade dos milagres, uma vez que estes são, por definição, contingências à natureza, o que está claro neste ponto, ser impossível.

⁷⁴ Em E1P15 Spinoza afirma “Tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”, assim, não há nada que exista que não esteja relacionado à substância.

necessariamente uma causa em uma ordem determinada. Afinal, como diz Spinoza em E1P33, “as coisas não poderiam ter sido produzidas por Deus de nenhuma outra maneira nem em qualquer outra ordem que não naquelas em que foram produzidas”. Ainda, como escreve em E1P32, “a vontade [*voluntas*] não pode ser chamada causa livre, mas unicamente necessária”, pois Deus não opera pela liberdade da vontade, mas ela, assim como o intelecto, é determinada a operar e existir por outra causa, sendo uma expressão dos atributos de Deus que exprime sua essência infinita. A vontade é “apenas um modo definido do pensar” (E1P32d). Os infinitos atributos de Deus, bem como os modos finitos, são determinados, portanto, a operar de uma maneira determinada, por isso, “segue-se claramente do que precede que as coisas foram produzidas por Deus com suma perfeição, pois se seguiram necessariamente da natureza mais perfeita que existe” (E1P33esc2).

Retomando o argumento lógico spinozista, na medida em que tudo que existe segue necessariamente de maneira determinada da substância (isto é, a substância é sua causa), e uma vez que a substância é entendida enquanto causada por si mesma e inteligível por si mesma, vemos que as ideias verdadeiras são aquelas que estabelecem uma conformidade interna com a substância; “ela(s) convém o seu ideado porque o ser absolutamente infinito é a atividade produtora das conexões de ideias, da conexão de coisas e da identidade dessas conexões” (CHAUÍ, 1999, p. 64). Dizer que uma ideia é verdadeira ou que um conhecimento é determinado, é, então, referir-se a própria natureza da substância e ao seu intelecto infinito como sendo a causa primeira e única dos determinados efeitos que seguem uma ordem necessária. Uma ideia verdadeira estará sempre em perfeita concordância com a natureza da substância, assim “todas as ideias, enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras” (E2P32). O intelecto infinito, atributo através do qual Deus pensa (“ou seja, Deus é uma coisa pensante” [E2P1]), é formado e contém apenas ideias verdadeiras, e, nesse sentido, diz-se do intelecto divino a mais pura perfeição ou realidade (que são uma e mesma coisa para Spinoza).

O intelecto infinito, difere-se, entretanto, do intelecto humano. Como se dá essa distinção e como o intelecto finito e limitado pode conhecer essas ideias verdadeiras, será descrito por Spinoza através dos gêneros de conhecimento [*cognitionis genere*]. É na II parte da *Ética* que Spinoza passa a estabelecer a relação da essência da substância com seus infinitos atributos. Em E2P1, Spinoza afirma que podemos considerar o pensamento enquanto “um dos infinitos atributos de Deus, o qual exprime a essência eterna e infinita de Deus” (E2P1d). Enquanto modos finitos, nós conseguiremos conhecer a essência e expressar a mesma através dos dois atributos infinitos, pensamento e extensão, pois “todo modo que existe

necessariamente e é infinito deve ter necessariamente se seguido ou da natureza absoluta de um atributo de Deus ou de algum atributo modificado por uma modificação que existe necessariamente e é infinita” (E2P23). Assim, pensamos porque Deus é uma coisa pensante, e temos a materialidade do corpo, pois Deus é uma coisa extensa. Modos finitos seguem-se necessariamente e determinadamente enquanto efeito da substância, através de modificação dos atributos eternos e infinitos. Esta afirmação fica evidente em E1P30, “um intelecto, seja ele finito ou infinito em ato, deve abranger os atributos de Deus e as afecções de Deus, e nada mais”.

Já que nossa essência não envolve o princípio da *causa sui*, na medida em que somos causados pela substância, segue-se que “a essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência” (E2P24), logo, somos fadados à limitação de duração. Nossa duração estará relacionada diretamente com o nosso *conatus*, entendido enquanto potência de agir e de pensar. Isso pois, como esclarece em EP28, “nenhuma coisa singular, ou seja, nenhuma coisa que é finita e tem uma existência determinada, pode existir nem ser determinada a operar, a não ser que seja determinada a existir e a operar por outra causa que também é finita e tem uma existência determinada”, isto é, apesar de nossa essência envolver o desejo e o esforço pela infinitude, tendo em vista nossa relação imanente com o maquinário universal do qual infinitude e existência são constitutivos de sua essência, nossa finitude é determinada por outros modos finitos, que igualmente são modificações e “nada mais do que afecções dos atributos de Deus” (E1P28d). A potência do *conatus* é central aqui, pois os encontros entre modos finitos, são encontros entre as afecções dos atributos de Deus, que existem em graus ou níveis de potência; quando esses modos finitos se encontram, aqueles com maior potência permanecerão, aqueles com menos potência, conseqüentemente, padecerão. Novamente podemos perceber uma “luta” descrita por Spinoza enquanto essência dos modos finitos, que lutam justamente por sua infinitude, a qual, obviamente não conseguem alcançar. Spinoza nos descreve, então, como nossos afetos e nossa potência serão determinantes nesses encontros com outros modos finitos, por exemplo, podemos ter nossa duração limitada por encontros casuais e contingentes que diminuem nossa potência de agir e de pensar, seria o caso de paixões tristes como a depressão; a depressão, nada mais é do que uma afecção que diminui nossa potência e, quanto mais a imaginamos, mais o seu efeito é sentido em nosso corpo e mente. Mas a depressão é resultado desses encontros e como representamos e imaginamos seus afetos em nós, disso se segue que muitas coisas podem ser causa da depressão, entretanto, em função da nossa essência ser a mesma identidade do *conatus*, nos esforçamos

por imaginar e por conhecer aquelas coisas que aumentam e fortalecem nossa potência, de tal forma que sua força seja superior à força daquele afeto passivo.

Ainda, Spinoza afirma em E2P30d que:

A duração de nosso corpo não depende de sua essência (pelo ax. 1), nem tampouco da natureza absoluta de Deus (pela prop. 21 da P. 1). Em vez disso (pela prop. 28 da P. 1), nosso corpo é determinado a existir e a operar por causas tais que, também elas, foram determinadas por outras a existir e a operar segundo uma razão definida e determinada; e essas, por sua vez, por outras, e assim até o infinito. A duração de nosso corpo depende, portanto, da ordem comum da natureza e do estado das coisas. Entretanto, quanto à razão pela qual as coisas são constituídas, existe um conhecimento adequado em Deus, enquanto ele tem as idéias de todas as coisas e não enquanto tem a idéia apenas do corpo humano (pelo corol. da prop. 9). Portanto, o conhecimento da duração de nosso corpo é, em Deus, extremamente inadequado, enquanto ele é considerado como constituindo apenas a natureza da mente humana, isto é (pelo corol. da prop. 11), esse conhecimento é, em nossa mente, extremamente inadequado. C. Q. D.

Parece que Spinoza nos aponta para o fato de que, em função da nossa essência ser finita, como exposto em E2P31, “da duração das coisas singulares que nos são exteriores não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado”. Assim, o intelecto de Deus, na medida em que é infinito e concorda com seu ideado, tem necessariamente ideias adequadas; por sua vez, o intelecto humano, que é finito e limitado, não envolve necessariamente ideias verdadeiras, pois não é capaz de conhecer os infinitos atributos de Deus, nem as infinitas maneiras pelas quais são causados⁷⁵. Nós só podemos conhecer a partir dos atributos do pensamento e da extensão, os únicos dentre os infinitos da substância dos quais somos modificações, e, por sermos modificações finitas, “o que, primeiramente, constitui o ser atual da mente humana não é senão a ideia de uma coisa singular existente em ato” (E2P11), e, logo, “o objeto da ideia que constitui a mente humana é o corpo, ou seja, um modo definido da extensão, existente em ato, e nenhuma outra coisa” (E2P13). Spinoza descreve na II parte como nossa mente, que é uma e mesma coisa que o corpo, conhece o mundo a partir das afecções, das interações do nosso corpo e mente com ideias e objetos extrínsecos. Assim, “durante o tempo em o corpo humano é assim afetado, a mente humana (E2P12) considerará essa afecção do corpo, ou seja (pela prop. prec.), ela terá a ideia de um

⁷⁵ Lia Levy (1998) explica um dos cerne da II parte da *Ética* de forma clara quando diz “No que se refere ao saber, a teoria do conhecimento, constituída na segunda parte da *Ética*, é, a primeira vista, inteiramente fundada apenas no estudo das relações entre a idéia e o objeto e entre as próprias idéias. De tal forma que não parece ser necessário intervir, em nenhum momento, uma atividade qualquer da alma humana como sujeito de conhecimento. A explicação do encadeamento de ideias na lama, sejam elas adequadas ou inadequadas, parece ser absolutamente independente de toda e qualquer referência à alma como constitutivo desse encadeamento” (LEVY, 1998, p. 19-20). É claro, Levy apresenta depois as dificuldades e interpretações mais aprofundadas sobre a subjetividade da alma humana e do pensamento que se refere a si na obra spinozista. Especialmente na quinta parte, a conexão das ideias no intelecto humano com o nível da eternidade pertencente à substância torna menos simplista a visão determinista do conhecimento na teoria de Spinoza.

modo existente em ato” (E2P17d). Nossas ideias são constituídas a partir dessas afecções⁷⁶, isto é, nossa mente imagina o nosso corpo e os corpos exteriores a partir da forma com que este é afetado, interação através da qual construiremos uma ideia, e, em outras palavras, formaremos uma representação daquela interação enquanto afetos (alegria, ódio, desejo, repulsa, etc.). É isto que fica exposto em E2P19, “a mente humana não conhece o próprio corpo humano e não sabe que ele existe senão por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado”. Como exposto no capítulo primeiro, dessas afecções formamos uma imaginação, ou como escrito em E2P18d “a mente (pelo corol. prec.) imagina um corpo qualquer porque o corpo humano é afetado e arranjado pelos traços de um corpo exterior da mesma maneira pela qual ele foi afetado quando algumas de suas partes foram impelidas por esse mesmo corpo exterior”. Isso nos leva à afirmação de E2P26 de que “a mente humana não percebe nenhum corpo exterior como existente em ato senão por meio das ideias das afecções de seu próprio corpo”. Com isso Spinoza estabelece que todo conhecimento na mente estará relacionado da mesma maneira com que a mente está com o corpo, isto é, enquanto afecções. Uma ideia do nosso próprio corpo é conhecido pela mente por suas afecções, a partir das quais podemos considerá-lo como existente em ato; e, da mesma maneira, formamos uma ideia dos corpos exteriores a partir da forma com que nosso corpo é afetado por estes, formando, então, uma ideia dessa afecção. Contudo, uma afecção nada mais é do que o efeito, e como vimos, conhecimento adequado para Spinoza estará conectado com conhecer a causa. Logo, conhecer a causa de uma afecção envolve conhecermos nossa natureza e sua conexão e ordem causal e a natureza daquele corpo exterior, sua ordem e conexão causal. Disso se seguirá as proposições de que “a ideia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo exterior” (E2P25) e que “a ideia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio corpo humano” (E2P27). Isso porque, “as ideias das afecções do corpo humano, à medida que estão referidas apenas à mente humana, não são claras e distintas, mas confusas” (E2P28). O fato do conhecimento no intelecto humano estar relacionado com as afecções com as quais, corpo e mente, concebem não apenas sua própria existência em ato, mas também a existência em ato de coisas extrínsecas, seguirá na lógica spinozista que “as ideias inadequadas e confusas seguem-se umas das outras com a mesma necessidade que as ideias adequadas, ou seja, claras e distintas” (E2P36), já que, diferentemente do intelecto infinito do qual sua natureza é a causa de todas as coisas e, portanto, concorda com seu ideado, o intelecto modal (dos modos finitos) envolve

⁷⁶ “A mente não conhece a si mesma senão enquanto percebe as ideias das afecções do corpo”.

não o conhecimento da causa, mas o conhecimento dos efeitos (afecções) com os quais somos afetados. Por serem uma e mesma coisa, pensamento e extensão e as causas daqueles efeitos que nos afetam, juntos, serão responsáveis pelo conhecimento, seja ele adequado, seja inadequado⁷⁷.

Disso se segue que a mente humana é uma parte do intelecto infinito de Deus. E, assim, quando dizemos que a mente humana percebe isto ou aquilo não dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado por meio da natureza da mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da mente humana, tem esta ou aquela ideia. E quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia, não enquanto ele constitui a natureza da mente humana apenas, mas enquanto tem, ao mesmo tempo que [a ideia que é] a mente humana, também a ideia de outra coisa, dizemos, então, que a mente humana percebe essa coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente. (E2P11c)

Vemos em E2P49esc Spinoza solicitar aos seus leitores que “distingam cuidadosamente entre, por um lado, a idéia ou o conceito da mente e, por outro, as imagens das coisas que imaginamos”, com isso, que diferencie as ideias inadequadas e falsas (E2P41) formadas a partir de conceitos confusos e pouco claros, daquelas formadas a partir de ideias adequadas, que podem ser concebidas sem dúvidas como verdades (E2P3). Essas duas instâncias do conhecimento que são estabelecida por Spinoza até aqui, a saber, conhecimento adequado e conhecimento inadequado, são, portanto, as duas formas constitutivas do intelecto humano na medida em que este só pode ser considerado enquanto parte, porém, modificada, do intelecto infinito de Deus. Com isso, por um lado vemos nas proposições acima expostas uma descrição da formação da imaginação humana a partir das afecções do corpo e da mente, pelos quais nosso conhecimento do mundo sensível é possível, é colocada enquanto inadequada, pois são constituídas de muitas maneiras e por muitos afetos simultâneos, dos quais, em função da nossa condição de modo ou parte do todo, não podemos conhecer por completo sua ordem e conexão causal. Por isso, a falsidade é descrita por Spinoza no sentido de uma limitação, como vemos em E2P35, “a falsidade consiste na privação de conhecimento que as ideias inadequadas, ou seja, mutiladas e confusas, envolvem”. Entretanto, pela teoria dos afetos abordada no primeiro capítulo, vimos que mesmo a imaginação ou o conhecimento inadequado também representará um conhecimento que pode ser útil aos indivíduos, na

⁷⁷ Aqui, trata-se do fundamento do paralelismo spinozista. Por E2P12, Spinoza diz “Tudo aquilo que acontece no objeto da idéia que constitui a mente humana deve ser percebido pela mente humana, ou seja, a idéia daquilo que acontece nesse objeto existirá necessariamente na mente; isto é, se o objeto da idéia que constitui a mente humana é um corpo, nada poderá acontecer nesse corpo que não seja percebido pela mente”. Assim, tudo aquilo que acontece no corpo, será percebido e representado de alguma forma pela mente, e vice-versa. Contudo, a percepção desses afetos não envolve necessariamente ideias adequadas, justamente pois, como demonstrado anteriormente, a mente humana limitada pela duração do corpo, consegue ter apenas ideias confusas e inadequadas das causas extrínsecas a ela.

medida em que esse conhecimento imaginativo for formado a partir de afetos ativos dos quais nossa potência de agir e de pensar são aumentados. Dessas ideias mutiladas e confusas não podem ser derivadas proposições verdadeiras, o conhecimento das ideias inadequadas envolvem a privação ou a “ignorância”, todavia, deste conhecimento nosso intelecto pode inferir, através dos afetos, sua utilidade [*utilitas*] para nossa potência, isto é, para nossa própria essência. Assim, podemos a partir de um conhecimento inadequado, formado por determinada afecção de um corpo externo, nos esforçarmos por imaginar aquilo que nos traz alegria, logo, que aumenta nossa potência; então, a partir desse esforço nos aproximarmos daquilo que amamos e nos causa alegria e nos afastarmos daquilo que odiamos e nos traz tristeza. Àquilo que dizemos ser útil à nós, ou seja, aquilo que julgamos bom ou ruim, aqui, terá um caráter subjetivo na medida em que “homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto” (E3P51). Os afetos podem ser representados por nós de muitas maneiras, por isso, um mesmo corpo extrínseco pode ser amado por um e odiado por outro, e, neste sentido, que um indivíduo pode dizer como algo sendo bom, enquanto outro dizer-lhe que é mau. Ora, “cada um fará seu julgamento” (E3P51esc). Fica claro que esse julgamento, na medida em que é a imaginação de determinado afeto e sua relação com a constituição da nossa natureza e potência, não pode ser concebido senão uma falsidade. Uma ideia verdadeira sempre tem que concordar com seu ideado, e, enquanto está referida à Deus, sempre essa ideia será verdadeira, logo, aquela ideia que é verdadeira é comum a todos. Assim, a ideia verdadeira está referida à uma mesma natureza da substância absolutamente infinita e independente, portanto, do nosso julgamento para ser verdadeira.

A adequação parece ter uma dupla relação, por uma lado, uma direta e necessária com a própria natureza da substância, isto é, uma que depende da concordância com as leis eternas e universais de Deus, das quais sempre pode-se afirmar concordar com o seu ideado neste sentido (aqui, sempre estas ideias serão adequadas); e, por outro lado, uma adequação relativa ao nosso próprio intelecto e natureza, que mesmo enquanto mutiladas e parciais, que dependem de como imaginamos seu efeito em nossa potência, isto é, será sempre dependente do aumento ou diminuição da nossa potência. Fica evidente em E3P1, “a nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece. Mais especificamente, à medida que tem ideias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem ideias inadequadas, ela necessariamente padece”. Esse fato corrobora a tese spinozista do conhecimento enquanto constituído tanto do nível intelectual quanto do afetivo, uma vez que ambos mecanismos,

juntos, serão responsáveis pelo acesso ao conhecimento em seu sentido pleno, no qual a parte (modos finitos) pode inteligir em certa medida verdades sobre o todo (Deus).

Ao descrever a teoria do *conatus*, Spinoza reforça a identidade do esforço de preservação com a própria essência dos modos finitos, assim, afirmar que algo concorda com nossa natureza é o mesmo que afirmar que determinada coisa aumenta nossa potência de agir e de pensar. O que parece claro é que é pertencente à nossa essência o esforço [*perseverare conatur*], como tal, infere-se que a potência e atividade envolvem passagens entre maior ou menor grau; com isso, o conhecimento também dá-se a partir desse esforço, na medida em que é através do intelecto que podemos passar da servidão à liberdade. Entretanto, como já dito, não nascemos livres e inteiramente ativos, mas nos esforçamos pela doutrina do *conatus* a envolver um maior nível de atividade, e, portanto, de *agendi potentia* e *cogitatus potentia*. Spinoza utiliza no decorrer da *Ética*, a divisão dos três gêneros do conhecimento como método explicativo da passagem do intelecto humano da servidão [*servitute*], isto é, ignorância; para à beatitude [*beatitudo*], que nada mais é do que o próprio conhecimento intelectual que, como verdadeiro, está referido ao intelecto divino, por isso Spinoza chama essa virtude máxima da mente [*Summus mentis conatus summaque virtus*] de amor intelectual à Deus [*Amor Dei intellectualis*]. A proposição E2P41 adianta que “o conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade, enquanto o conhecimento de segundo gênero e o de terceiro é necessariamente verdadeiro”, todavia, é na V parte da obra que o conhecimento no seu sentido pleno torna-se equivalente à vida virtuosa intelectual prescrita normativamente por Spinoza, da qual se seguir-a sua concepção acerca da vida ética e moral.

Os “gêneros de conhecimento” já não são “faculdades” separadas e distintas, mas partes ou, mais exatamente, graus de uma única e mesma atividade. Falar em termos de “gêneros de conhecimento” e não em termos de “faculdades da alma” é, portanto, preparar e unir o caminho da salvação. (RAMOND, 2019, p. 29)

É precisamente na V parte, portanto, que a teoria do conhecimento spinozista chega ao seu sentido mais pleno, do qual um amor intelectual à Deus é alcançado pelos indivíduos virtuosos, os quais utilizam o intelecto - especificamente o segundo e terceiro gênero - para aumentar sua atividade e permanecer-se em seu ser. Como veremos nas proposições da V parte, especialmente em E5P23, “a mente humana não pode ser inteiramente destruída juntamente com o corpo: dela permanece algo, que é eterno”. Assim, na lógica spinozista, dizer que o indivíduo cumpriu “a maior satisfação da mente” (E5P27), é dizê-lo enquanto existente sob certa perspectiva da eternidade [*sub specie aeternitatis*]. Como descrito pela doutrina do *conatus*, esforçamos-nos ao máximo, pelos modos de atributos da mente e do

corpo, pela infinitude, mas, por coexistirem com outros modos finitos extrínsecos a nós dos quais não compõe nossa natureza, somos eventualmente destruídos por essas potências externas. E, como dito, mente e corpo são uma e mesma coisa [*aequalis et simul*], portanto, a proposição E5P21 que limita “a mente não pode imaginar nada, nem se recordar das coisas passadas, senão enquanto dura o corpo”, vem ser surpresa ao leitor da *Ética* neste ponto. Todavia, a proposição seguinte parece, ao menos inicialmente, contra intuitiva na medida em que afirma que “em Deus, necessariamente existe, entretanto, uma ideia que exprime a essência deste ou daquele corpo humano sob a perspectiva da eternidade” (E5P22). A questão que intérpretes da obra spinozista ainda se debruçam é, como modos finitos podem experienciar a eternidade? A teoria dos gêneros do conhecimento dá conta de explicar essa transição de finitude à infinitude, e, assim, enquanto entendida como uma doutrina moral intelectualista, demonstra como a virtude humana consiste em estar “consciente de si mesmo, de Deus e das coisas, em virtude de uma certa necessidade eterna, nunca deixa de ser, mas desfruta, sempre, da verdadeira satisfação do ânimo” (E5P42d).

Esta seção trará a descrição aprofundada dos três gêneros de conhecimento definidos e descritos por Spinoza a partir de E2P40esc2:

A partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas (veja-se o esc. da prop. 18). Vou me referir, posteriormente, a esses dois modos de considerar as coisas, como conhecimento de primeiro gênero, opinião ou imaginação. 3. Por termos, finalmente, noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas (vejam-se o corol. da prop. 38, a prop. 39 e seu corol., bem como a prop. 40). A este modo me referirei como razão e conhecimento de segundo gênero. Além desses dois gêneros de conhecimento, existe ainda um terceiro, como mostrarei a seguir, que chamaremos de ciência intuitiva. Este gênero de conhecimento parte da ideia adequada da essência formal de certos atributos de Deus para chegar ao conhecimento adequado da essência das coisas.

Assim, o presente capítulo foi dividido entre o “*primeiro gênero de conhecimento*” que é da opinião [*opinionem*] ou imaginação [*imaginationem*], que tratará das ideias inadequadas em nossas mentes [*quae sunt inadaequatae*]; o “*segundo gênero de conhecimento*” que é chamado de razão [*rationem*] e o “*terceiro gênero*” que é chamado de conhecimento intuitivo [*scientiam intuitivam*], juntos, compreenderão aqueles conhecimentos considerados adequados no intelecto humano [*quae sunt adaequatae*], e, portanto, verdadeiros [*est necessario vera*]. Por fim, a relação dos gêneros de conhecimento com o percurso intelectual para libertação e salvação será abordado na seção final.

3.1 Conhecimento de primeiro gênero

O conhecimento de primeiro gênero é descrito por Spinoza, em E2P40esc2, enquanto aquele que “por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas”, esse conhecimento refere-se, portanto, à opinião [*opinionem*] e à imaginação [*imaginationem*]. Ainda, em E2P41 Spinoza afirma que o “conhecimento de primeiro gênero é a única causa de falsidade”. As duas proposições expostas acima demonstram que quando atribui determinados conhecimentos enquanto pertencentes ao primeiro gênero do conhecimento, Spinoza esforça-se, em primeiro lugar, por distinguir o verdadeiro do falso. Aqui, trata-se de termos dicotômicos, o que é verdadeiro não pode ser causa ou efeito de qualquer falsidade, nem pode haver nas ideias, como descrito na proposição E2P33, “nada de positivo pelo qual se digam falsas”. Spinoza já havia estabelecido em proposições anteriores, especialmente em E2P32 que “todas as ideias, enquanto estão referidas a Deus, são verdadeiras”, segue-se disso que nenhuma ideia falsa pertence ao intelecto infinito de Deus, logo, o primeiro gênero de conhecimento refere-se exclusivamente ao intelecto humano.

Deve ter claro, contudo, o significado a proposição E2P36 na qual se estabelece que ideias inadequadas, portanto, falsas, “seguem-se umas das outras com a mesma necessidade que as ideias adequadas, ou seja, claras e distintas”. A ontologia determinista de Spinoza prescreve como todas as coisas existentes - infinitos atributos e infinitos modos finitos e infinitos - são causados necessariamente de determinada maneira pela substância, logo, como segue descrevendo na demonstração da mesma proposição, “todas as ideias existem em Deus”. Entretanto, “nenhuma ideia é inadequada e confusa senão enquanto está referida à mente singular de alguém” (E2P36d). O que entende-se por falsidade, então, está referido a Deus apenas enquanto este é a causa do próprio intelecto humano, então, enquanto o conhecimento inadequado pertence ao modo de atributo do pensar enquanto instância do atributo infinito do intelecto divino. Mas, ao contrário das ideias adequadas, não concordam com o ideado, na medida em que não referem-se estritamente à natureza da substância. Por isso, Spinoza estabelece em E2P34 que “toda ideia que é, em nós, absoluta, ou seja, adequada e perfeita, é verdadeira”, assim, a adequação tem dupla inferência: à nossa natureza e a natureza da substância absolutamente infinita, na proporção de que uma compõe a outra.

Entre as ideias de qualquer mente humana, algumas são adequadas, enquanto outras são mutiladas e confusas (E2P40esc). Ora, as ideias que são adequadas na mente de alguém são adequadas em Deus, enquanto este constitui a essência dessa mente (E2P11c). E também aquelas que são inadequadas na mente de alguém são adequadas em Deus (pelo mesmo corol.), não enquanto Deus contém em si apenas a essência dessa mente, mas também enquanto contém, ao mesmo tempo, as mentes das outras coisas. Além disso, de uma ideia deve necessariamente seguir-se algum efeito (E1P36), do qual Deus é a causa adequada (veja-se a def. 1), não enquanto é infinito, mas enquanto é considerado como afetado dessa dada ideia (E2P9). (E3P1d)

Os termos falsidade [*falsitatis*] e inadequação [*inadaequatae*], embora tenham uma mesma identidade na lógica spinozista, precisam ser propriamente diferenciados em função de seu papel, de um lado enquanto relacionados ao intelecto divino, e de outro enquanto relacionado ao intelecto humano. Se nos atentarmos à definição, afirma-se que “a falsidade consiste, portanto, na privação de conhecimento que o conhecimento inadequado das coisas – ou seja, as ideias inadequadas e confusas – envolve”; e, que as ideias ou causas inadequadas são “aquela cujo efeito não pode ser compreendido por ela só”. A adequação e a inadequação podem ser concebidas enquanto efeitos das afecções percebidas pelos modos finitos, enquanto estas relacionam-se com sua própria potência. A potência humana pode ser concebida na lógica spinozista segundo graus de perfeição e realidade⁷⁸, isto é, maiores níveis em se tratando de causas e ideias adequadas - na medida em que aumentam a potência -, e menores graus de perfeição quando trata-se de ideias inadequadas - na medida em que diminuem a potência individual. Enquanto relacionado às afecções humanas, a adequação estará ligada a este aumento ou diminuição da potência do agir e do pensar. A falsidade também relaciona-se com nossa potência, mas esta refere-se à uma verdade ou falsidade inferidas da própria natureza da substância absolutamente infinita, esta falsidade, portanto, não pode, primeiramente, ser concebidas em graus; nem pode ser causa do aumento da potência enquanto referido à natureza das coisas existentes em ato. Essa distinção parece ser relevante, principalmente, a partir da III parte da obra, na qual Spinoza esclarece o papel da imaginação e representação dos afetos para a virtude e potência dos indivíduos. Assim, embora formem uma mesma unidade, um conhecimento de primeiro gênero, o cuidado de Spinoza em utilizar *falsitatis* e *inadaequatae* em momentos diferentes, indicam a atribuição da imaginação enquanto conhecimento constitutivo da manutenção da boa vida humana, apesar de ser em sentido estrito necessariamente falso.

⁷⁸ Deve-se, entretanto, diferenciar a perfeição e realidade referida aos modos finitos, que dá-se em níveis de potência, daquela da substância infinita, que tem na perfeição e realidade sua própria essência eterna e infinita, e, nesse sentido, não pode ser descrita em graus.

Fica claro que trata-se, primeiramente, de um conhecimento particularmente pertencente à humanidade. O conhecimento deste gênero, que Spinoza sempre descreverá enquanto imaginativo ou opinativo, ocorrerá através das percepções sensíveis e experiências vividas [*affectus*] por meios dos quais esses corpos singulares [*modum finitum*], a partir da marcação de signos dessas experiências na memória, relacionam determinados eventos à afecções de aproximação ou repulsa, de amor ou ódio. Na medida em que depende dos afetos, podemos considerá-lo: (a) enquanto um efeito que ocorre na imediatidade; e, (b) enquanto subjetivista e relativista. A imaginação surge enquanto representação de um efeito cuja causa nos é confusa e, portanto, é resultado de um efeito vivenciado pela percepção imediata da nossa relação com o mundo exterior. Enquanto tal, recordando a passagem E3P51, “homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto”, assim, essa imaginação pode ser relativista neste sentido, a saber, diferentes corpos e diferentes experiências podem resultar que indivíduos vinculam de maneiras distintas relações de amor ou ódio com um mesmo objeto, em outras palavras, “qualquer coisa pode ser, por acidente [*per accidens*], causa de alegria, de tristeza ou de desejo” (E3P15). Consequentemente às afirmações anteriores, o primeiro gênero de conhecimento não possui uma relação direta ou substancial com o intelecto infinito da substância absolutamente infinita, mas apenas enquanto este intelecto produz o próprio intelecto humano do qual este conhecimento é parte.

O desenvolvimento do primeiro gênero de conhecimento demanda uma breve retomada de algumas noções básicas apresentadas anteriormente, especificamente na II parte da *Ética*, na qual Spinoza passa a nos descrever como nossos corpos conseguem perceber a si e conhecer os corpos extrínsecos à nós. Primeiro, no sentido de entendermos os modos de atributo do corpo, e no mesmo momento, da mente, pelos quais essas experiências sensíveis tornam-se possíveis aos modos finitos, e, sem os quais, o primeiro gênero do conhecimento não seria concebido. Em segundo lugar, vemos das proposições E2P24 à E2P31 Spinoza descrever as noções das quais temos um conhecimento “extremamente inadequado”.

Em E2A1⁷⁹, E2A2⁸⁰ e E2L1⁸¹ Spinoza explica que os corpos complexos singulares são definidos em termos de movimento [*moventur*] e de repouso [*quiescunt*], que, enquanto leis

⁷⁹ “Todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso”.

⁸⁰ “Todo corpo se move ora mais lentamente, ora mais velozmente”.

infinitas do intelecto absolutamente infinito, faz com os modos finitos se comportem de maneira determinada; além disso, através dos afetos formados pelos encontros com corpos extrínsecos, serão definidas por nossa imaginação conforme a maneiras como cada corpo singular complexo externo se distingue em seu *ratio* de movimento, na medida em que, devido sua natureza, ora compõe à nossa própria natureza e ora se decompõe. Em E3P5 Spinoza diz que “à medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito”, como dito anteriormente, por existirem infinitos outros modos finitos e atributos dos quais desconhecemos ou temos um conhecimento confuso de sua potência, logo, quando a potência de uma causa externa é maior nossa potência, padecemos. Ora, “nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa exterior”. Segue-se disso nosso esforço por imaginar as coisas que aumentam nossa potência, e evitar as coisas que diminuem. Esse esforço da mente fica claro em E3P12 “a mente esforça-se, tanto quanto pode, por imaginar aquelas coisas que aumentam ou estimulam a potência de agir do corpo”, e em E3P13, “quando a mente imagina aquelas coisas que diminuem ou refreiam a potência de agir do corpo, ela se esforça, tanto quanto pode, por se recordar de coisas que excluam a existência das primeiras”. Assim, pode-se dizer que aqueles corpos externos que, por sua natureza se compõe à nossa própria natureza, afetarão de forma positiva, isto é, causará um efeito de alegria e sentiremos uma aproximação aquela coisa extrínseca; por outro lado, se um corpo externo não compõe de qualquer forma nossa própria natureza, sentiremos aversão, repulsa, afetando negativamente esse movimento. Esse fato fica claro por E2A1, quando Spinoza nos afirma que:

Todas as maneiras pelas quais um corpo qualquer é afetado por outro seguem-se da natureza do corpo afetado e, ao mesmo tempo, da natureza do corpo que o afeta. Assim, 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.

É a partir desses encontros pelos quais somos afetados, por acidente, de infinitas maneiras que a nossa mente, na medida em que é objeto do corpo [*Obiectum ideae humanam mentem constituentis est corpus*] (E2P13), formam signos, imagens, que marcam em nossa memória uma representação desses afetos. Em outras palavras, “a mente humana não percebe nenhum corpo exterior como existente em ato senão por meio das ideias das afecções de seu

⁸¹ “Os corpos se distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância”.

próprio corpo” (E2P26). No corolário da mesma proposição, Spinoza associa essa percepção dos corpos extrínsecos com o primeiro gênero do conhecimento quando afirma que “à medida que imagina um corpo exterior, a mente humana não tem dele um conhecimento adequado”. Infere-se dessas passagens que da imaginação das afecções do corpo não pode-se derivar um conhecimento verdadeiro, nem adequado enquanto não refere-se à natureza do intelecto infinito.

Em “*Espinoza: filosofia prática*” (2002), Deleuze afirma que “esse primeiro gênero exprime as condições naturais de nossa existência enquanto não temos ideias adequadas; é constituído pelo encadeamento das ideias inadequadas e dos afetos-paixões que delas decorrem” (DELEUZE, 2002, p. 64). O raciocínio [*ratio*] e o conhecimento verdadeiro não ocorre na imediatidade para Spinoza, mas é - da mesma maneira como vemos descrito por Hobbes no *Leviatã*⁸² - parte deste esforço que constitui nossa própria essência, e pelo qual a razão pode ser alcançada em maior ou menor grau de perfeição ou realidade por estes indivíduos. Enquanto estamos no nível apenas perceptivo e representacional dos afetos, pelo qual atribuímos signos aos “afetos-paixões” a partir da ideia dessas afecções, o que imaginamos na realidade é apenas aos seus efeitos em nós, logo, com isso, não percebendo de maneira clara e distinta as ordem e conexão causais da natureza deste corpo extrínsecos e da nossa própria natureza. Lembrando que por E2P16 Spinoza diz que “a ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior”, ou seja, o conhecimento verdadeiro destes afetos determinados envolveria não apenas o conhecimento da nossa natureza e suas causas, mas também a ordem e conexão causal daquele corpo extrínseco cujo efeito representamos. Segue-se desses pressupostos a proposição E2P25, “a ideia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo exterior”. Assim, esse conhecimento perceptivo que Spinoza chama de “experiências errática” [*experientia vaga*] formam o conhecimento do primeiro tipo, isto é, opinião e imaginação, uma vez que surgem da experiência confusa a partir da qual a mente relaciona determinadas afecções com determinados significados (bom ou mal; amor ou ódio), e, portanto, são constituídos por ideias falsas (E2P41). No texto “*Teoria do conhecimento de Spinoza*” (2011), Margaret Wilson destaca que o ponto-chave do primeiro gênero do conhecimento é que “a imaginação é subjetiva” na medida em que “depende dos caprichos da

⁸² “[...] fica evidente que a razão não é, como os sentidos e a memória, inata ao homem, nem adquirida apenas pela experiência, como a prudência, mas alcançada mediante o esforço”. (HOBBS, 2012, p. 45).

experiência que variarão de pessoa a pessoa” (WILSON, 2011, p. 140).

Essa interpretação da experiência sensível fornece a base para a interpretação que Spinoza faz da imaginação e da memória também. Na imaginação, a mente considera um corpo externo como presente, como resultado de seus efeitos *anteriores* sobre o corpo humano (E2P17). Além disso, se dois ou mais corpos alguma vez já afetaram um corpo humano ao mesmo tempo, a imaginação mental seguinte de um deles tratará o outro à mente também (E2P18). A memória, “com efeito, não é senão certa concatenação de ideias, as quais envolvem a natureza das coisas exteriores ao corpo, e que se faz, na mente, segundo a ordem e a concatenação das afecções do corpo humano (E2P18esc). (WILSON, 2011, p. 140-141)

No decorrer da II parte, então, Spinoza descreve os processos pelos quais o intelecto humano (a mente), conhece a si mesma e aos corpos externos a partir das afecções do corpo, imaginando ideias dessas afecções. Assim, o conhecimento pode ser definido neste nível enquanto sensível na medida que é dependente destas experiências, cujo conhecimento, portanto, não pode ser independente dessas causas externas das quais conhecemos os efeitos, e não do contexto causal (o que implicaria não apenas o conhecimento adequado da mente de si, mas também do conhecimento adequado das causas dos corpos extrínsecos). Em E2P29c, Spinoza denomina esse conhecimento segundo “a ordem comum da natureza”, na medida em que “não tem, de si própria, nem de seu corpo, nem dos corpos exteriores, um conhecimento adequado, mas apenas um conhecimento confuso e mutilado”. De nenhuma forma, entretanto, Spinoza quer dizer que ideias adequadas não existem no intelecto humano, os conhecimentos de segundo e terceiro gênero darão conta do acesso da mente às ideias verdadeiras e eternas do intelecto divino. Antes disso, contudo, cabe lembrar que segundo a doutrina dos afetos spinozista existem na nossa imaginação aquelas “paixões-alegres”, isto é, aqueles afetos que são adequados no intelecto humano na medida em que aumentam nossa potência de agir e de pensar. Neste aspecto, novamente a distinção entre os termos falsidade e inadequação, ou entre verdade ou adequação é relevante.

Aqui, trata-se de uma distinção importante das denominações “intrínsecas” e “extrínsecas” no projeto spinozista, uma vez que “denominações intrínsecas da verdade têm a ver com a ordem intrínseca do intelecto divino; denominações extrínsecas com a correspondência da ordem intelectual com a ordem das coisas em extensão” (WILSON, 2011, p. 149). Essas denominações, todavia, assumem a mesma identidade no sistema de Spinoza, pois a ordem e a conexão das ideias é a mesma ordem e conexões das coisas. Como dito, todas as ideias seguem necessariamente a ordem do intelecto infinito, mas diz-se que ideias são inadequadas quando referem-se apenas em relação ao intelecto finito enquanto este possui

ideias das quais seguem “conclusões sem premissas”, enquanto “está referida à mente singular de alguém” (E2P36d).

A noção de *experientia vaga* descrita por Spinoza, parece ser menos sobre as proposições em si, mas em como elas são representações no intelecto humano dessas experiências que ainda não foram conhecidas através do método científico e, enquanto uma representação dos afetos em nós, serão mutilados e confusos neste sentido. E. M. Curley (1973) e E. G. Blair (1973), descrevem esse primeiro nível de conhecimento enquanto “relatos”, isto é, enquanto descrições conscientes das experiências do mundo a partir da referência dos seus efeitos pelos quais somos afetados de maneira determinada. Aqui, as inferências ocorrem a partir da experiência empírica, das quais ainda temos uma noção mutilada e confusa acerca das causas. Spinoza oferece um exemplo de *experientia vaga* em E2P35esc:

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 imaginá-lo, ignoramos a verdadeira distância e a causa dessa imaginação. Com efeito, ainda que, posteriormente, cheguemos ao conhecimento de que ele está a uma distância de mais de seiscentas vezes o diâmetro da Terra, continuaremos, entretanto, a imaginá-lo próximo de nós. Imaginamos o sol tão próximo não por ignorarmos a verdadeira distância, mas porque a afecção de nosso corpo envolve a essência do sol, enquanto o próprio corpo é por ele afetado.

Esta passagem reforça dois aspectos do primeiro gênero de conhecimento: (a) sua ocorrência surge a partir das afecções de nosso corpo; e (b) que “posteriormente” a esta primeira experiência sensível, podemos chegar ao conhecimento verdadeiro e adequado. Em “*Experience in Spinoza's Theory of Knowledge*” (1973), E. M. Curley argumenta que os tipos de conhecimento diferem entre si, não pelos objetos aos quais se referem, mas quanto aos seus procedimentos no intelecto humano (CURLEY, 1973, p. 29). A imaginação é, segundo o autor, o resultado de duas subdivisões: por um lado, os relatos ou signos, e, por outro, o que ele denomina *experientia vaga*, isto é, aquele “cálculo” que usamos somente em função dos efeitos, sem qualquer premissa racional da ordem e conexão causal. Um argumento similar é feito por R. G. Blair em “*Spinoza's Account of Imagination*” (1973), ao afirmar que a imaginação envolve dois conceitos distintos: a experiência perceptiva e a experiência de uma imagem, dos quais, “ou podemos realmente ter uma experiência corporal que nos mostra que o objeto imaginado está ausente, por exemplo, podemos tentar tocá-lo e falhar”; ou, “uma vez que o afeto corporal produzirá uma ideia na mente, podemos pensar que o objeto deve estar ausente, porque deixamos de tocá-lo ou tivemos algum experiência que nos disse que

estávamos imaginando algo” (BLAIR, 1973, p. 321). De qualquer maneira, a imaginação só pode ocorrer a partir das afecções do corpo das quais podemos, ou representar mentalmente uma imagem de algum experiência perceptiva da qual temos uma noção mutilada por inferirmos sua realidade a partir dos efeitos (a imagem do sol a determinada distância de nós); ou por inferirmos uma imagem de algo que não existe em ato em função de um afeto produzido.

O primeiro gênero de conhecimento descrito por Spinoza, portanto, dá conta do processo de representação das imagens que são formadas na mente humana a partir dos afetos passivos pelo qual a experiência perceptiva do nosso corpo *representa* os corpos extrínsecos enquanto sendo as próprias coisas exteriores, enquanto, de fato, trata-se apenas das imagens das afecções, dos quais se inferem mais sobre a relação deste com nosso corpo, do que do conhecimento daquele corpo extrínsecos a nós. Ou seja, “a mente humana não percebe nenhum corpo exterior como existente em ato senão por meio das ideias das afecções de seu próprio corpo” (E2P26). Assim, não conseguimos descrever, a partir desse gênero do conhecimento, qualquer verdade sobre a essência ou composição destes corpos extrínsecos, mas apenas podemos descrever a forma com que nosso corpo é afetado de determinada maneira, uma vez que “a ideia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo exterior” (E2P25).

Com efeito, as ideias das afecções do corpo humano envolvem tanto a natureza dos corpos exteriores quanto a do próprio corpo humano (pela prop. 16); e devem envolver não apenas a natureza do corpo humano, mas também a de suas partes, pois as afecções são modos (pelo post. 3) pelos quais são afetadas as partes do corpo humano e, como consequência, o corpo inteiro. Ora (pelas prop. 24 e 25), o conhecimento adequado dos corpos exteriores, tal como o das partes que compõem o corpo humano, existe em Deus, enquanto este é considerado não como afetado da mente humana, mas enquanto é considerado como afetado de outras ideias. Logo, essas ideias das afecções, à medida que estão referidas exclusivamente à mente humana, são como consequências sem premissas, isto é (o que é, por si mesmo, sabido), ideias confusas. C. Q. D.. (E2P28d)

O princípio da falsidade consiste justamente pela descrição de que “a ideia (mental) de uma afecção (imagem) qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo exterior [*adaequatam corporis externi cognitionem non involvit*]” (E2P25esc2). Essas afecções criam imagens e julgamentos que são equivocados dos corpos extrínsecos, principalmente, por pensarmos que são nossos julgamentos que determinam os corpos externos, quando, de fato, são os corpos extrínsecos que nos afetam e nos determinam de certa

maneira. Disso, surge o caráter passivo dessas afecções, ou seja, pela forma como somos determinados a agir e a exercer determinado julgamento em função da maneira como fomos afetados por esses corpos, dos quais formamos uma imaginação deste efeito, sem conhecimento das premissas, e acreditamos, ainda, que o determinamos pelos nosso julgamento.

Ademais, em Spinoza há um curioso fato acerca da mente humana que vive apenas por meio da imaginação. Ao refletir sobre as imagens formuladas por seu corpo relativamente à exterioridade, a mente humana que imagina não exerce factualmente um domínio sobre os objetos que lhe aparecem de fora. O que isso quer dizer? Que ao pensar que exerce pleno domínio [juízos de valor ou ideias imaginárias] sobre tudo aquilo que aparece externamente em seu corpo sob forma de imagens, a mente humana não toma a consciência de que é a própria exterioridade que, em contrapartida, tenta imputar nela as diretrizes de sua existência. E por quê? Porque, nesse caso, ela só está a “viver” passionalmente em função dos juízos de valor ideais que efetua - por meio das imagens internas de seu corpo - a despeito dos objetos que lhe são externos. Ora, aqui, em vez de realmente “tiranizar” o mundo que lhe circunda, a mente toma inadequadamente as próprias coisas exteriores do mundo como ponto de partida para sua existência afirmativa [produção de ideias], tornando-se delas dependente. (RIBEIRO, 2017, pp. 190-191).

É neste sentido que no início da III parte da *Ética*, Spinoza atribui uma mesma identidade à imaginação e aos afetos passivos, dos quais as imagens não são produções unicamente intrínsecas do nosso corpo e mente, mas se seguem das afecções produzidas a partir de corpos externos que, portanto, tem seu efeito igualmente definidos pelos mesmos. Aqui, a falsidade consiste em considerarmos equivocadamente o efeito deste corpo extrínseco como sendo um fato sobre este. Em E4P1d Spinoza esclarece: "Pois uma imaginação é uma ideia que indica mais o estado presente do corpo humano do que a natureza do corpo exterior, não distintamente, é verdade, mas confusamente". Quando temos uma ideia adequada deste encontro, quando produzimos um afeto ativo e aumentamos nossa potência de agir, o que compreendemos, primeiramente, é a natureza do nosso próprio corpo, enquanto percebemos que aquele determinado corpo extrínseco compõem de tal maneira nossa própria natureza, que nossa potência é aumentada em função de nossa natureza compartilhada. Afirma Spinoza em E3P5 que “à medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito”. É assim que “quanto mais um corpo vive em acordo consigo mesmo, isto é, menos dependente do exterior, mais vitalidade ou força intrínseca de existir possui, posto que se afeta exclusivamente por meio das afecções ou imagens produzidas com base em sua própria natureza interior” (RIBEIRO, 2017, p. 201-202).

Dessa relação extrínseca, como vimos na doutrina dos afetos, surgem dois tipos de afetos: as paixões que seguem das imagens tristes [*tristitia*] e as paixões que se seguem das imagens alegres [*laetitia*] que produzem uma afirmação da nossa potência. A produção dessas paixões são resultado de ideias inadequadas na medida em que sua produção em nós, depende de encontros fortuitos, dos quais nossa potência é aumentada ou diminuída por acidente [*per accidens*], pelas imagens que subjetivamente se formam dessas paixões. Com isso, “se uma coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de agir de nosso corpo, a ideia dessa coisa aumenta ou diminui, estimula ou refreia a potência de pensar de nossa mente” (E3P11). Portanto, de fato, essas afecções podem ser mais intensas e produzir efeitos alegres, aumentando nossa potência de agir, mas igualmente, pelo acaso, pode diminuir nossa potência. É o que Spinoza indica na proposição E3P21, “quem imagina que aquilo que ama é afetado de alegria ou de tristeza será igualmente afetado de alegria ou de tristeza; e um ou outro desses afetos será maior ou menor no amante à medida que, respectivamente, for maior ou menor na coisa amada”.

Parece que Spinoza refere-se enquanto pertencente à imaginação o caráter reativo da passividade e em função de uma determinação extrínseca a nós, pela qual imaginamos que agimos livremente, não porque conhecemos sua causa, mas porque imaginamos seu efeito de determinada maneira. Claro que a imaginação terá um papel prático [*utilitas*] na doutrina spinozista, na medida em que ao nos esforçarmos por imaginar as “paixões alegre” estamos aumentando nossa potência de pensar e agir, e, ao fazê-lo mais seremos capazes, ao reconhecer nossa própria natureza, de permanecermos em si. Isso que Spinoza nos demonstra em E3P56d quando afirma que

A alegria e a tristeza e, conseqüentemente, os afetos que deles são compostos ou derivados, são paixões (pelo esc. da prop. 11). Nós, por outro lado (pela prop. 1), à medida que temos ideias inadequadas, necessariamente padecemos, e isso somente à medida que as temos (pela prop. 3), isto é (vejam-se os esc. da prop. 40 da P. 2), só padecemos necessariamente à medida que imaginamos, ou seja (vejam-se a prop. 17 da P. 2 e seu esc.), à medida que somos afetados por um afeto que envolve a natureza de nosso corpo e a natureza de um corpo exterior. Portanto, a natureza de cada paixão deve necessariamente ser explicada de maneira que exprima a natureza do objeto pelo qual somos afetados.

Dessas inferências extrínsecas, torna-se claro ao adentrarmos a IV parte da obra que trata do tema da servidão humana, não se pode ter ideias adequadas, na medida em que Spinoza classifica essas afirmações ou negações enquanto subjetivas, ou seja, enquanto boas

ou ruins conforme os afetos de alegria ou tristeza que esses corpos singulares causam nosso corpo, e, então, mente. Em outras palavras, “o conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes” (E4P8). E, como já dito (E3P51), diferentes indivíduos podem atribuir diferentes afetos aos mesmos objetos externos. Mas a mente, afirma Spinoza em E3P58d, enquanto está referida a si mesma, isto é, intrinsecamente, e concebe a si mesmo enquanto existente em ato, se alegra; ao fazê-lo, possui uma ideia adequada de si. Assim, “ela se alegra também à medida que concebe ideias adequadas, isto é (E3P1), à medida que age”. Por isso, “a força e a expansão de uma paixão qualquer, assim como sua perseverança no existir, são definidas não pela potência com que nos esforçamos por perseverar no existir, mas pela potência, considerada em comparação com a nossa, da causa exterior” (E4P5). No âmbito imaginativo, assim, em função da nossa essência [*conatur*], nos esforçamos por permanecer em nosso ser, ao imaginar aquelas coisas que nos são úteis [*utilitas*], das quais o desejo de alegria é “é estimulado ou aumentado pelo próprio afeto de alegria” (E4P18d). Spinoza afirma no escólio de E4P17esc que

Julgo, com isso, ter demonstrado por que os homens são movidos mais pela opinião do que pela verdadeira razão, e por que o conhecimento verdadeiro do bem e do mal provoca perturbações do ânimo e leva, muitas vezes, a todo tipo de licenciosidade. Vem daí o que disse o poeta: Vejo o que é melhor e o aprovo, mas sigo o que é pior. Parece que o Eclesiastes tinha em mente a mesma coisa quando disse: Quem aumenta seu saber, aumenta sua dor. Não digo isso para chegar à conclusão de que é preferível ignorar do que saber, ou de que não há nenhuma diferença entre o ignorante e o inteligente quando se trata de regular os afetos, mas porque é preciso conhecer tanto a potência de nossa natureza quanto a sua impotência, para que possamos determinar, quanto à regulação dos afetos, o que pode a razão e o que não pode. Disse que iria tratar, nesta parte, apenas da impotência humana, pois decidi tratar separadamente a questão do poder da razão sobre os afetos.

Assim, Spinoza passa a tratar na IV parte da passagem da passividade e da servidão humana frente aos afetos para, através do uso da razão, à liberdade e à beatitude. Com isso, passamos do primeiro gênero de conhecimento, para o segundo e terceiro gênero, dos quais premissas verdadeiras podem ser derivadas. É importante destacar, contudo, que as premissas sobre a imaginação, mesmo aquelas que representam em nós *laetitia*, não pode produzir uma afirmação verdadeira, pois, como vimos, implica apenas na relação do intelecto dos modos finitos, e não segue-se diretamente do intelecto de Deus e de sua natureza. Trata-se, portanto, de um gênero do conhecimento que consiste necessariamente em ideias falsas, o que já havia sido estabelecido em E2P41. Resta ainda nos perguntarmos como podemos, então, acessar ao intelecto infinito enquanto modos finitos que representam o mundo a partir das experiências sensíveis e subjetivas pelas quais são afetados? Como conhecemos clara e distintamente o

intelecto de Deus? Spinoza nos oferece duas metodologias para o conhecimento verdadeiro e adequado, a razão e a intuição, segundo e terceiro gênero do conhecimento, respectivamente.

3.2 Conhecimento de segundo e terceiro gênero

Como anteriormente mencionado, Spinoza esforça-se através da divisão dos gêneros do conhecimento por distinguir proposições falsas de proposições verdadeiras, e, com isso, distinguir o intelecto humano e sua natureza, do intelecto divino e sua natureza. É isto que a proposição E2P42 informa quando diz que “o conhecimento de segundo e de terceiro gênero, e não o de primeiro, nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso”. Ainda, por E2P46, vemos que o conhecimento verdadeiro e adequado envolve o conhecimento da essência infinita e eterna do intelecto divino, ou seja, “o conhecimento da essência eterna e infinita de Deus, que cada ideia envolve, é adequado e perfeito”. Assim, as ideias adequadas em nós, envolve necessariamente o fato de nosso intelecto ser parte do intelecto infinito de Deus, na medida em que as ideias enquanto estão referidas à substância absolutamente infinita são verdadeiras, necessariamente, na medida que toda ideia que tem em sua causa Deus concorda com seu ideado, tendo em vista que Deus é *causa sui*. Segue-se disso que “a mente humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus” (E2P47). Ora, isso pois como segue na demonstração, “todas as coisas existem em Deus e por ele são concebidas”; e é desse conhecimento do intelecto infinito da substância que pode ser inferido adequadamente pelo intelecto humano, na medida em que “quer se considere uma coisa como uma parte, quer como um todo, a sua ideia, seja ela da parte ou do todo (pela prop. prec.), envolverá a essência eterna e infinita de Deus” (E2P46d). Spinoza afirma, nesse sentido, que uma ideia verdadeira, em nós, “é aquela que é adequada em Deus, enquanto Deus é explicado pela natureza da mente humana” (E2P43d). Assim, a adequação de uma ideia não é produzida por nós, mas é percebida e apreendida por nossa mente como uma produção do intelecto infinito de Deus, pois “o intelecto divino é imanente à mente de um modo finito” (RIBEIRO, 2017, p. 242). A possibilidade do conhecimento verdadeiro na ontologia spinozista, portanto, depende da maneira determinada com qual nosso intelecto é essencialmente parte do intelecto divino, que produz infinitamente ideias adequadas no pensamento do atributo divino. E mais que isso, por referir-se ao intelecto eterno e infinito de Deus, define que “quem tem uma ideia verdadeira sabe, ao mesmo tempo, que tem uma ideia verdadeira, e não pode duvidar da verdade da coisa” (E2P43).

O que produz a faculdade da razão e do raciocínio, para Spinoza, é a própria razão ontológica do atributo infinito do pensamento no intelecto divino: é a razão ontológica que produz o encadeamento de ideias adequadas, isto é, a ordem e conexão necessária das coisas existentes em ato. Em função da sua ontologia, então, conclui-se que “o intelecto infinito é uma razão em processo ontológico, em ressonância, a mente humana é também razão ontológica em regime parcial” (RIBEIRO, 2017, p. 245). Os gêneros, segundo e terceiro, descritos enquanto necessariamente verdadeiros no intelecto infinito da substância absolutamente infinita, podem ser concebidos pelo intelecto humano por dois processos distintos: um deles pela razão [*rationem*], outro pela intuição [*scientiam intuitivam*].

Os pressupostos apresentados por Spinoza na II parte da *Ética*, descrevem o que o filósofo considera razão e, o que veremos mais além na IV parte, como esta é responsável pelo processo de passagem da servidão e ignorância para a liberdade que o conhecimento da verdade traz aos indivíduos. Deleuze chamará de “ruptura” esse salto das experiências sensíveis e confusas que geram ideias inadequadas, imaginativas e opinativas, para o acesso pelo intelecto humano às ideias adequadas do intelecto infinito (DELEUZE, 2002, p. 98).

O conhecimento do segundo gênero, chamado de razão, será classificado por Spinoza enquanto noções comuns [*notiones communes*] e ideias adequadas [*ideas adaequatas*], que não são referentes à essência das coisas em si, mas de suas propriedades [*proprietatum*] que se seguem da e na mente humana por si mesma (intrínseca), ou que se siga de uma ideia anterior que seja igualmente adequada. Isto é, conforme E2P40, “todas as ideias que, na mente, se seguem de ideias que nela são adequadas, são igualmente adequadas”. Nesse sentido, Spinoza argumenta que as ideias que são verdadeiras na mente humana, são adequadas em relação ao intelecto divino, na medida em que é uma ideia da qual Deus é a causa enquanto “constitui unicamente a essência da mente humana [*humanae mentis essentiam constituit*]” (E2P40d). Segue, então, na proposição E2P37 que “o que é comum a todas as coisas (veja-se, sobre isso, E2L2), e que existe igualmente na parte e no todo, não constitui a essência de nenhuma coisa singular”, e, ainda, segundo E2P38 “aqueles elementos que são comuns a todas as coisas, e que existem igualmente na parte e no todo, não podem ser concebidos senão adequadamente”. Assim, a definição oferecida por Spinoza do termo razão é, então, como dito em E2P40esc2, de “noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas”. Wilson resume bem as proposições centrais de Spinoza nesta segunda parte da *Ética* em relação ao conhecimento adequado:

[...] Spinoza está desenvolvendo aqui três componentes fundamentais. Primeiro, porque a mente é apenas a “ideia do” corpo, tudo o que estiver *completamente* contido no corpo será diretamente e completamente (“adequadamente”) apreendido pela mente. Segundo, há aspectos básicos de natureza material que de fato estão completamente presentes em qualquer corpo (ou “afecção” do corpo) que seja. Terceiro, das ideias desses aspectos decorrem ideias de *outras* coisas, das quais a mente humana é, portanto, também capaz de obter conhecimento adequado. (WILSON, 2011, p. 154)

Vemos em E2P39 o que são essas *notiones communes* que caracterizam o segundo gênero de conhecimento: são “a ideia daquilo que o corpo humano e certos corpos exteriores pelos quais o corpo humano costuma ser afetado têm de comum e próprio, e que existe em cada parte assim como no todo de cada um desses corpos exteriores”. Com isso, Spinoza quer demonstrar que quanto mais um corpo exterior compõe a natureza do nosso próprio corpo, isto é, quanto mais propriedades temos em comum, mais coisas seremos capazes de perceber adequadamente. Isso se dá justamente ao fato de percebermos, através do raciocínio que essas noções comuns oferecem ao intelecto, não imagens sobre o que compõe os corpos externos (que como visto no primeiro gênero de conhecimento, seguem uma ordem necessariamente confusa e mutilada na mente humana), mas as partes que compõem nossa própria natureza, a partir da qual, percebemos com maior eficiência aquilo que nos é verdadeiramente útil, ou seja, aquilo que aumenta nossa potência de permanecer em si. O objetivo do argumento do ponto de vista da ontologia spinozista, constata Wilson, “é que as ideias divinas ou perfeitas das ‘propriedades’ comuns ao corpo humano e aos outros corpos contrastam com as ideias do sentido e da imaginação ao *não* exigirem conhecimento daquelas coisas que a mente humana só aprende confusamente, em virtude dos seus *efeitos* sobre seu corpo” (WILSON, 2011, p. 153). As noções comuns, portanto, exigem menos o conhecimento das coisas externas de fato, isto é, aquilo que compõe sua essência (ordem e conexão causal); e mais as propriedades *em comum* a todas as coisas, que constituem algo enquanto existente em ato. Ainda, é importante destacar que o que constitui as “propriedades das coisas” são as propriedades que podemos indicar enquanto intrínsecas as coisas, ou seja, são produções internas que as constituem, e, portanto, diferencia-se mais claramente do nível das afecções cujo conhecimento depende de propriedades extrínsecas às coisas singulares. Nos infinitos modos finitos, Spinoza demonstra, essas constituições intrínsecas serão comuns a todos; enquanto tal serão harmônicas com nossa natureza, o que nos auxilia a permanecermos em nosso ser [*conatur*]. Como exposto na proposição E3P5, apenas aquelas coisas extrínsecas à nossa natureza podem destruir nossa

existência, já que “à medida que uma coisa pode destruir uma outra, elas são de natureza contrária, isto é, elas não podem estar no mesmo sujeito”.

Deleuze ressalta que as noções comuns não são abstratas, “mas ideias gerais (não constituem a essência de nenhuma coisa singular, II, 37); e, conforme a sua extensão, ampliando-se a todos os corpos ou apenas a alguns, *são mais ou menos gerais*” (DELEUZE, 2002, p. 98). O que há de comum, portanto, ao segundo gênero do conhecimento, são elementos compartilhados por nós, na medida em que somos corpos singulares complexos similares, que de forma clara e distinta, podem ser percebidos por todos nós enquanto um fato verdadeiro. A partir das noções comuns, portanto, deduz-se um movimento do pensamento no qual “se tira uma ‘conclusão’ correta a partir das propriedades gerais ou universais” (RAMOND, 2019, p. 30).

Em 2P39 e seu corolário, Spinoza usa um raciocínio similar para estabelecer que quanto mais um corpo tenha em comum com as coisas que costumeiramente o afetam, tanto mais sua mente será capaz de perceber mais coisas adequadamente. O ponto mais uma vez é que a ideia de qualquer propriedade dessas será “adequada em Deus” *simples* enquanto ele tem uma ideia do corpo humano, ou seja, enquanto ele “constitui a natureza da mente humana”. Por conseguinte, Spinoza conclui, “a mente é tanto mais capaz de perceber mais coisas adequadamente quanto mais propriedades em comum com outros corpos tem seu corpo”. (WILSON, 2011, p. 154)

O segundo gênero de conhecimento será embarcado no conceito spinozista de *razão*, que vai ter o mesmo significado para Spinoza que as noções comuns⁸³. A razão, portanto, dará conta de “proceder operando segundo as regras da aritmética e sendo capaz de mostrar o caráter universal da regra que se aplica” (RAMOND, 2019, p. 29). Já no *Tratado da Correção do Intelecto* (TEI §13) Spinoza refere-se ao segundo gênero de conhecimento como aquele dos “matemáticos”, isto é, como aquele pensamento lógico-dedutivo que é capaz de perceber a universalidade de determinadas propriedades. O ponto central a se notar é que Spinoza quer diferenciar, com o segundo e o terceiro gênero de conhecimento, o conhecimento das propriedades [*propriatum*] das coisas⁸⁴ - que ficaria a cargo da razão no segundo gênero do

⁸³ Deleuze em seu vocabulário de Spinoza define razão como a mesma e igual coisa que as noções comuns. (DELEUZE, 2002, p. 111)

⁸⁴ Em “*A Study of Spinoza’s Ethics*” e “*Representation and the Mind-Body problem in Spinoza*”, Bennet e Della Rocca apresentam uma visão distinta do que pode ser considerado propriedades essenciais e propriedades não-essenciais. Spinoza não faz essa distinção de maneira direta na *Ética*. Pela visão determinista do spinozismo, considerar propriedades não essenciais pode parecer contra intuitivo, contudo, como Marshall aponta, embora todas as propriedades sejam necessárias, apenas algumas delas são relevantes para explicar a relação causal. (MARSHALL, 2013, p. 50).

conhecimento-. do conhecimento da essência [*essentium*] das coisas, que ocorre no terceiro gênero de conhecimento (WILSON, 2011, p. 163).

Aqui, no âmbito da razão, torna-se interessante abordar a questão do método - tanto nos escritos da *Ética* quanto do *Tratado da Correção do Intelecto*. O primeiro ponto, como salienta Deleuze, é que o método - como de maneira geral, todo segundo gênero de conhecimento - não é parte da ideia de Deus, mas é uma expressão essencialmente dos modos de atributos (DELEUZE, 2002, p. 91). Um segundo ponto é que o método, ao menos o bom método, é aquele capaz de mostrar “como a mente humana deve ser dirigida segundo a norma de uma ideia verdadeira dada” (TEI §27). Charles Ramond (2019) argumenta que o método na filosofia de Spinoza terá duas preocupações centrais: (a) dar conta de como evitar a regressão ao infinito (lembrando que o conhecimento em Spinoza sempre estará associado à ordem de conexões das causas) e, (b) como diferencia-se o método de uma verdade dada - ora, se a verdade nos é dada, não necessito do método (RAMOND, 2019, p. 49).

Para Spinoza o problema da regressão ao infinito pode ser resolvido em certa medida de maneira prática, através do senso comum ou bom senso (RAMOND, 2019, p. 50). Se olharmos para TEI §29, Spinoza nos diz “para estabelecer a verdade e fazer bons raciocínios, não precisamos de outro instrumento senão da própria verdade e do bom raciocínio: confirmei o bom raciocínio e ainda me esforço por justificá-lo racionando bem”. O método, em parte, se pauta por um procedimento regressivo na medida em que parto de um conhecimento da coisa ou do efeito, para um conhecimento das causas - de toda ordem e conexão causal daquela coisa. Nesse sentido, parece ser o caso de que quando utilizamos o bom método, podemos chegar ao entendimento de uma verdade dada mesmo que o ponto de partida inicial seja de ideias inadequadas e falsas da mente.

No *Tratado da correção*, como vimos a propósito da teoria da abstração, parte-se logo de uma ideia geométrica, embora esteja impregnada de ficção e nada represente na natureza. Na *Ética*, teoria das noções comuns torna possível uma prescrição ainda mais rigorosa do ponto de partida: parte-se das substâncias, qualificadas cada uma por um atributo, utilizadas como noções comuns, que são análogas a seres geométricos, mas sem ficção. De toda a maneira, a ideia verdadeira tomada como ponto de partida reflete-se numa ideia da ideia que nos faz compreender nossa potência de conhecer. Este é o aspecto formal do método. (DELEUZE, 2002, p. 90)

A grande preocupação de Spinoza no *Tratado da correção do Intelecto* parece ser justamente a desvinculação do método da razão para a simples e pura falsidade, e, com isso, diferenciar generalizações no seu sentido ficcional, da universalização, no sentido em que se

referem às noções comuns. Essa forma mais rigorosa do conhecimento presente na *Ética* que é apontada por Deleuze está relacionada ao desenvolvimento mais aprofundado da ontologia spinozista que fundamenta a possibilidade do conhecimento verdadeiro. Além da formulação das consequências da noção de *scientia intuitiva*, isto é, do terceiro gênero do conhecimento, para seu projeto ético. Na *Ética*, especialmente na sua V parte, o conhecimento de terceiro gênero será responsável pelo amor intelectual a Deus, ou seja, à um tipo “elevado” de compreensão do intelecto divino, sendo este, o “bem supremo da mente”, na medida em que é a definição daquilo que Spinoza define como uma vida virtuosa. Aqui, particularmente o caráter inatista do terceiro gênero de conhecimento poderá responder à segunda preocupação de Spinoza, na medida em que diferencia a verdade que é dada enquanto eterna e essencial ao intelecto divino que é “dada em nós”; daquelas noções comuns que se beneficiam da utilização do método e da ciência pelo qual as propriedades das coisas são percebidas adequadamente.

Primeiro é preciso definir o que se entende por “inatismo”, pois, aqui, me refiro à uma conjuração específica da ontologia spinozista, a saber, ao fato de o intelecto divino e infinito produzir um encadeamento infinito de ideias adequadas, ordem das quais, nosso intelecto pode perceber apenas em função de ser, enquanto modo finito, uma expressão do atributo infinito do pensamento. Em outras palavras, o inatismo refere-se ao fato de o intelecto humano ser uma parte do intelecto divino, que se expressam a partir de atributos em comum, o pensamento e a extensão. O inatismo segue na ontologia de Spinoza sua visão dos modos e atributos, na medida em que “sustenta que a mente, em virtude de ser o que é (a ideia do corpo) tem certas ideias, independentemente de experiências de aprendizagem particulares fortuitas (a saber, as ideias de ‘o que é comum a todas as coisas’)” (WILSON, 2011, p. 159). O conhecimento de terceiro gênero é pautado, então, por “instrumentos inatos” que revelam a verdadeira “essência” intrínseca das coisas, e não suas propriedades intrínsecas (segundo gênero). Ainda, da mesma forma que o segundo, o terceiro tipo de conhecimento também representa uma ideia adequada de Deus enquanto necessária e existente. Nenhuma ideia adequada é contingente (E2P44d). E, portanto, elas são concebidas pela mente humana necessariamente como se segue do intelecto infinito de Deus. É nesse sentido que Chauí (1999) atribui a teoria do conhecimento spinozista à sua ontologia imanente:

É a imanência que leva Spinoza, no *Tratado da emenda do intelecto*, a referir-se ao intelecto humano como *automata spirituale* (autômato espiritual) e *vis nativa* (força inata), para com isso indicar a espontaneidade interna do conhecimento no qual nossa mente age por si mesma, segundo a necessidade das conexões entres suas ideias, conhecendo com exatamente a mesma espontaneidade do atributo do

pensamento, do qual é um modo determinado; ou seja, conforme demonstra na *Ética*, nossa mente é causa formal e eficiente de suas ideias. (CHAUÍ, 1999, p. 88).

A noção de imanência na ontologia de Spinoza, portanto, ocasiona um duplo sentido da ocorrência do termo intrínseco para demonstrar o conhecimento adequado, já que por um lado representa a adequação das ideias ao intelecto divino enquanto produtor da ordem e conexão destas ideias; e, por outro, refere-se ao intelecto humano enquanto uma espécie de conhecedor espontâneo e imediato dessas ideias adequadas, na proporção em que é parte imanente e eficaz dessas mesmas ideias adequadas. As ideias adequadas são, então, intrínsecas ao que se refere à nossa natureza, bem como intrínseca ao atributo do intelecto divino.

A noção de “intuição” que - no *Breve Tratado* Spinoza chama de “intuição clara” (BT II 1), no *Breve Tratado da correção do Intelecto*, “intuitivamente” (TEI § 16), e na *Ética* “*scientia intuitiva*” (E2P40c) - é atribuída por Spinoza ao terceiro gênero do conhecimento, tem alguma semelhança com o primeiro gênero na medida em que é uma “percepção direta de uma coisa singular” (RAMOND, 2019, p. 30). Contudo, o terceiro gênero do conhecimento marcará a passagem, ou ainda, a superação da intuição sensível para uma espécie de “intuição da alma”. Neste nível do conhecimento, a universalização e generalizações conseguem ser superadas por esse conhecimento claro e direto das coisas singulares - o que significa, em última instância, estar em harmonia ou interligado com o intelecto infinito de Deus. Ainda, segundo Deleuze, “a figura do terceiro gênero é um triângulo que reúne as ideias adequadas de nós mesmos, de Deus e de outras coisas” (DELEUZE, 2002, p. 64). A afirmação de Deleuze reflete que esse sistema ontológico que torna possível este terceiro gênero do conhecimento está vinculado ao fato e a maneira com que o intelecto infinito de Deus se conecta ao intelecto finito humano (E2P47)⁸⁵.

Spinoza parece afirmar em E2P47esc que esses tipos de conhecimentos verdadeiros⁸⁶, segundo e terceiro, são dedutivos, que se seguem de uma espécie de razão e intuição existente *a priori*.

⁸⁵ “A mente humana tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus”.

⁸⁶ Em E2P43 Spinoza nos fala sobre sua noção de verdade e certeza: “Quem tem uma idéia verdadeira sabe, ao mesmo tempo, que tem uma idéia verdadeira, e não pode duvidar da verdade da coisa”. Aqui, vemos novamente o contraste da teoria spinozista do conhecimento frente ao cartesianismo, especialmente de Descartes, uma vez que a dúvida enquanto processo metodológico para o conhecimento não terá um papel para que a mente humana adquira qualquer noção sobre a verdade. Nesse sentido, Wilson destaca a metafísica anticartesiana proposta por Spinoza, primeiro porque “o esforço de Descartes para ‘garantir’ suas ideias claras e distintas à ‘dúvida

A teoria da “eternidade da mente” que Espinosa avança depois de 5p20 pode ser resumida bastante brevemente, já que elementos básicos foram bem preparados. Primeiro, o conhecimento inadequado dos corpos externos encontrados na imaginação, nos sentidos e na memória (e também implicados nas emoções passivas) cessa quando o corpo humano cessa de durar (E5P21, 34). No entanto, a *essência* do corpo humano está em Deus (sem considerar a duração) e é concebida através de Deus em virtude de certa necessidade eterna [...]. (WILSON, 2011, p. 179)

Aqui, Wilson se refere à famosa e complexa afirmação de Spinoza em E2P44c2, “é da natureza da razão perceber as coisas sob uma certa perspectiva da eternidade [*sub quamdam specie aeternitatis*]”. Essa passagem é especialmente controversa para intérpretes de Spinoza uma vez que os modos finitos e suas expressões dos atributo infinitos do pensamento e da extensão são concebidos em duração, como Spinoza já havia estabelecido por E2A1⁸⁷, são determinados a uma duração limitada, pois sua essência não envolve existência necessária - caráter atribuído por Spinoza apenas a substância absolutamente infinita (E1P7; E1P8). Em E1D8, Spinoza define eternidade enquanto “a própria existência, enquanto concebida como se seguindo, necessariamente, apenas da definição de uma coisa eterna”, logo, parece ser um paradoxo que coisas que não envolvem existência necessária (modos finitos) percebam algo *sub quamdam specie aeternitatis*. Uma vez que não somos causa de si e somos determinados de certa maneira pela substância, e enquanto um dos infinitos modos finitos existentes, podemos ser destruídos por forças extrínsecas à nós, na medida em que a natureza desses corpos seja contrária à nossa própria natureza. A própria constituição dos modos finitos e seus atributos, na lógica spinozista, fazem com que a nossa essência seja, então, esse esforço por permanecer em nosso ser por mais tempo (quantitativamente em duração) e melhor (qualitativamente em termos do que julgamos boa vida). Contudo, nesta “luta” que travamos contra diversas forças externas que nos afetam, somos fadados eventualmente ao padecimento. Logo, retorna-se a afirmação original, “a essência das coisas produzidas por Deus não envolve a existência” (E1P24). Entretanto, ao chegarmos na V parte da *Ética*, Spinoza parece sugerir algo diferente quando em E5P23 afirma que “a mente humana não pode ser inteiramente destruída

hiperbólica’ notoriamente está sujeito à objeção do “raciocínio circular” (WILSON, 2011, p. 166). Em segundo lugar, Spinoza não verá a mente humana como vê Descartes (Meditação III) “uma criatura separada de Deus”, mas “a mente humana, através do seu *insight* naquela natureza, compartilha da sequência necessária no entendimento do intelecto infinito; com efeito, ela é ‘parte’ da mente de Deus” (WILSON, 2011, p.). Isso torna-se mais claro na demonstração, na qual Spinoza afirma que “Em outras palavras (como é, por si mesmo, evidente), quem conhece verdadeiramente uma coisa deve, ao mesmo tempo, estar certo disso” (E2P43d). Por sua natureza, enquanto parte da natureza de Deus, a verdadeira envolverá certeza absoluta.

⁸⁷ Lembrando que o axioma refere-se à essa essência de duração relacionada aos modos de atributo: “A essência do homem não envolve a existência necessária, isto é, segundo a ordem da natureza tanto pode ocorrer que este ou aquele homem exista quanto que não exista”.

juntamente com o corpo: dela permanece algo, que é eterno [*aliquid remanet quod aeternum est*]”. Antes, Spinoza havia mencionado que “a mente não pode imaginar nada, nem se recordar das coisas passadas, senão enquanto dura o corpo” (E5P21). A proposição de E5P21 parece ir ao encontro da ontologia descrita por Spinoza até então: ora, se pensamento e extensão, são diferentes modos de atributos de uma mesma identidade, sendo, portanto, uma e mesma coisa [*aequalis et simul*], quando o corpo padece, a mente (que é objeto do corpo), igualmente padecerá. Duas questões se apresentam aqui: (a) como um intelecto finito e parcial, que não envolve em sua essência a eternidade, pode em função de sua razão “perceber as coisas sob uma certa perspectiva da eternidade”?; e, ainda, (b) como a mente pode *não* ser destruída juntamente com o corpo, sendo mente e corpo uma e mesma coisa? Aqui, aquilo que o intelecto humano pode perceber *sub quandam specie aeternatis* e aquilo que na mente *remanet quod aeternum est*, será justamente as ideias adequadas na medida em que elas existem infinitamente no intelecto divino; portanto, o terceiro gênero do conhecimento, enquanto “procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas”, será o caminho para “compreendemos a Deus” (E5P25d). É essa conclusão que vemos em E5P33: “o amor intelectual de Deus, que nasce do terceiro gênero de conhecimento, é eterno”. Assim, o amor intelectual da mente para com Deus, alcançada mediante o terceiro gênero do conhecimento, será sua virtude suprema [*summa mentis virtus*].

O terceiro gênero do conhecimento ganhará ao final da *Ética*, então, essa relação ou correspondência com a noção spinozista de salvação, na medida em que estará necessariamente relacionado ao amor intelectual a Deus [*amor intellectualis Dei*]. Em “*Spinoza and other heretics: the marrano of reason*” (1989), Yovel argumenta que o percurso desse gênero do conhecimento, sinônimo da vida beata e virtuosa, é um privilégio alcançado por poucos, uma vez que a ciência intuitiva pode ser vista enquanto uma forma elevada da racionalidade que oferece uma ideia verdadeira não apenas das propriedades dos objetos (algo que, como vimos, o discurso e método científico sozinhos são capazes de deduzir), mas dá ao intelecto uma visão privilegiada da essência das coisas, a forma com a qual conhecemos de maneira plena o amor intelectual de Deus justamente pois entendemos que a essência dessas coisas particulares que seguem imediatamente a essência verdadeira de Deus enquanto é entendido por si mesmo (YOVEL, 1989, p. 154-155). A definição de Spinoza em E5P25d de que “o terceiro gênero de conhecimento procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas”, nos informa

que nosso intelecto com este gênero do conhecimento tem um *insight* (WILSON, 2011, p. 153); ou *grasps* (YOVEL, 1989, p. 155); *latent in the mind* (MARSHALL, 2013, p. 53), ou ainda *l'existence intérieure* (MISRAHI 1980, p. 32), que aqui chamo de conhecimento *inato*, da essência de uma coisa particular [*cognitionem essentiae rerum*] que se segue dos atributos do intelecto infinito de Deus. Para Yovel, o terceiro gênero do conhecimento demonstra uma nova forma de “síntese” da ordem e conexão das ideias (YOVEL, 1989, p. 156). O mesmo ponto é abordado por Misrahi, ao afirmar que há uma adição existencial ao conhecimento que é *intuitive et synthétisante* (MISRAHI, 1980, p. 32).

Antes [no segundo gênero] havia apenas causas exteriores e leis universais pelas quais podíamos entender uma coisa particular, ou melhor, a forma com que essa coisa instância um conjunto de propriedades comuns abstratas. Agora, entretanto, todas informações prévias coalescem para produzir uma coisa particular, a essência particular desta coisa como ela segue imanentemente de um dos atributos de Deus de acordo com o princípio lógico da particularização⁸⁸. (YOVEL, 1989, p. 156)

É no terceiro gênero do conhecimento, então, que a lógica spinozista chega ao nível da imanência cujo conteúdo dedutivo da essência das coisas particulares que seguem diretamente e imanentemente dos atributos de Deus, os quais a ideia é inata em nossa mente, é reflexivamente internalizado e apreendido pelo nosso intelecto. Chamar essa forma superior de racionalidade [*scientia intuitiva*] de inata, contudo, não quer dizer que é um conhecimento que surge ou é relevado misticamente em nós; pelo contrário, o inatismo aqui refere-se ao fato das ordens e conexões causais de coisa particulares que segue diretamente e imanentemente do intelecto divino, na medida em que nosso próprio intelecto é entendido inerentemente como seguindo (parte) de uma necessidade lógica determinada de um atributo direto de Deus cuja natureza segue uma ordem necessária, pode ser percebido segundo essa mesma ordem (adequadamente) por nós. O inatismo e o terceiro gênero de conhecimento dependem da metafísica e da ontologia spinozista pela qual todas as coisas são imanentemente derivadas da substância absolutamente infinita de acordo com princípios lógicos.

É explícito que para haver a ciência intuitiva é necessária a existência anterior de uma ordem determinada, a qual anuncia de certa maneira como os conceitos de substância, atributos e modos se encadeiam causal e logicamente. Conclui-se: a ordem referida é uma ordem que, quando intuída adequadamente, apresenta às consciências humanas a maneira pela qual o universo [modos ou efeitos] é

⁸⁸ N. T. do original: “Before there were only external causes and universal laws by which to understand the particular thing, or rather, the way this thing instantiates a set of abstract common properties. Now, however, all previous information coalesces to produce a singular item, the particular essence of a thing as it follows immanently from one of God’s attributes according to a logical principle of particularization”.

constituído a partir de sua causa eficiente [substância e seus atributos]. Se é assim, tem-se então uma ordem a qual é demarcada num ponto de partida – a causa eficiente ou a substância e seus atributos [natureza naturante] – e naquilo que se segue no interior desse ponto de partida – os modos infinitos imediatos, mediatos e os modos finitos [natureza naturada] –. Então, aqui está o real objeto de intuição humana. Contudo, há a pressa em dizer: não é apenas essa a condição da intuição! A intuição spinozana não pressupõe apenas uma ordem de encadeamento causal entre os conceitos de substância, atributos e modos, mas pressupõe o intelecto infinito de Deus. (RIBEIRO, 2017, p. 329).

Além disso, na V parte da *Ética* duas importantes considerações sobre o terceiro gênero de conhecimento merecem destaque. Primeiro, pela proposição E5P25, Spinoza aponta que “o esforço supremo da mente” [*Summus mentis conatus*] consiste em conhecer as coisas particulares pelo terceiro gênero de conhecimento. Durante toda obra Spinoza aponta para o esforço, que pela teoria do *conatus* é a própria essência dos modos finitos, enquanto uma parte importante de sua ontologia. Na IV parte, Spinoza aponta para nossa condição de servidão devido ao fato: enquanto somos determinados pela substância absolutamente infinita, da qual tudo se segue necessariamente; ainda, somos afetados de infinitas maneiras pelos corpos extrínsecos, dos quais não temos conhecimento adequado, mas apenas parcial e mutilado; assim, não somos livres, temos apenas a ideia inadequada e imaginativa sobre nossa liberdade. Contudo, toda descrição da *Ética* trata-se o caminho moral e ético que nos leva à uma certa forma determinada de liberdade (que não significará livre-arbítrio, mas uma liberdade dentro deste sistema determinista). A vida virtuosa e ética, então, depende do esforço pela qual buscamos compreender as coisas a partir do segundo, mas principalmente, do terceiro gênero do conhecimento. Quanto mais ideias adequadas temos, mais aumentamos nossa potência de agir e de pensar, e, ao fazê-lo, mais somos capazes de conceber o que nossa mente deseja (em função de sua essência) compreender as coisas a partir dessas ideias. Em outras palavras, como exposto em E5P26, “quanto mais a mente é capaz de compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento, tanto mais deseja compreendê-las por meio desse mesmo gênero”. Novamente, o inatismo que caracteriza a *scientia intuitiva* não significa que esse conhecimento é dado imediatamente no intelecto humano, ele é inato no intelecto humano na medida em que é inato no intelecto divino, e, que nosso intelecto sendo parte deste intelecto infinito, nos dá um certo acesso à essas ideias imanentes quando interiorizamos o conhecimento da essência das coisas particulares. Assim, “Spinoza conclui [...] que a ciência intuitiva modal é aquilo que procede de um intelecto que compreende adequadamente a ordem que parte da essência dos atributos da substância para a essência dos modos que neles se seguem” (RIBEIRO, 2017, p. 330-331). Da ontologia spinozista segue

logicamente que conhecer por esse gênero, assim como nos outros gêneros do conhecimento, dependem diretamente da nossa essência, este sendo, do esforço pelo qual buscamos uma vida mais ativa e que nos é útil para permanecer em nosso ser, logo, ser mais feliz.

Um segundo ponto importante sobre a atribuição da vida virtuosa ao terceiro gênero do conhecimento é que de nenhuma forma ele substituí ou torna irrelevante o segundo gênero do conhecimento, muito pelo contrário, como vemos em E5P28, “o esforço ou o desejo por conhecer as coisas por meio deste terceiro gênero de conhecimento não pode provir do primeiro, mas, sim, do segundo gênero de conhecimento”. Assim, apesar da *scientia intuitiva* ser uma forma “superior” de racionalidade, na medida em que “nós nos deleitamos com tudo que compreendemos por meio do terceiro gênero de conhecimento, com uma alegria que vem, certamente, acompanhada da ideia de Deus como sua causa” (E5P32), o uso da razão [*ratio*] não precisa ser abolido, mas é parte do esforço [*conatur*] pelo qual nosso intelecto consegue alcançar o conhecimento deste gênero. Isso se dá pois não há no nosso intelecto um acesso direto à essência imanente das coisas particulares, primeiro, pois nosso acesso às coisas se dão externamente, então, precisamos explicar este objeto a partir de um ponto de vista extrínseco, logo, entender suas propriedades. Para conhecer as propriedades das coisas precisamos superar a perspectiva subjetivista pela qual imaginamos as coisas a partir dos afetos causados em nós (que como vimos no primeiro gênero de conhecimento, é causa da servidão humana), e ter um conhecimento objetivo da ordem causal por trás daquele efeito, sendo esta, as leis da natureza que “podem ser comum à todos”. Este parece ser claramente o objetivo de Spinoza na IV parte da obra: demonstrar a força da razão contra a servidão humana, neste sentido, como através do uso da razão podemos sair dos afetos passivos que diminuem nossa potência. É isso que Spinoza adverte em E4P35 “apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza”. Na demonstração da mesma proposição, Spinoza expõe o que entende por uso da razão: (1) aquilo pelo qual os “homens agem”; (2) aquilo que deve ser “deve ser compreendido exclusivamente por meio da natureza humana, como causa próxima, que é, de tudo que dela se segue”; (3) quando age pela razão “cada um deseja, pelas leis de sua natureza, o que é bom e se esforça por afastar o que julga ser mau”, e, como aquilo que julgamos, “segundo o ditame da razão⁸⁹” [*ductu rationis vivunt*],

⁸⁹ Ribeiro resume bem o que Spinoza entende por “ditames da razão”, que “ao todo, [...] são quatro. O primeiro deles diz que a razão da mente [ser de produção de ideias adequadas] exige que cada qual ame a si próprio; o segundo deles exige que o homem busque o que lhe seja útil, mas efetivamente útil; já o terceiro deles exige que o homem deseje tudo aquilo que, efetivamente, o conduza a uma maior perfeição; por último, o quarto dos ditames da razão diz que o homem deve se esforçar por conservar, tanto quanto está em si, o seu ser” (RIBEIRO, 2017, p. 262)

ser bom ou mau, “é necessariamente bom ou mau” [*necessario bonum aut malum sit*], “os homens necessariamente fazem o que é necessariamente bom para a natureza humana e, conseqüentemente, para cada homem” (E4P35d). A razão ensina então a julgarmos aquilo que é verdadeiramente útil (que chamamos de bom ou de mau) para cada indivíduo de acordo com sua natureza, mas, então, aqueles indivíduos que julgam pela razão concordam sempre, na medida em que possuem uma mesma natureza, assim “não há, entre as coisas singulares, nada que seja mais útil ao homem do que um homem” (E4P35c2). Logo, aquilo que julgamos verdadeiramente bom em função da nossa própria natureza como causa, não é “bom” ou “mal” subjetivamente, mas objetivamente. Assim, é uma ideia adequada e verdadeira que, ao nos conduzirmos pela razão, não podemos duvidar. É assim que a mente racional não se submete à passionalidade, pois tem mais potência para refrear os afetos passivos e a forma contingente que esses afetam nossos corpos, ao conduzir-se pelas ideias adequadas daquilo que nos é verdadeiramente útil, ideias que acalmam nossa alma, na medidas em que são claras e distintas⁹⁰.

Yovel aponta para o fato de que os gêneros do conhecimento de segundo e terceiro gênero, ao mesmo tempo, trazem e não trazem informações diferentes sobre a ideia adequada a qual se está conhecendo. Pois, por um lado, todas as informações verdadeiras que um objeto possui (como vimos, suas propriedades) podem ser adquiridas pela razão e análise científica uma vez que concebe os objetos a partir das leis naturais pelas quais são determinados. Assim, não haveria uma nova informação, *per se*, ao conhecermos pelo terceiro gênero. Entretanto, como acima descrito, o terceiro gênero consegue entender algo imanente do intelecto divino cujo conteúdo revela não as propriedades, apenas, mas a própria essência que derivam da natureza de Deus (YOVEL, 1989, p. 156). Entretanto, fica claro que para Spinoza essa imanência que podemos internalizar reflexivamente do intelecto divino como ele é, depende que, primeiro, sigamos os ditames da razão e que conheçamos as propriedades desses objetos exteriores.

Os gêneros de conhecimento, e mais especificamente, o terceiro gênero, ainda são pontos controversos para intérpretes da obra de Spinoza. Em “*The Spiritual Automaton*:

⁹⁰ “De acordo com Spinoza, é refrear racionalmente a força dos afetos passionais – os quais a mente tende a produzir imaginariamente em diversas ocasiões – sobre a própria mente. Portanto, a mente racional é capaz não só de conhecer, mas de neutralizar a ação dos afetos ou ideias passionais – os quais ela produz imaginariamente – sobre ela mesma. Na medida em que isso ocorre, esses afetos não mais são paixões as quais podem “atordoar” a mente, já que aqui eles transmutam-se [por meio da mente que raciocina] em afetos ou paixões “acalmadas”, ou, nas palavras de Spinoza, em ideias claras e distintas”. (RIBEIRO, 2017, p. 292)

Spinoza's science of the Mind” (2013), por exemplo, Marshall argumenta que a partir de E5P23, quando Spinoza passa a considerar os modos finitos *sub species aeternitatis*, aparecem importantes pontos na compreensão do problema da existência de ideias adequadas em mentes finitas. A ideia de “*sub species aeternitatis*” exposta na V parte indica que a mente “envolve uma ideia do corpo considerado sob certa espécie de eternidade” (MARSHALL, 2013, p. 49). Assim, tanto corpo quanto mente podem ser vistos sob certo ponto de eternidade. Claro, não significa que estamos *necessariamente* conscientes das ideias que são adequadas em nós (só podemos estar conscientes do terceiro gênero, se seguirmos os ditames da razão), mas por termos essa relação única entre mente e corpo, “parece que a mente humana contém uma ideia adequada do corpo, assim como uma ideia adequada de sua causa, a essência divina” (MARSHALL, 2013, p. 49).

Ainda, podemos considerar inconsistente o argumento spinozista de que a mente humana pode ter ideias adequadas na medida em que consideremos o que Spinoza nos diz em E2D4 “por ideia adequada compreendo uma idéia que, enquanto considerada em si mesma, sem relação com o objeto, tem todas as propriedades ou denominações intrínsecas de uma idéia verdadeira”, e, na explicação, “digo intrínsecas para excluir a propriedade extrínseca, a saber, a que se refere à concordância da idéia com o seu ideado”. O problema com as ideias adequadas nas mentes finitas, como bem apontado por Della Rocca⁹¹, permanece em relação à tensão interna na qual as ideias adequadas dependem de conhecer de maneira clara e distinta todas as ordens e relações causais daquela ideia que existe em nós (DELLA ROCCA, 1996, p. 183). Como já discutido, mentes finitas são incapazes de conceber as infinitas séries de relações causais dos corpos exteriores. Em “*From bondage to freedom: Spinoza on human excellence*” (2010), Michael LeBuffe aponta que Wilson e Della Rocca possuem distintas interpretações da teoria da representação em Spinoza, enquanto para Wilson as ideias não representam suas contrapartes estendidas, que “realmente não têm muito a ver com ter o que é representado como um objeto de pensamento”, enquanto Della Rocca defende “que representar algo é tê-lo como um objeto de pensamento” (LEBUFFE, 2010, p. 52).

Para responder essa questão, Marshall considera os modos finitos de duas maneiras: enquanto sendo parte de uma essência eterna, os próprios modos não possuem uma série infinita de causas, isto é, os modos e seus atributos são causa imanentes e eficientes da

⁹¹ Della Rocca deixa claro que, embora apresente essa inconsistência interna no argumento spinozista das ideias adequadas, o que deixa de certa forma uma leitura tanto quanto ceticista de que elas sejam possíveis, o autor a questão deixa em aberto em seu texto.

substância. Aqui, Marshall retoma o argumento ontológico spinozista. Assim, é plausível considerar como o autoconhecimento dos modos finitos assim como do conhecimento da substância absolutamente infinita⁹², não dependem de uma infinita relação de ordem causal⁹³. Nesse sentido, enquanto visto *sub specie aeternitatis*, o terceiro tipo de conhecimento parece ser plausível nesta perspectiva (MARSHALL, 2013, p. 50). Segundo Marshall, apenas o “conhecimento das coisas finitas enquanto elas existem em duração permanecem sujeitos ao problema das ideias adequadas” (MARSHALL, 2013, p. 50). Apenas consideradas enquanto coisas finitas que conhecem apenas em duração, serão passíveis de uma leitura cética, uma vez que dependem dessa relação infinita de causas, mas que segundo Spinoza, por E2P31 “da duração das coisas singulares que nos são exteriores não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado”.

Marshall argumenta que a mente humana, embora tenha ideias inadequadas de causas extrínsecas, pois não pode conhecer todas as causas de nossa mente *x*, e das causas daquele efeito *y* que afeta nossa mente criando esta ideia, existe algum nível de verdades universais e eternas, que são *inatas* na mente, na medida em que são comuns. Vejamos o que Spinoza nos diz acerca de conhecer corpos extrínsecos a nós. Em E2P25 Spinoza afirma que “a ideia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do corpo exterior”, e, em E2P27, que “a ideia de uma afecção qualquer do corpo humano não envolve o conhecimento adequado do próprio corpo humano”. Assim, pelas proposições fica evidente que a forma como somos afetados por corpos exteriores não envolvem necessariamente ideias adequadas nem dos corpos exteriores, nem do nosso próprio corpo. Essas afirmações parecem reforçar a hipótese ceticista de que ideias adequadas⁹⁴, sendo aquelas que envolvem o conhecimento de todas as infinitas conexões causais, não serão possíveis na mente humana, enquanto a mesma é determinada em duração.

⁹² Por E2P47 “A mente humana tem idéias (pela prop. 22) por meio das quais (pela prop. 23) percebe a si própria, o seu corpo (pela prop. 19) e os corpos exteriores (pelo corol. 1 da prop. 16 e pela prop. 17), como existentes em ato. Portanto (pelas prop. 45 e 46), ela tem um conhecimento adequado da essência eterna e infinita de Deus. C. Q. D.”

⁹³ Lia Levy apresenta uma discussão interessante acerca das afirmações spinozista de que “*eu existo*” e que “*Deus existe*”. Segundo Levy, no *Tratado da correção do intelecto*, vemos Spinoza aplicar tanto aos atributos quanto à substância a mesma cláusula referente à existência: “depois que soube (*novi*) a natureza de Deus”; ou antes, “depois que *conheci* a natureza de Deus”. Assim, “a diferença reside no fato de que, no caso da existência do *eu*, não podemos duvidar de nossa *existência*, depois de sabermos que *existimos*, ao passo que, no caso de Deus, basta conhecer sua *natureza* para não poder duvidar de sua existência” (LEVY, 1996, p. 65).

⁹⁴ Para uma discussão aprofundada do ceticismo e uma visão contrária à proposta por Marshall e utilizada por mim acerca do inatismo, ver DELAHUNTY, R. J. *Spinoza*. Boston: Routledge & Kegan Paul, 1985.

Agora, apesar de ser o caso que não podemos conhecer na nossa mente finita as infinitas causas dos corpos extrínsecos e seus afetos, Marshall traz um bom exemplo quanto às noções comuns e ideias adequadas ao argumentar que essas podem ser percebidas através de um gatilho (*triggered*) que os objetos externos causam na nossa própria mente e corpo, nos revelando essas certas ideias inatas que são adequadas em nós. Quero retomar o que Spinoza nos diz a respeito do corpo em E2A1 e E2A2. Spinoza afirma que “todos os corpos estão ou em movimento ou em repouso” e que “todo corpo se move ora mais lentamente, ora mais velozmente”. Uma vez que trata de “todos os corpos”, Spinoza está universalizando essas noções comuns a todos os modos finitos, pois de novo, aqui compreendemos através da razão aquilo que nos é útil objetivamente. Mais do que isso, Spinoza afirma que os corpos se “distinguem entre si pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade e pela lentidão, e não pela substância” (E2L1), sendo esse lema “sabido por si mesmo”. Suponhamos, então, que uma bola de futebol seja chutada em nossa direção. Podemos não conhecer as ordens causais desta bola, a fim de termos um conhecimento adequado sobre a bola de futebol. Nesse sentido, seria correto afirmar que temos uma ideia inadequada da bola de futebol⁹⁵. Mas temos em nossa mente, a partir dessa concepção inatista da ontologia de Spinoza, uma ideia que é verdadeira sobre os corpos extrínsecos: a bola de futebol, necessariamente, ou está em repouso ou em movimento, e que ela possui uma distinta velocidade daquela nossa. Assim, através da razão, compreendemos as leis universais e comuns a todos (movimento e repouso) que determinam nossa existência em ato. Isso porque, os modos infinitos imediatos⁹⁶ (como o movimento e, até mesmo, o intelecto), são “leis expressivas dos e nos atributos são as próprias leis do universo [natureza naturada], sendo, também e por conseguinte, aquilo por meio de que os atributos constituem imediatamente o universo que neles se encontra” (RIBEIRO, 2017, p. 339). Essa ideia que expressa as leis universais, nos faz ter uma ideia verdadeira de que a bola de futebol é, sem dúvida, extrínseca a nós. A nossa experiência sensorial, que está no primeiro gênero de conhecimento, nos trará um julgamento de aproximação ou repulsa (amor ou ódio) com esta bola de futebol dependendo da maneira contingente de nossa

⁹⁵ Isso é evidente por E2P26d: “Quando a mente humana considera os corpos exteriores por meio das idéias das afecções de seu próprio corpo, dizemos que ela imagina (veja-se o esc. da prop. 17). E a mente não pode imaginar os corpos exteriores como existentes em ato de nenhuma outra maneira (pela prop. prec.). Portanto (pela prop. 25), à medida que imagina os corpos exteriores, a mente não tem deles um conhecimento adequado. C. Q. D.”

⁹⁶ “Os modos infinitos imediatos são efeitos ou leis que se seguem imediatamente dos e nos atributos de Deus ou da causa eficiente” (RIBEIRO, 2017, p. 337)

experiência⁹⁷ conforme fomos afetados - suponha que sou fortemente acertada pela bola de futebol e posso lembrá-la com certo temor, por exemplo -; mas, dessa imaginação da experiência sensível, não se pode concluir que a repulsa a bola de futebol seja uma ideia adequada. Em outras palavras, não se pode concluir que se julgo que a bola é ruim e não tenha utilidade à mim, tenho uma ideia adequada sobre a utilidade da bola. Contudo, são justamente essas ideias comuns que a bola pode “disparar” ou “gatilhar” que geram uma ideia que é, de maneira inata, ontologicamente verdadeira em mim. O mesmo ponto é trazido por Yovel, ao afirmar:

Interpreto os modos infinitos como a localização das leis naturais em Spinoza. Leis naturais são entidades individuais transmitindo o poder e necessidade de Deus através de um dos seus atributos. Eles assim servem como agentes intermediários em gerar particularidades. Spinoza concebe as leis naturais como poderes reais, as verdadeiras causas das coisas particulares que caem sob eles. Leis não descrevem meramente como uma coisa finita vai se comportar mas *faz* ela comportar-se dessa força. (YOVEL, 1989, p. 158)

Aqui, a ontologia spinozista que explica a apreensão dessas essências infinitas e necessárias do intelecto divino pelo intelecto finito humano depende das causas transitivas e imanentes, ou ainda, da causalidade vertical e horizontal que o filósofo aplica. O problema apontado por Della Rocca da apreensão de toda ordem e conexão causal por uma identidade finita de um objeto extrínseco cuja ordem e conexão é infinita, representa a causalidade horizontal e transitiva, pois “expressa o universo a partir do ponto de vista dos mecanismos e da finitude” (YOVEL, 1989, p. 158). Aqui, ainda estamos no âmbito da externalidade e suas determinações. Por outro lado, como bem apontado por Marshall, Yovel e Wilson, as coisas particulares são derivadas da substância absolutamente infinita como sua causa imanente, “seguindo um princípio *lógico* de particularização”. Essa imanência representa a linha vertical de causalidade, que une a causa e o efeito numa mesma concepção unitária ontológica, cujas causas e efeitos seguem uma necessidade imanente de Deus. Chauí demonstra mais claramente essa definição:

A causalidade eficiente transitiva (horizontal), pondo a transcendência da origem, impõe a heterogeneidade, a separação e a exterioridade entre causa e efeito, exige a distância intransponível entre a primeira e o segundo e, por conseguinte, seu corolário, a hierarquia. Separados, causa e efeito voltam a ser articulados sob a forma da subordinação entre um superior e um inferior, desenhando a realidade como cadeia de seres hierarquicamente vinculados segundo seu grau de perfeição, em cujo topo se encontra a causa primeira, cuja perfeição exige que permaneça separada da série mas que nela infira na qualidade da causa imanente, aquela causa

⁹⁷ Lembrando que em E3P15 Spinoza afirma “Qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza ou de desejo”.

que tem a estranha peculiaridade de ser de natureza absolutamente diversa da de seu efeito, produzindo-o porque possui potência (incompreensível) para fazê-lo sem comunicar-lhe nada sobre si mesma. É assim que Deus, puro espírito infinito, cria corpos finitos. Por seu turno, a causa emanativa [vertical], que funde em vez de separar, também favorece a hierarquia, porém por motivo diverso. De fato, a perspectiva imaginária instaurada pela transcendência do princípio de todas as coisas não exige que a causalidade divina seja exclusivamente transitiva, mas pode admitir que a causa transitiva venha combinar-se com a causa imanente, encarregada de restabelecer a interioridade entre os termos transitivos que separa. (CHAUÍ, 1999, p. 68)

Assim, a causalidade horizontal e a causalidade vertical traduzem e realizam a lógica da ontologia de Spinoza nos quais esses princípios se complementam em dois momentos necessários da realidade: da separação ao restabelecimento de uma ordem hierárquica imanente. A diferenciação é, neste sentido, que “a lei é produzida na natureza pela derivação de uma lógica imanente” e uma “coisa singular é produzida sob aquela lei por outra coisa singular, transmitindo causalidade externa uma à outra em uma cadeia infinita” (YOVEL, 1989, p. 158).

Fica claro que os gêneros do conhecimento estão diretamente relacionado e explicados pela ontologia spinozista que incorpora uma dupla produção causal, horizontal e vertical, transitiva e imanente, pela qual, devido sua identidade e relação imanente, possibilita que um intelecto finito e parcial como o humano compreenda ideias verdadeiras e adequadas no intelecto divino na medida em que percebe sua unidade e identidade com este a partir do amor intelectual. Ainda, parece ser o caso, como indica Yovel, de que os gêneros do conhecimento não tratam dos objetos do conhecimento, mas sim da maneira como nosso intelecto apreende estes, sendo, então, uma questão de método. Autores como E. M. Curley (1973), David Savan (1958), G. H. R. Parkinson (1973) e Paola de Cuzzani (2017), demonstram como a questão da linguagem pode servir de exemplo do que Spinoza considera objeto dos gêneros do conhecimento. Ao incluir esse debate da linguagem, acredito que tornará mais clara a relação entre os gêneros do conhecimento e seu resultado para a ontologia de Spinoza. No texto “*Prejudices, Philosophies and Language: Spinoza and His Strategies of Liberation*” (2017), por exemplo, Paola de Cuzzani sugere uma relação necessária e intrínseca da linguagem no seu nível fundamental – isto é, o da comunicação de ideias comuns – com a experiência de sinais representados no corpo, processo que cria sinais arbitrários e convencionais às palavras. Para entender como essas ideias confusas e meramente convencionais que criam a linguagem e se relacionam ao corpo, retomamos a segunda parte da *Ética*, especialmente a E2P17d, na qual Spinoza diz “por tanto tempo quanto o corpo humano é afetado, a mente humana (por

E2P12) irá lembrar desse afeto do corpo, isto é, (por E2P16), terá a ideia de uma modo que realmente existe”. Cuzzani aponta que essas imagens do afeto do corpo representadas pela mente humana, são produtos da interação dos nossos corpos com corpos externos, em que “eles simultaneamente expressam ambos o poder do nosso corpo e o poder dos outros corpos [...] imagens são traços corpóreos desses encontros que “dizem” sobre os dois corpos, e que “confundem” os dois corpos em um único signo” (CUZZANI, 2017, p. 6). Assim podemos considerar que, através do corpo e dos sinais atribuídos a cada uma dessas experiências sensíveis, criamos uma “rede de padrões de afetividade” (CUZZANI, 2017, p. 4). Para Cuzzani, portanto, essa noção explica porque a origem da linguagem na obra de Spinoza é explicada especialmente em relação ao corpo. Contudo, em função da representação imediata e confusa com a qual o corpo percebe as exterioridades e seu próprio corpo, fazem da linguagem um conhecimento inicialmente não adequado. Essa inadequação surge do fato de que os afetos no corpo são variados e contingentes, e que sua causalidade é difícil de ser determinada de forma clara (E3P1). Assim, quando Spinoza nos diz que por bem e por mal compreende aquilo que julgamos útil ou não (E4D1 e E4D2), infere que atribuímos esse signos (bem e mal) aos afetos que “nada mais (são) do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes” (E4P8). Afetos estes que podem ser atribuídos arbitrariamente por qualquer indivíduo na medida em que um mesmo objeto lhes afetam distintamente.

Vemos no E2P40esc, Spinoza demonstrar a existência de termos dos quais nossa mente constitui apenas imagens, esses termos são ditos “transcendentais, tais como ente, coisa, algo” [*ex quibus termini transcendentales dicti suam duxerunt originem, ut ens, res, aliquid*], que surgem “porque o corpo humano, por ser limitado, é capaz de formar, em si próprio, distinta e simultaneamente, apenas um número preciso de imagens”. Segue que, em função da limitação, de na mente “esse número é ultrapassado, tais imagens começam a se confundir”. Afirmar Spinoza:

Ora, no momento em que as imagens se confundem inteiramente no corpo, a mente imaginará todos os corpos também confusamente e sem qualquer distinção, agrupando-os, como se de um único atributo se tratasse, a saber, o atributo de ente, coisa, etc. Pode-se chegar à mesma conclusão por sabermos que as imagens nem sempre são igualmente vívidas, assim como por causas análogas, que não é preciso explicar aqui, pois, para o nosso propósito, basta considerar apenas uma delas. (E2P40esc)

Com isso, surgem dessas noções cujas causas se confundem no corpo agrupamentos em um único atributo, “saber, o atributo de ente, coisa, etc.” [*nempe sub attributo entis, rei, etc.*]; e, além disso, surgem as ditas “noções universais” com as quais os homens imaginam tantas coisas que sua capacidade torna-se insuficiente para imaginar as “pequenas diferenças entre coisas singulares (como, por exemplo, a cor, o tamanho, etc., de cada um), nem o seu número exato, mas apenas aquele algo em que todos, enquanto o corpo é por eles afetado, estão em concordância, pois foi por esse algo que o corpo, por intermédio de cada indivíduo, foi mais vezes afetado”. No seu texto “*Spinoza and Language*” (1958), Savan enfatiza a ambiguidade e incoerência com a qual Spinoza trabalha esses determinados termos universais no decorrer da *Ética*. Certos termos transcendentais que Spinoza considera confusos, inadequados e, portanto, falsos; são os principais termos utilizado na construção de sua teoria⁹⁸. Savan então pergunta: como os termos que expressam ideias falsas podem revelar alguma verdade filosófica?

Em E3P14d, como vimos, Spinoza nos mostra que “a imaginação da mente indica mais os afetos do nosso corpo do que da natureza dos corpos externos”. Nisso, quando nosso corpo é afetado por mais de um afeto, a imaginação dessa experiência estará conectando um afeto ao outro. É essa relação estabelecida por Spinoza, que coloca a linguagem enquanto uma imediatidade confusa na mente humana, que possibilita a afirmação de Savan de que “a visão de Spinoza de palavras e linguagem tornam impossíveis que ele considere seus escritos (e qualquer outro) como uma exposição direta ou literal da verdade filosófica” (SAVAN, 1958, p. 212).

Cuzzani afirma que:

Há uma dupla confusão: frente à complexidade infinita da realidade, o corpo humano, que é finito por definição, faz um processo de simplificação prática da qual a linguagem é um dos seus produtos. No E2P40esc, quando Spinoza nos explica a origem das noções que chamamos de “Transcendental” e “Universal”, ele ilustra este processo de confusão e simplificação. Nosso corpo limitado é capaz de formar apenas um número limitado de imagens distintas. Quando número de imagens se torna excessivo, Spinoza diz que imagens serão confusas no corpo e também a mente será incapaz de distinguir todas essas imagens, e então será aplicado um único signo: isso é um termo geral, uma palavra (por exemplo, um ser, uma coisa, um homem, um cavalo, etc.). Linguagem é o que usamos para classificar. (CUZZANI, 2017, p.7).

⁹⁸ Savan afirma que “So sharply does Spinoza separate words from adequate ideas that it is difficult to make out for language any useful philosophical function at all” (SAVAN, 1958, p.215). Assim, para o autor fica evidente o resultado incoerente e inconsistente da visão de linguagem oferecida por Espinosa com considerarmos sua própria filosofia como envolvendo ideias verdadeiras.

Assim, a palavra e a linguagem são, assim como sugeriu Hobbes no *Leviatã*, criações que surgem dessa faculdade ou capacidade humana a fim de tornar esses termos gerais mais simplificados e reconhecíveis, sendo capazes de conectar à funções, memórias e objetos que já foram, de certa forma, codificados. De certa forma, a palavra nos informa sobre a relação entre a experiência dos objetos e corpos externos ao nosso próprio corpo. Nomeamos, então, a relação extrínseca que estabelecemos com o mundo a partir de uma codificação, a linguagem compartilhada no âmbito da sociedade. Portanto, a linguagem cumpre o papel de tornar essas experiências e sinais estabelecidos mais simples a fim de serem, então, comunicados. Nesse sentido, Cuzzani parece concordar com a afirmação de Savan de que “a linguagem não nos diz sobre a verdade das coisas”. Mas, então, como responder a válida questão trazida por Savan: como Spinoza pode escrever uma teoria com a intenção de veracidade?

Antes de responder a essa questão, ainda é preciso destacar o papel que Spinoza dá à linguagem na prática. Aqui, podemos apontar para como, na obra *Cogitata Metaphysica* (2015), Spinoza salienta que a linguagem tem na prática a função de “mais facilmente *reter, explicar e imaginar*” (SPINOZA, 2015, p. 197). Essa função, que é parte da capacidade do modo de extensão do pensar, e conseqüentemente, do corpo de agir sobre a ideia do objeto, faz com que o “ente da razão” consiga reter de forma mais fácil e simplificada os objetos com os quais criamos experiências do mundo. Sobre os modos de pensar, Spinoza explica que:

[...] os filósofos reduziram todas as coisas naturais a certas classes, as quais recorrem quando ocorrem-lhes algo novo e a que chamam de *gênero [genus], espécie [species], etc.* Ademais, também para explicar uma coisa temos modos de pensar, a saber, determinando-a por comparação com outra. Os modos de pensar os fazemos se chamam *tempo [tempus], números [numerus] e medida [mensura]*, e talvez haja ainda outros. (SPINOZA, 2015, p. 198)

Assim, esclarece-nos Spinoza que os modos de pensar são formas pelas quais explicamos e imaginamos as coisas, contudo, esses entes da razão não são ideias de coisa, isto é, são apenas linguagem, e no entanto, as tratamos como se fossem a mesma coisa. A mente, enquanto coisa pensante, “não tem maior potência para afirmar do que para negar”, a imaginação equivale-se a vestígios, memórias causadas devido “aos movimentos dos espíritos, movimento que é excitado nos sentidos pelos objetos”. Por isso, não há como esses vestígios imaginados serem algo além de confusos, e, portanto, não “podem ser colocados entre as ideias; por isso também não têm eles nenhum ideado que exista necessariamente ou que possa existir” (SPINOZA, 2015, p. 199).

Quando impomos nomes aos entes, como se fossem ideias desses, estamos buscando significado naquilo que está fora do intelecto, mas ao fazê-lo, “constatará um mero nada; em troca, se entender os próprios modos de pensar, constatará que são verdadeiros entes reais” (SPINOZA, 2015, p.199). O erro, Spinoza parece apontar, ocorre por confundirmos inquirir a natureza do ente com os modos a partir dos quais percebemos as coisas. Ou seja, pelo conhecimento de primeiro gênero imaginamos a realidade extrínseca pautada pela experiência em nosso próprio corpo, contudo, essa experiência nos informa mais sobre nosso corpo em si do que sobre o objeto extrínseco que julgamos conhecer.

Assim, quando Platão, quando disse que o homem é um animal bípede sem pernas, não errou mais do que os que disseram que o homem é um animal racional; pois Platão não soube que o homem é um animal racional menos do que outros sabiam; colocou porém o homem numa determinada classe, e fim de que, quando quisesse pensar nele, recorrendo aquela classe de que poderia facilmente recordar-se, de imediato incidisse no pensamento do homem. Aristóteles, mais ainda, errou gravissimamente se acreditou ter explicado adequadamente a essência humana por sua definição. (SPINOZA, 2015, p. 199-200).

Aqui, Spinoza demonstra a função de classificação da linguagem e seu uso prático em recordar nossas percepções dos objetos através das definições em classes, atribuindo uma categoria comunicável. Contudo, como mencionado acima, essa relação ainda não implica uma correspondência verdadeira ao ideado.

Esse ponto também é abordado por Deleuze em “*Espinosa: filosofia prática*”, quando o autor trata da diferenciação entre *abstrações* e *ideias comuns*. As abstrações, ou ideias abstratas, ocorrem quando nos contentamos com o signo extrínseco do objeto e passamos a imaginá-lo ao invés de entender. Por seu caráter ficcional, as abstrações apenas atribuem “semelhanças e diferenças sensíveis” e substituem “a natureza interna dos corpos pelo efeito extrínseco que têm sobre o nosso corpo” (DELEUZE, 2002, p. 52). Por outro lado, as noções comuns, aquelas que “se afetam de acordo com as conveniências ou composições intrínsecas, exprimem o próprio poder de sermos afetados, o que nos coloca em posição de perceber nossa capacidade de compreender” (DELEUZE, 2002, p. 52). Assim,

Um homem, um cavalo e um cão, por exemplo; ou melhor, um filósofo e um bêbado, um cão de caça e um cão de guarda, um cavalo de corrida e um cavalo de carga distinguem-se pelo seu poder de serem afetados e, antes do mais, pela maneira como cumprem e satisfazem sua vida. (DELEUZE, 2002, p. 53).

Seguindo os ditames da razão, que Spinoza relaciona com o segundo gênero do conhecimento, teremos termos que, apesar de serem em certo sentido signos ficcionais pelos quais comunicamos essa experiência, através da linguagem conseguimos apreender mais do que a experiência sensível, mas conseguimos nomear as noções comuns à todos, isto é, aquelas propriedades cuja natureza geral compartilhamos. Deleuze também menciona, como terceira categoria, para além das abstrações e noções comuns, os termos transcendentais. Estes diferem-se, não pela sua condição mais genérica ou mais específica, mas “de um conceito de Ser ou de conceitos com a mesma extensão de Ser, aos quais se confere um valor transcendente e se estabelece por oposição ao nada” (DELEUZE, 2002, p. 54). Com isso, Deleuze quer apresentar o caráter imanente dos transcendentais, aqueles que se vinculam às ideias adequadas enquanto essas seguem uma ordem imanente e necessária do intelecto de Deus, por sua relação intrínseca com nosso próprio intelecto.

Aqui, talvez seja interessante retomarmos a ideia de bem e do mal em Spinoza, ou melhor, a ausência de uma configuração moral no seu sentido comum, na medida em que os termos bem e mal referem-se à forma contingente com que cada indivíduo é, por acidente, afetado por objetos extrínsecos. Nesse sentido, bem [*bonum*] e mal [*malum*] são termos formam aquele conhecimento que Spinoza denomina, no primeiro gênero de conhecimento, *ex auditu aut signis*, “a partir de signos; por exemplo, por ter ouvido ou lido certas palavras, nós nos recordamos das coisas e delas formamos ideias semelhantes àquelas por meio das quais imaginamos as coisas” (E2P40esc2). Em outras palavras, bem e mal são definidos por aquilo que consideramos no ser útil, no prefácio à IV parte Spinoza informa que “quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si”. Logo, uma mesma coisa pode ser denominada boa ou ruim por pessoas diferentes, dependendo de sua opinião e imaginação. No que segue, Spinoza parece indicar o aspecto prático comunicativo da linguagem ao afirmar que “mesmo assim, devemos ainda conservar esses vocábulos” [*habeat, nobis tamen haec vocabula retinenda sunt*], pois “nos será útil”. Aqui, o prefácio da IV parte indicam que o vocabulário de bem e mal são exemplos do uso prático da linguagem, como indicado por Cuzzani; e, ao mesmo tempo, infere-se que bem e mal ditos nesse sentido expressam ideias inadequadas e não podem expressar verdades filosóficas, como argumentado por Savan.

Quando Spinoza aponta para a ignorância dos profetas frente a leitura das escrituras sagradas no *Tratado Teológico-Político*, ele está indiretamente tratando do problema da

linguagem e da imaginação. Quando Deus diz para Adão que não deve comer a maçã, não o diz para impor-lhe uma conduta moral, ou relacioná-la ao pecado, mas o diz pois a maçã é envenenada, o que diminuirá a potência do agir e do pensar. Assim, a maçã tem o mal como seu efeito, mas por não compreender a ideia adequada da essências que ela exprime, chamamos pela imaginação de pecado⁹⁹. Ao nomearmos uma ação de pecado, então, usamos o vocabulário no sentido banal e comum, não expressando nenhuma verdade sobre a maçã ou sobre o ato de comê-la. O pecado poderia estar contemplado na definição dos afetos da III parte da *Ética* enquanto essa *imaginação* de que algo que diminui nossa potência porque é contra a vontade de Deus. Obviamente, para Spinoza, essa noção seria absurda. Assim, Spinoza afirma que “os profetas eram dotados não de um pensamento mais perfeito, mas do poder de imaginar com mais vivacidade, e os relatos das Escrituras provam-no abundantemente” (SPINOZA, 2017, p. 73).

Ainda no *Tratado Teológico-Político*, Spinoza demonstra que as Escrituras foram escritas pelas mãos humanas, e por isso, não resultam das e nas leis divinas, mas apenas em metáforas e relatos da imaginação a fim de transmitir o conhecimento de Deus, querendo tornar “suas comunicações e ensinamentos tão fáceis de serem percebidos que seriam possíveis a qualquer um” (SPINOZA, 2014, p. 249). Ou seja, é um bom exemplo do uso comum da linguagem discutida até aqui, uma vez que Spinoza parece estar trazendo um ponto sobre a função social e prática da linguagem. Ela não nos diz nada sobre a verdadeira essência da substância, mas ela nos traz, sob o aspecto das metáforas e analogias, formas simples de comunicarmos algo do que é exprimido sobre a essência da substância.

Quando é dito, pela imaginação, nas Escrituras, que deve-se amar ao próximo, e assim, amar a Deus, nada da essência da substância é revelado, e portanto, não trata-se de um conhecimento verdadeiro e adequado. Contudo, quando sabemos que amar aos outros e amar a Deus aumenta a potencialidade do nosso corpo e do nosso pensar, pois é uma ideia adequada da essência de Deus, agimos pelo próprio conhecimento da potência do pensamento. Ou ainda, quando as Escrituras nos dizem que não devemos matar, não nos revela que seja da essência da substância o mandamento de que matar seja errado¹⁰⁰, mas ela

⁹⁹ Deleuze exemplifica “Todavia, porque Adão ignora as causas, acredita que Deus o proíbe moralmente de algo, enquanto Deus lhe revela apenas as consequências naturais da ingestão do fruto. Espinosa lembra com obstinação todos os fenômenos que agrupamos sob a categoria de Mal, doenças, morte, são desse tipo: mau encontro, indigestão, envenenamento, intoxicação, decomposição de relação”. (DELEUZE, 2002, p. 28).

¹⁰⁰ “De maneira geral, as afecções que aumentam ou ajudam a potência de agir são assimilados a um bem - em outras palavras, ‘ao que sabemos certamente nos é útil’ (EIVdef1) -, e as afecções que diminuem ou coíbem, a um mal” (JAQUET, 2015, p.137). Para uma discussão mais aprofundada ver: JAQUET, Chantal. *A unidade do*

revela que a essência da substância envolve existência, e, por ser sua causa, a essência da existência dos modos de extensões. Poderíamos, então, dizer que matar diminui a potencialidade, e, assim, exprime uma verdade da essência de Deus. É essa potência que exprime algo de verdadeiro da essência de Deus.

Para Savan, a teoria da linguagem em Spinoza define que “palavras não passam de movimentos corporais” ou ainda que “palavras surgem da experiência e se referem a experiência” (SAVAN, 1958, p. 213). Assim, a linguagem seria inevitavelmente inadequada para expressar um conhecimento verdadeiro.

Em quase todos os aspectos importantes, Spinoza opõe palavras às ideias verdadeiras. Uma ideia não é uma imagem e não consiste de palavras. Uma ideia não pode nem surgir da experiência das palavras e imagens, nem pode ser verificada através de tais experiências, pois experiências não podemos oferecer conhecimento da essência. (SAVAN, 1958, p. 215).

Spinoza nos alerta sobre “aqueles que confundem as palavras com a ideia”, e não entendem que uma “ideia (por ser um modo do pensamento) não consiste nem na imagem de alguma coisa, nem em palavras” (E2P49esc1). Parece que Spinoza está demonstrando que a essência da ideia, quando concebida de forma adequada pela mente humana, tanto pela razão quanto pela intuição, não necessita de imagens ou linguagem para serem verdades. Curley (1973) discorda da abordagem de Savan, para o autor “a classificação de Spinoza do conhecimento *ex signis* enquanto um das variedades da imaginação não implica nenhuma tese radical sobre a inadequação da linguagem para expressar ideias claras e distintas, seja em filosofia ou em outras áreas” (CURLEY, 1973, p. 33). Embora possa representar na maioria das vezes um conhecimento de primeiro gênero, na medida em que conecta signos à imaginação e memória, não significa que não há nada de adequado que possa ser expresso pela linguagem. É importante ressaltar que sempre a razão e a intuição são fontes infalíveis de conhecimento verdadeiro (E2P42). Nesse sentido, Parkinson (1973) argumenta que as conclusões descritas por Savan não seguem-se das premissas de Spinoza na *Ética*, pois as palavras podem ser conectadas de alguma forma do intelecto, “isso parece implicar que alguém que entende pode expressar sua compreensão em palavras, e também que alguém que ouve essas palavras e associa à elas as imagens apropriadas seguem de certa forma a ordem do intelecto” (PARKINSON, 1973, p. 80). É claro que a experiência vaga e o uso de algumas universalizações são preocupações para Spinoza, por isso o filósofo adverte que precisamos

diferenciar as ideias adequadas das inadequadas. Os gêneros do conhecimento parecem ser de certa maneira resultado de como usamos nosso intelecto e de que forma associamos essas palavras as coisas, se partimos de deduções e do método científico pelo uso da razão, ao usarmos determinados termos, estamos adequadamente fazendo descrições das leis e propriedades extrínsecas como elas existem em ato. Claro que a linguagem em si não é necessária para o intelecto divino, nem para apreensão desses conhecimentos adequados no intelecto humano. Contudo, o ponto que propus demonstrar, é que algo da substância é exprimido pela potencialidade do pensamento, e portanto, que a verdade é alcançada pelo intelecto humano, embora não necessariamente através da linguagem, esta pode ser um meio de transmitir e comunicar essa verdade apropriadamente. Os gêneros de conhecimento, assim, parecem ter uma relação entre si e com o método com o qual nosso intelecto pode inferir verdades sobre o intelecto divino. Como bem apontado por Yovel, a mudança dos gêneros ocorre com a mudança ou da passagem da passividade para atividade, ou seja, é o próprio intelectualismo spinozista cujo objetivo ético contempla o amor intelectual à Deus, isto é, cumprir a virtuosidade de uma mente mais ativa e mais potente. Da experiência vaga à razão, e da razão à ciência intuitiva, Spinoza descreve enquanto essa passagem de maior ou menor grau de potência e perfeição. Assim, não trata-se tanto dos objetos singulares sobre os quais os gêneros de conhecimento buscam conhecer, mas sobre como nosso intelecto é e conhece o sistema ontológico do qual faz parte imanentemente seguindo determinadas ordens e conexões.

A teoria dos gêneros do conhecimento de Spinoza, portanto, é central para a sua narrativa da vida ética e moral uma vez que a virtude é igualada ao esforço pelo qual conseguimos compreender as coisas pelo terceiro gênero do conhecimento, o que Spinoza chama de amor intelectual à Deus. É esse amor intelectual, “constante e eterno” com Deus, que Spinoza associará com em que “consiste nossa salvação, beatitude ou liberdade” [*qua in re nostra salus seu beatitudo seu libertas consistit*] (E5P36esc.). Assim, o conhecimento adequado terá um papel central de viabilizar esse caminho dos indivíduos ao “amor intelectual a Deus”, na medida em que sempre se refere às ideias verdadeiras cujo nosso intelecto, por ser parte da lógica imanente spinozista, deduz do intelecto divino. Ao conhecer desta maneira, nossa felicidade e potência de agir e de pensar aumentam, e mais desejamos, em função da nossa essência, conhecer por esta maneira. Segue, para Spinoza, que esse percurso intelectual resulta no que o autor considera uma vida boa e virtuosa. Por isso, da III à V parte da *Ética*, os gêneros de conhecimento representarão essa passagem da passividade e servidão para uma

vida virtuosa no qual a liberdade humana é possível. Assim, se por um lado o primeiro gênero do conhecimento e as paixões nos colocam em um lugar de obediência e servidão, por outro, o conhecimento adequado que provém do segundo e do terceiro gênero nos levam ao amor intelectual a Deus, logo, à nossa própria liberdade. mas essa passagem ainda precisa ser exposta de maneira mais clara.

3.3 Obediência e Benevolência: o caminho da servidão à liberdade

No prefácio à IV parte, Spinoza define servidão como “a impotência humana para regular e refrear os afetos”, pois “o homem submetido aos afetos não está sob seu próprio comando”. Assim, servidão para Spinoza é relacionada às paixões, aqueles afetos dos quais temos uma ideia confusa e pouco clara, pois, por acidente, as podem aumentar ou diminuir nossa potência de agir. Ao não termos potência para refrear essas paixões, ou seja, quando permanecemos na passividade sendo apenas afetados por esses objetos singulares extrínsecos, ficamos à mercê do acaso com o qual somos afetados, e, portanto, a razão de nossa alegria [*laetitia*] e tristeza [*tristitia*] não é nada mais do que uma questão de acaso. Mais que isso, ao conhecer apenas através destes afetos passivos, estamos em realidade sendo determinados por estes. Segue-se dessa definição que a possibilidade de sair da condição de servidão envolve o aumento da *agendi potentia* e da *cogitandi potentiam* com as quais podemos refrear as paixões. Ou seja, sair da passividade implica ação, quanto mais aumentamos nossa potência mais capazes de agir somos, e quanto mais agimos e concebemos o mundo desta forma, mais desejamos fazê-lo, e, assim, mais podemos nos autodeterminar. Logo, não seremos determinados extrinsecamente e impotentes frente às paixões, mas conseguimos refreá-las com nossa própria potência e desejo. E essa é a noção spinozista de liberdade.

Já foi dito, como fica claro por E2P36¹⁰¹, que na imediatidade, nossa mente percebe e representa (imagina) coisas singulares exteriores através da maneira pela qual somos afetados, e, por não conhecermos a ordem e conexão causal daquele corpo extrínseco, a imagem produzida a partir dessa afecção revela mais sobre nosso corpo do que sobre o aquilo que nos é exterior. Como resultado, sempre teremos um conhecimento extremamente inadequado quando imaginamos a partir daquilo que Spinoza define como paixões. A ignorância que temos em um primeiro momento sobre as coisas singulares que nos são extrínsecas é uma das

¹⁰¹ “As idéias inadequadas e confusas seguem-se umas das outras com a mesma necessidade que as idéias adequadas, ou seja, claras e distintas”.

causas da servidão, pois ao imaginarmos inadequadamente esses afetos passivos seremos impotentes para refreá-los. O racionalismo spinozista determina que refrear um afeto implica uma ação da mente, ou seja, que envolva de alguma forma um aumento de nossa potência. Spinoza indica essa conclusão no prefácio à V parte da obra:

Passo, por fim, à outra parte da ética, que trata da maneira, ou seja, do caminho que conduz à liberdade [*quae ad libertatem ducit*]. Nesta parte, tratarei, pois, da potência da razão, mostrando qual é o seu poder sobre os afetos e, depois, o que é a liberdade ou a beatitude da mente. Veremos, assim, o quanto o sábio é mais potente que o ignorante. [...] Aqui tratarei, portanto, como disse, apenas da potência da mente, ou da razão, e mostrarei, sobretudo, qual é o grau e a espécie de domínio que ela tem para refrear e regular os afetos.

Outro ponto constitutivo da nossa condição de servidão é o fato da nossa determinação em duração, ou seja, que nossa essência não envolve existência necessária. A existência determinada pela qual permanecemos em nosso ser ocorre em ato e não em essência, ou seja, nosso existir não envolve uma essência imanente como ocorre em Deus, mas é um esforço constante pelo qual buscamos essa própria permanência, por isso Spinoza define-a como nossa essência. Aqui, Spinoza parece ter algo interessante a dizer sobre a "quantidade" de nossa duração, como bem observa Charles Ramond em "*Spinoza's Paradoxical Radicalism*" (2019). Segundo Ramond, "a valorização da duração também é algo que pode ser encontrado no domínio da teoria spinozista do conhecimento¹⁰²" (RAMOND, 2019, p. 354). Para o autor, a valorização dada por Spinoza à nossa duração tira o caráter moralista da doutrina sobre "boa-vida" - isto é, qualitativa -, na medida em que representa única e exclusivamente uma descrição de como "preservar-se no ser", isto é, quantitativamente (RAMOND, 2019, p. 357). Claro, diferente do argumento apresentado por Ramond, não pretendo associar a noção de duração enquanto a única prescrição de Spinoza à vida boa, como vimos no capítulo anterior, a própria teoria do *conatus* pela qual Ramond justifica o anti moralismo quantitativo da virtuosidade spinozista possui mais camadas do que o argumento de autopreservação, mas envolve um aspecto qualitativo com o qual nossa mente *sub specie aeternitatis* conhece o amor intelectual à Deus. Se somos necessariamente seres finitos e com isso "fadados" à duração, e conseqüentemente, possuímos necessariamente ideias inadequadas que diminuem nossa capacidade de agir, nossa servidão está diretamente relacionada ao fato da nossa duração, por isso nossa essência consiste do esforço por "permanecer em ser". Spinoza deixa claro no prefácio à IV parte quando afirma que a "duração das coisas não pode ser

¹⁰² N.T do original: "This valorization of duration is also to be found in the domain of Spinoza's theory of understanding".

determinada por sua essência, porque a essência das coisas não envolve qualquer tempo definido e determinado de existência”.

A servidão terá como consequência dentro da filosofia de Spinoza uma igual valorização da obediência, como vemos ser um dos objetos do *Tratado Teológico-Político*. Este fato é apontado por Ramond como a forma pela qual Spinoza consegue valorizar os regimes que são “mais estáveis”, ou seja, aqueles regimes que tem maior durabilidade - o que leva à defesa democrática spinozista¹⁰³, o que para Ramond não tem qualquer valor moral e qualitativo (RAMOND, 2019, p. 357). Assim, a obediência está associada ao primeiro gênero do conhecimento: quando não conhecemos de forma clara e distinta a realidade, imaginamos e opinamos sobre esta realidade a partir dos efeitos que as paixões que aqueles corpos que nos são extrínsecos causam no nosso corpo. Quando nosso intelecto percebe as coisas adequadamente, de acordo com o segundo e terceiro gênero do conhecimento, uma verdade sobre a natureza absolutamente infinita é “revelada” à nós, não de forma mística, mas intelectual. Ao conhecermos desta maneira somos necessariamente ativos e, segue-se, com o aumento dessa potência de agir provindo destes gêneros de conhecimento, passamos a desejar agir desta forma pois sabemos que é de nossa natureza e da natureza de Deus. Logo, não mais obedecemos. Ao conhecermos as leis naturais, segundo o primeiro e segundo gênero do conhecimento, as seguimos pela razão, e, então, aumentamos nossa potência. Se não as conhecemos, mas apenas a imaginamos, então, estamos propensos à obedecemos leis por vezes não-naturais que se seguem dessa imaginação, como por exemplo, as leis civis¹⁰⁴. Isso é claro no *Tratado Teológico-Político*, quando Spinoza afirma que “a fé é produtora de salvação não por si mesma, mas tendo em vista somente a obediência” (SPINOZA, 2014, p. 260), ou ainda, que

[...] a mais alta recompensa da lei divina consiste em conhecer essa mesma lei, quer dizer, Deus, e amá-lo como seres verdadeiramente livres, de alma pura e constante, enquanto o castigo é a privação desses bens e a servidão da carne, quer dizer, uma alma inconstante e flutuante. (SPINOZA, 2014, p. 113).

Contra os princípios iluministas de sua época, Spinoza refuta a ideia de um livre-arbítrio, ou ainda, de uma liberdade absoluta - esta condição de plenamente livre se refere

¹⁰³ “Spinoza thus opens the way to a democracy without values, a democracy that would separate itself from morality, having already been separated from theology. Each one of us can measure the radicality of such positions by looking at the spontaneous resistance that they create in us: so difficult is it to deliver ourselves totally from the taste for transcendence!”. (RAMOND, 2019, p. 358)

¹⁰⁴ “uma lei depende de uma necessidade de natureza quando ela decorre da própria natureza ou da definição de um objeto; ela depende de uma decisão tomada pelos homens, e então se chama mais justamente uma regra de direito, quando, para tornar a vida mais segura e mais cômoda, ou por causa dos seus semelhantes, os homens prescrevem a si mesmo ou a outros” (TTP, 4/1, 2014, p. 107).

apenas à substância absolutamente infinita na medida em que ela é *causa sui*. Mas, não ser causa de si, não significa que não possa existir alguma espécie de autodeterminação. A ideia de liberdade, quando referida aos modos finitos, dá um salto através do conhecimento que oportuniza aos indivíduos uma passagem na teoria spinozista da condição da obediência e servidão à benevolência e liberdade. Mas essa virtude da razão e intuição só podem ser plenamente alcançadas na sociedade civil e em nossa relação com outros indivíduos, pois, como demonstra em E4P73, esse percurso pelo qual “o homem que se conduz pela razão é mais livre na sociedade civil, onde vive de acordo com as leis comuns, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo”. A verdadeira liberdade, segundo Spinoza, difere-se daquela negativa (ausência de obstáculos externos), mas é a própria razão que faz com que nossas ações correspondam à nossa natureza naturante e a natureza naturada, que nada mais é que nosso próprio desejo que resulta da nossa essência.

O determinismo do sistema spinozista parece tornar a ideia de livre arbítrio ou de liberdade absoluta, pouco plausível. Em E1D7, Spinoza define o que é ser livre: “diz-se livre a coisa que existe exclusivamente pela necessidade de sua natureza e que por si só é determinada a agir [...] E diz-se necessária, ou melhor, coagida, aquela coisa que é determinada por outra a existir e a operar de maneira definida e determinada”. Como já exposto, apenas a substância absoluta e infinita pode ser causa de si, por isso “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”. Nós, modos de atributo, não podemos ser causa de si, “só Deus é causa livre” (E1P17c2), uma vez que somos determinados por esta substância de infinitas maneiras, em suas infinitas conexões causais, “uma coisa que é determinada por Deus a operar de alguma maneira não pode converter a si própria em indeterminada” (E1P27). Ser absolutamente livre, nesse sentido, é ser causa única de si e toda sua ação, o que não é o caso das coisas singulares, como demonstrado.

Em E4P68, Spinoza afirma que “se os homens nascessem livres, não formariam enquanto fossem livres qualquer conceito do bem e do mal”, pois, como vemos pela demonstração, “quem nasce livre e permanece livre não tem senão idéias adequadas”. Aqui, podemos ver a relação atribuída por Spinoza entre ideias adequadas e “verdadeira liberdade”¹⁰⁵: se a servidão é atribuída à passividade com a qual somos afetados pelas

¹⁰⁵ Utilizar o termo “verdadeira liberdade” nos ajuda em dois sentidos: primeiro, como dito anteriormente, em E2P43 Spinoza define como verdade as ideias adequadas das quais não podemos possuir qualquer dúvida, a certeza é assim clara e distinta em nossa mente. Tornar-se livre, na medida em que envolve o ato de acordo com a própria natureza, será através dessas ideias adequadas que se apresenta de forma clara em nossa mente. A liberdade, nesse sentido, é verdade. Contudo, parece que Spinoza trata da passagem da servidão à liberdade, em alguma medida, vista sob perspectiva de maior ou menor grau de perfeição (quando refere-se, claro, a nossa mente - a perfeição é uma e mesma coisa que realidade, segundo Spinoza, e a realidade como existe à nível da

paixões, formando ideias inadequadas; a liberdade é ato, é potência, é resultado do conhecimento adequado - pois quem age de acordo com a natureza, isto é, “de acordo com os ditames da razão” (E4P68d), age com sua própria natureza, e não determinado por forças externas, e, então, é livre.

[...] o modo existente diz-se livre: assim, o homem não nasce livre, mas torna-se livre ou liberta-se, e o Livro IV da *Ética* traça o retrato deste homem livre e forte (IV, 54 esc.). O homem, o mais potente dos modos finitos, é livre quando entra na posse de sua potência de agir, ou seja, quando seu *conatus* é determinado pelas ideias adequadas de onde decorrem afetos ativos, que se explicam por sua própria essência. *A liberdade está sempre ligada à essência e ao que dela decorre, e não à vontade e ao que a regula.* (DELEUZE, 2002, p. 89, ênfase adicionada).

Deleuze traz um ponto importante quanto à teoria da liberdade spinozista, a saber, o esforço de Spinoza em “romper o vínculo tradicional entre liberdade e vontade” (DELEUZE, 2002, p. 90). Por esta razão o autor trata do libertar-se como um processo, um torna-se, já que tornar-se mais livre depende do “permanecer-se no ser”, ou seja, ser livre é agir de acordo com sua própria natureza, o que levará a prolongar a duração do seu ser - o que, como vimos, é a função do *conatus*. Diferenciando-se de outros autores do início da modernidade¹⁰⁶ Spinoza não relaciona liberdade à vontade, ao contrário, a vontade será sempre um modo determinado por causas externas à nós, quer sejamos conscientes dela quer não. Vemos Spinoza apresentar o determinismo da vontade em E1P34 quando diz que “a vontade não pode ser chamada causa livre, mas unicamente necessária”. Na demonstração dessa proposição Spinoza explica como a vontade precisa ser determinada a operar por Deus, “vontade é concebida, seja como finita, seja como infinita, ela requer uma causa pela qual seja determinada a existir e a operar”. Por não ser livre, a vontade não é parte da essência infinita de Deus, ela possui apenas uma relação com essa natureza divina, “seguem, como mostramos, da necessidade da natureza divina” (E1P34c2). Assim, a vontade de escolher, de se regular, de

substância absolutamente infinita, não possui níveis, mas nossa mente que pode conhecer níveis dessa realidade de maneira mais ou menos perfeita). Quando vemos em E4P73 e no TTP Spinoza chamar de “homem mais livre” aquele que se submete às ordens da sociedade civil, valorizar assim a obediência, fala de uma liberdade distinta. Obedecer uma lei não pode ser um ato de liberdade verdadeira, mas apenas uma ideia “mais adequada” do que a desobediência em função de noções comuns das quais conhecemos claramente: que a cooperação, o amor ao próximo e a ausência de conflitos aumenta nossa potência de agir, porque aumenta a capacidade de “permanecer no ser”. Mas fica claro que “mais livre” e “benevolente” ou “liberdade verdadeira” implicam noções distintas. Aquele que é verdadeiramente livre, não age de acordo com as normas civis por servidão, mas age porque conhece as normas da sua própria natureza e da essência de Deus.

¹⁰⁶ Hobbes, por exemplo, no *Leviatã*, descreve a natureza de forma determinista e mecanicista, de certa maneira similarmente à Spinoza. Contudo, a vontade dos indivíduos é determinada não por este mecanismo mas pelas paixões e experiências em primeira pessoa deste indivíduos livres. A liberdade que em Hobbes será negativa, que baseia-se na ausência de impedimentos externos à uma ação, dependerá de sua concepção de vontade, isto é, do fato de que essas vontades são determinadas pelos indivíduos a partir de experiências próprias, e quanto mais livre, mais age de acordo com maximizar essas vontades.

criar, é apenas parte da imaginação, uma ficção que nossa mente concebe quando percebemos inadequadamente a possibilidade de escolha. Essa “liberdade ilusória” se dá pois ignoramos ou desconhecemos as causas dessas escolhas, e, por isso, temos em nossa consciência que agimos livremente ao escolher, “imagina o possível ou o contingente, e crê na ação voluntária da alma sobre o corpo” (DELEUZE, 2002, p. 89).

Assim, somos determinados ou pela causalidade necessária da substância ou através das afecções a desejar de certa maneira, pois “não há, na mente, nenhuma vontade absoluta ou livre: a mente é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que é, também ela, determinada por outra, e esta última, por sua vez, por outra, e assim até o infinito” (E2P48). Nossas escolhas são determinadas por infinitas relações causais, das quais nossa mente é incapaz de conhecer inteiramente, por isso, não se pode dizer da vontade livre. Mas Spinoza informa a utilidade de conhecermos tal fato: “ela é útil à medida que nos ensina que agimos exclusivamente pelo comando de Deus. [...]. Assim, essa doutrina, além de tornar nosso espírito inteiramente tranqüilo, também nos ensina em que consiste nossa suprema felicidade, ou seja, nossa beatitude [...]”. Com isso, Spinoza parece nos apontar que se “agimos” pela vontade, e, então, pelo desejo¹⁰⁷, estamos submetidos às nossas paixões, sendo afetados de maneira passiva, e, permanecendo assim em condição de servidão, da “impotência humana para regular e refrear os afetos”.

O conhecimento verdadeiro, contudo, parece se apresentar, para o homem, como uma “fuga” da condição da obediência e servidão. Como salienta Marshall, “um ser humano é livre quando suas ações são causadas por sua própria natureza, o que ocorre principalmente quando suas ações são causadas por *desejos racionais*” (MARSHALL, 2013, p. 186, ênfase adicionada). A citação de Marshall pode trazer duas questões: primeiro, parece paradoxal que Spinoza considere verdadeira liberdade o comportamento condicionado da nossa natureza, que, como dito, é essencialmente determinista, no sentido de que é causado pela substância; em segundo lugar, desejos e vontade parecem termos verosimilhantes, se nossa vontade é resultado das infinitas conexões causais pelas quais somos afetados e que somos incapazes de perceber de forma clara e distinta, como podemos falar de “desejos racionais”?

A primeira objeção pode ser respondida segundo a ideia do inatismo com que a ontologia spinozista possibilita as adequadas ocorrerem no intelecto humano, na medida em

¹⁰⁷ A definição oferecida por Spinoza ao termo desejo nas definições dos afetos é a seguinte: “o desejo é a própria essência do homem, enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira”. Assim, a vontade, esforços, impulsos, apetites e volições, “enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria”, servirão a esta liberdade que imaginamos.

que se seguem direta e imanentemente do intelecto divino, que é causa de si. Assim, por ser parte deste todo, o intelecto humano ao se autodeterminar pela razão e seguir sua própria natureza, segue a mesma ordem natural que a substância. É a partir dessa lógica que o nosso intelecto tem a experiência da liberdade, pois agir de acordo com sua própria natureza é o mesmo que agir de acordo com a natureza de Deus, portanto, é ter ideias adequadas que aumentam nossa potência de agir. Por isso, quanto mais agimos em harmonia com esta natureza, mais capacidade de agir possuímos (como foi dito, dessa capacidade tem-se a possibilidade de melhor e por mais tempo “permanecer em si”). Essa liberdade suprema se relaciona ao fato, então, de podemos experimentar a eternidade nesse sentido.

[...] isso se dá precisamente em um homem por meio da constatação intuitiva do seguinte fato: determinado homem – tanto quanto os outros – é efeito ativo [mente e corpo] intrínseco de/ em uma causa eterna [pensamento e extensão de Deus], sendo, por conseguinte, essencialmente eterno [o que independe da existência finita na duração]. Por conseguinte, tomando o conhecimento [mental-intuitivo] de que é – tanto quanto os outros homens – uma essência eterna ou efeito de/em Deus, não há como não sentir-se supremamente perfeito. Assim, é dessa forma que determinado homem passa à suprema perfeição, ao observar intuitivamente [ou pela mente] que é – como os outros homens – essencialmente efeito ativo eterno [produção ou modificação infinita de ideias: mente; produção ou modificação infinita de movimentos: corpo] dos/nos atributos pensamento e extensão de Deus. (RIBEIRO, 2017, p. 377-378)

A potência, o *conatus*, é a essência dos seres humanos, logo, ao agirmos de maneira a potencializar esse “permanecer em si”, agimos em função da nossa própria natureza. Esse é o ponto central do conceito de liberdade em Spinoza. Utilizar repetidamente o termo "agir", aqui, não é acidental. Ser livre envolve necessariamente ação¹⁰⁸. Ter ideias adequadas e consequentemente ser mais livre depende de conhecermos Deus de maneira ativa, do contrário, passivamente, apenas possuímos uma imaginação dessa liberdade, afinal, ser passivo significa ser afetado de múltiplas maneiras e de forma confusa.

Assim, quando uma ideia adequada exercita seu poder tal que move o *conatus* a agir, o ser humano age por sua própria natureza e é, nessa medida, livre. Em resumo, seres humanos são livres quando e na medida em que suas crenças e desejos racionais guiam o seu comportamento e ocupam sua consciência, ao invés de suas paixões [...] liberdade requer não apenas ter ideias adequadas, mas agir a partir delas. [...] Entender a liberdade humana - na verdade, entender todo o projeto ético e terapêutico de Spinoza - requer perceber a mente como um autômato espiritual¹⁰⁹. (MARSHALL, 2013, p. 186).

¹⁰⁸ E3P1 “A nossa mente, algumas vezes, age; outras, na verdade, padece. Mais especificamente, à medida que tem idéias adequadas, ela necessariamente age; à medida que tem idéias inadequadas, ela necessariamente padece”.

¹⁰⁹ N.T do original: “Therefore, when an adequate idea exercises its power such that it moves the conatus to act, the human being acts from their own nature and is, to that extent, free. In short, human beings are free when and to the extent that their rational beliefs and desires guide their behavior and occupy their consciousness, rather

Marshall e Levy compartilham a defesa da mente enquanto um autômato espiritual na filosofia spinozista. A ideia do autômato espiritual é a descrição da alma humana como uma ideia que é parte de um mecanismo complexo e, enquanto tal, é capaz de conhecer e representar essas “notificações” da realidade. Mais que isso, na medida em que é parte do todo, “o caráter composto da alma humana não impede que se a considere como sujeito de suas próprias ideias, ao menos no sentido ontológico” (LEVY, 1998, p. 338). É, assim, através da razão e do ato conforme o conhecimento verdadeiro que pode-se dizer destes modos como auto-determinados neste sentido, mesmo sendo parte deste mecanismo complexo, a saber, a natureza determinada de Deus (MARSHALL, 2013, p. 230). É assim que nossa alma é, de fato, um autômato espiritual

Para segunda questão, por momento, é importante destacar a distinção conceitual que Spinoza oferece entre vontade e desejo. Em E1P32c2 Spinoza diz que “a vontade e o intelecto têm, com a natureza de Deus, a mesma relação que o movimento e o repouso e, mais geralmente, que todas as coisas naturais, as quais (pela prop. 29) devem ser determinadas por Deus a existir e a operar de uma maneira definida”. Aqui, Spinoza nos diz que o intelecto e a vontade, enquanto são dois modos finitos mediados “não se distinguem de sua essência”, por isso não poderiam ser de outra forma senão como as são em Deus. Na mente humana, a vontade é afetada por fatores extrínsecos (E2P48) e não é a “própria essência do homem”, mas é aquilo que é exprimido através do atributo do pensamento sobre a essência de Deus. Em E3P15 Spinoza afirma que “qualquer coisa pode ser, por acidente, causa de alegria, de tristeza ou de desejo”, uma vez que a vontade de Deus é necessária, e não contingente, não se pode dizer que Deus possa desejar, amar ou odiar qualquer coisa. Ainda, pelas definições de alegria¹¹⁰ e tristeza¹¹¹, não se pode relacionar qualquer desses afetos à substância na medida em que em Deus a perfeição ou realidade é dada em ato, e, portanto, não pode ser aumentada ou diminuída. Mas o desejo e o apetite, por sua vez, são expressos na essência do homem “enquanto determinada a agir de maneiras que contribuem para a sua conservação” e “enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria”. O desejo está diretamente relacionado ao *conatus*, uma vez que é um “mecanismo” inato que expressa a essência dos modos finitos através dos atributos do

than their passions. [...] freedom requires not merely having adequate ideas, but acting from them. [...] Understanding human freedom - indeed, understanding Spinoza's entire ethical and therapeutic project - requires seeing the mind as a spiritual automaton”.

¹¹⁰ “A alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior”.

¹¹¹ “A tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor”.

pensamento e do atributo da extensão com que consegue se preservar em seu ser¹¹². Logo, aumentando ou diminuindo nossa potência ao desejarmos ou não desejarmos determinados objetos. A expressão dos nossos desejos, de amor ou de ódio a determinadas coisas singulares extrínsecas a nós, bem como da nossa auto representação, são dependentes dessas infinitas maneiras com as quais podemos ser afetados, pois isso, sem a potência para refreá-los, serão apenas paixões da mente. Contudo, na proposição E3P58 Spinoza abre caminho para o que Marshall chama de “desejos racionais” quando afirma que “além da alegria e do desejo que são paixões, há outros afetos de alegria e de desejo que a nós estão relacionados à medida que agimos”. O desejo na medida em que envolve uma atividade de/em nossa mente e, portanto, envolve adequação, aumentará nossa capacidade de permanecer em si. É neste sentido que pode ser dito “racional”¹¹³. Por isso, como vemos em E3P59, “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”. O “desejo racional” é aquele que surge necessariamente do conhecimento verdadeiro. Contudo, como descrito por Spinoza em E4P15 esse “desejo que surge do conhecimento verdadeiro do bem e do mal pode ser extinto ou refreado por muitos outros desejos que provêm dos afetos pelos quais somos afligidos”.

O fato de termos ideias adequadas, sejam a partir do segundo ou do terceiro gênero do conhecimento, torna possível uma ideia de liberdade que se relaciona com o aumento de potência intelectual que pode ocorrer se e apenas compreendermos quais leis regem nossa própria natureza, o que, conseqüentemente, faz que concebemos nossa condição humana sob uma certa espécie de eternidade enquanto parte de um intelecto perfeito superior que expressa sua essência através dos seus atributos. Mas fica claro que essa liberdade não é absoluta como é em Deus, pois diz-se que o homem é livre apenas na medida em que possui ideias adequadas sobre sua própria natureza e age de acordo com estas. Por isso, liberdade também envolve um esforço da mente para compreender desta forma.

Mais que isso, aqueles que alcançam a liberdade neste sentido, podem ser ditos “virtuosos” ou “benevolentes”, pois a virtude é o ato de conhecer o amor intelectual de Deus, isto é, é agir conforme este. Como bem apontado por Lia Levy, a teoria do conhecimento spinozista “é uma maneira particular de existir” (LEVY, 1998, p. 330). De certo modo,

¹¹² Na definição de desejo Spinoza explica de maneira clara: “Compreendo, aqui, portanto, pelo nome de desejo todos os esforços, todos os impulsos, apetites e volições do homem, que variam de acordo com o seu variável estado e que, não raramente, são a tal ponto opostos entre si que o homem é arrastado para todos os lados e não sabe para onde se dirigir”.

¹¹³ E4P35 “Apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza”.

enquanto a natureza naturante é uma vontade determinada e necessária e o conhecimento verdadeiro é agir de acordo com esta determinação, a descrição de Spinoza de vida-bom, aquela que prolonga a duração no nosso existir, que será chamada de benevolência, pode ser entendida a partir de um ponto de vista objetivista. O esforço para alcançar essa vida-bom, que será descrita por Spinoza na V parte da *Ética*, se equivale ao esforço de tornar-se livre e virtuoso, que quando relacionado ao conhecimento adequado, será assim um modo de salvação da condição inicial de obediência. E é importante estar claro que a obediência é para Spinoza uma certa “virtude” daqueles ignorantes, uma vez em que é uma descrição moral que, embora não possa ser resultado do conhecimento verdadeiro do intelecto de Deus, possui um maior nível de adequação em função do seu papel em conduzir à harmonia social, já que com um estado civil mais organizado e ordenado, nossa potência aumenta e produz uma construção social em que o amor ao próximo e o amor a Deus também seja possível. Essa obediência e essa benevolência, veremos a seguir, formam a concepção de moralidade spinozista.

4. MORALIDADE COMO CONSTRUÇÃO SOCIAL: RELATIVISMO SPINOZISTA

Em “*Spinoza’s moral philosophy*” (1973), Curley aponta que as discussões contemporâneas sobre a filosofia moral tem bastante a ganhar com os escritos do filósofo, mas que a filosofia spinozista, especialmente sua contribuição para filosofia moral e ética, é bastante negligenciada em grandes obras e coletâneas sobre o tema. Recentemente obras voltadas para a questão da moralidade em Spinoza vêm sendo publicadas (ver YOUPA, 2020; GOLDENBAUM, KLUZ, 2015), entretanto ainda há muitas contribuições que uma leitura aprofundada e paciente das obras podem oferecer. Em parte, seria justo considerar que Spinoza possui uma teoria moral que é difícil de categorizar junto às correntes filosóficas predominantes no campo, uma vez que a ontologia spinozista é determinista e sua visão é claramente de que o argumento de livre-arbítrio seja impossível, sua concepção de responsabilidade moral e de vida virtuosa segue-se de uma doutrina ética normativa que dependem diretamente de como formamos julgamentos e de nossa experiência social, mas que ainda assim possui implicações quando vista do ponto de vista de sua metafísica. Em “*Doing without free will: Spinoza and contemporary moral problems*” (2015), Ursula Goldenbaum e Christopher Kluz argumentam que Spinoza trata de todos os temas clássicos da filosofia moral, como “responsabilidade, a origem dos valores morais, liberdade, e *akrasia* de uma forma radicalmente nova” (GOLDENBAUM; KLUZ, 2015, p. 26). Devido à sua descrição ontológica, vemos Spinoza abordar estes temas clássicos sem se pautar nem pelo livre-arbítrio, nem pela liberdade negativa, mas por uma noção de liberdade imanente à seu próprio sistema lógico pautado pelo intelectualismo.

Hobbes e Spinoza foram em certa medida pioneiros em, no século dezessete, negar a ideia de *liberum arbitrium* e, especialmente, de desvincular os princípios morais dos aspectos dogmáticos e religiosos com os quais as concepções sobre o bem e mal eram atribuídas. Até certo ponto ambos autores parecem propor uma ideia similar de moralidade: enquanto um produto da humanidade e das interações sociais que constituem nossas instituições e que não depende de qualquer noção ou entidade transcendental e misteriosa para ser aplicada e seguida socialmente. Embora se pautem pelo mesmo princípio determinista, o desenvolvimento da moral e sua sustentação na sociedade civil divergem mais radicalmente quando suas teorias se desdobram em diferentes modelos de Estados e distintos contratos sociais. Enquanto Hobbes desenvolve no *Leviatã*, em função de sua concepção restritiva da liberdade enquanto negativa, isto é, que implica apenas a ausência de obstáculos externos,

vemos conseqüentemente uma defesa da moralidade estritamente normativa que dependem da imposição coerciva de um soberano totalitário; a ontologia spinozista permite que essa moralidade normativa, que inicialmente também é negativa, seja cumprida na sociedade através da razão e do esforço intelectual, o que define a própria noção de liberdade segundo o autor, possibilitando a defesa um estado democrático, estável e harmônico. Assim, como bem apontado por Victor Delbos no livro *O problema moral na filosofia de Spinoza e na história do Spinozismo* (2016), “o conhecimento e a moralidade” são “idênticos em conteúdo e forma”, ainda “uma passagem do relativo ao absoluto, do menor conhecimento e da menor potência ao conhecimento e potência completos” (DELBOS, 2016, p. 83)

É importante ter em mente que Spinoza estava particularmente interessado em questionar e em oferecer uma contrapartida aos princípios morais dogmáticos das tradições judaico-cristãs predominantes na Holanda na metade do século dezessete. Spinoza contradiz a narrativa criacionista de uma criatura divina que expressa um intelecto e uma vontade que é onisciente e providente que é guiado por uma “vontade boa” e que atua como um “julgador” das ações e motivações das vontades humanas. Chauí salienta as diferenças entre os argumentos da causalidade no judaísmo e cristianismo e no modelo *Deus sive Natura* de Spinoza:

Assim, a transcendência divina imaginada como existência separada de um princípio causal transitivo e emanativo, permite dar consistência teológico-metafísica ao núcleo do judaísmo e do cristianismo; na vertente da causalidade transitivas, à imagem da criação do mundo por uma vontade onipotente, guiada por um intelecto onisciente ou, ao contrário, por um intelecto sábio inclinado por uma vontade boa; e na vertente da causalidade emanativa, por superabundância do Uno, que fui para fora de si, distende-se nas hipóteses sucessivas, das quais a primeira é a Inteligência que exige a existência de um objeto, o Inteligível como forma da inteligência e que, por seu turno, exige o Ser como sua forma. (CHAUÍ, 1999, p. 69).

Spinoza desenvolve sua ontologia a partir da segunda descrição, isto é, da causalidade emanativa. Assim, os atributos da essência da substância que são expressados nos modos finitos de determinada maneira são definidos de forma imanente enquanto estes formam e são causados pelo Uno, cuja essência não envolve uma expressão de vontade [*voluntas*] ou de intelecto [*intellectus*] que pensa o mundo, mas que torna possível a inteligibilidade de todas as coisas a partir do atributo infinito e eterno do pensamento, mas que envolve uma essência existente em ato, representando a realidade enquanto ela é dada. Em outras palavras, vontade e intelecto “não pertence à natureza de Deus, mas tem, com esta natureza, a mesma relação que têm o movimento e o repouso e todas as outras coisas que se seguem, como mostramos, da necessidade da natureza divina, e que são por ela determinadas a existir e a operar de uma

maneira definida” (E1932c2). Ambos são “apenas um modo definido do pensar” (E1P32d). Em E1P7esc Spinoza esclarece que “se o intelecto e a vontade pertencem à essência eterna de Deus, é certamente preciso entender por esses atributos algo diferente daquilo pelo qual costumam ser vulgarmente entendidos”. Para Spinoza, vontade e o intelecto são as mesmas instâncias do atributo do pensamento, uma e mesma coisa, que nos modos finitos, são condicionadas segundo as afirmações ou negações singulares cuja causa não pode ser concebida enquanto livre. As proposições E2P48 e E2P49 tratam dessa determinidade, “não há, na mente, nenhuma vontade absoluta ou livre: a mente é determinada a querer isto ou aquilo por uma causa que é, também ela, determinada por outra, e esta última, por sua vez, por outra, e assim até o infinito”, assim, “não há, na mente, nenhuma volição, ou seja, nenhuma afirmação ou negação, além daquela que a ideia, enquanto ideia, envolve”. Segue, portanto, do sistema ontológico determinista de Spinoza que uma vez que Deus é a causa das coisas, sua vontade e intelecto não podem ser diferentes, pois todas as coisas seguem uma ordem necessária de Deus. “Com efeito, tudo aquilo que está no poder de Deus (pela prop. prec.) deve estar compreendido em sua essência de tal maneira que dela se siga necessariamente e, portanto, existe necessariamente” (E1P35d). Logo, a ideia do livre arbítrio é apenas uma ficção na mente humana.

Ainda, a vontade equivale-se ao intelecto na medida em que os dois estão referidos à mente e, enquanto quando refere-se à mente e corpo, chamamos de apetite (def. afetos 1). Trata-se, portanto, de um dos esforços dos quais definem o *conatus* e nossa essência “enquanto esta é concebida como determinada, em virtude de uma dada afecção qualquer de si própria, a agir de alguma maneira”. Com isso, vemos na III parte da *Ética*, que a vontade e o desejo em nós não são livres, mas determinados de diversas maneiras pela substância absolutamente infinita que é causa de todas as coisas, e pelos infinitos corpos extrínsecos singulares que nos afetam de infinitas maneiras. Por isso, a vontade reflete o esforço e a satisfação com a qual julgo e valorizo as coisas amadas, o que intensifica nossa *laetitia*. Como vimos, contudo, por nos afetarem extrinsecamente de infinitas maneiras, qualquer objeto pode ser por acidente e acaso causa de alegria ou tristeza, de amor ou ódio. Portanto, aquilo que julgamos enquanto bom e mal, logo, nosso julgamento moral, diz mais sobre a relação desta determinada afecção em nosso corpo do que sobre a propriedade dos objetos cujo efeito julgamos. É isso que nos informa o prefácio da IV parte, “quanto ao bem e ao mal, também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si”.

Quando dizemos que uma coisa é boa, não estamos atribuindo uma propriedade à um objeto; não deveríamos esperar encontrar alguma propriedade que é comum e peculiar a todas as coisas que são boas; nem deveríamos dizer que temos algum tipo de sentimento ou atitude para algum objeto; o julgamento que algo é bom é um julgamento relativo - relativo em um duplo sentido; quando fazemos esse julgamento, nós estamos afirmando que o objeto contém uma certa relação com um padrão, que se conforma bem com esse padrão; este é um sentido que o julgamento é relativo; mas também é relativo no sentido de que o padrão com o qual comparamos o objeto varia de uma coisa a outra - o padrão pelo qual comparamos cavalos difere do padrão com que comparamos homens. O padrão em cada caso é fornecido pela ideia geral que temos da coisa em questão. Essas ideias gerais Spinoza considera confusas e arbitrarias¹¹⁴. (CURLEY, 1973, p. 355)

Assim, o julgamento de valores sobre o que é bom [*bonum*] e mal [*malum*] não refere-se à um julgamento divino cujo conteúdo revela determinada lei eterna e universal, mas se relaciona apenas ao intelecto humano enquanto este é parcial e confuso, e, então, subjetivamente avalia determinados objetos a partir de seu efeito em nossos corpos e mentes, revelando mais sobre a relação que determinados objetos possuem com nossos “padrões” do que sobre alguma propriedade em si do objeto ou sobre uma propriedade em si do *bonum* e do *malum*. É nesse sentido que as definições dos termos na IV parte da *Ética* são compreendidos através da ideia de utilidade [*utilitas*]; em E4D1 define-se bem [*bonum*] como “aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil”, e em E4D2 por mal [*malum*] “aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem”. Aquilo que é útil a nós, nada mais é do que aquilo que aumenta nossa potência e o que não nos é útil, algo que refreia a mesma. Em outras palavras, “o conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes” (E4P8). Assim, o bem e o mal, enquanto estão referidos ao modos finitos, são pautados pelos julgamentos que produzimos através dos afetos, cujo efeito em nós reflete - na medida em que este objeto concorda com nossa natureza e nos é útil - um aumento ou uma diminuição de potência, que pode ser ocasionada, por acidente, por qualquer objeto de maneiras infinitamente diferentes. Logo, indivíduos distintos terão atribuições distintas do que seja o bem e o mal. Isso não quer dizer que não haja qualquer concepção objetiva de bem na ética spinozista, afinal, como vemos na V parte, Spinoza claramente defende uma noção de *summum bonum* enquanto refere-se à Deus e como

¹¹⁴ N.T. do original: “when we say that something is good, we are not attributing a property to an object; we should not expect to find some property that is common and peculiar to all things that are good; nor are we saying that we have some kind of feeling or attitude towards the object; the judgment that something is good is a relative judgment - relative in a double sense; when we make this judgment, we are contending that the object bears a certain relation to a standard, that it conforms well to the standard. that is one sense in which the judgment is a relative one; but it is also relative in the sense that the standard to which we compare the object varies from one kind of thing to another - the standard to which we compare horses is different from the standards to which we compare men. The standard in each case is supplied by the general idea we have of the kind of thing in question. These general ideas Spinoza regards as confuses and arbitrary”.

nosso intelecto conhece sua essência de tal forma que nos conduz à uma vida virtuosa. A benevolência descrita no projeto ético e moral spinozista não é relativista, mas objetiva, enquanto esta é entendida como uma e mesma coisa: o amor intelectual à Deus, cujo conteúdo se dá a partir do terceiro gênero do conhecimento, logo, uma verdade eterna e universal. Essa discussão sobre o objetivismo do projeto *Ético*, contudo, será feita no próximo capítulo. Por hora, inicialmente a primeira sessão busca desenvolver a noção de julgamento e valores na obra Spinozista, apontando como esta se relaciona ao seu projeto ético.

Em seguida, o foco tratará da crítica spinozista ao moralismo dogmático com que as religiões ortodoxas, especialmente, o judaísmo e o cristianismo, utilizam para arbitrariamente definir o bem e o mal. Os escritos do *Tratado Teológico-Político* (TTP) serão centrais na medida em que busca diferenciar um projeto filosófico de um projeto teológico, cujos conteúdos finais refletem, por um lado, o conhecimento verdadeiro das leis universais que regulam todas as coisas, e do outro, apenas da fé e devoção, cujo papel será de manter os ignorantes - aqueles indivíduos cujo intelecto não concebe ideias verdadeiras - em harmonia à partir da obediência. Por isso, afirma Spinoza que “a fé requer menos dogmas verdadeiros do que pios, quer dizer, capazes de mover a alma à obediência” (SPINOZA, 2014, p. 261). Com isso, Spinoza demonstra no TTP que as Escrituras tratam-se de uma obra humana que oferece metáforas sobre o viver bem, mas que, em termos gerais, não pode ser entendida enquanto proposições verdadeiras sobre a natureza e a essência de Deus, pois “ensinam apenas o que o homem pode imitar por um código definido de conduta” (SPINOZA, 2014, p. 249). Por isso, como qualquer outra obra, as Escrituras devem ser lidas a partir do método, à luz das ciências naturais, não podendo ser extrapoladas para dimensões transcendentais. Aqui, Spinoza trata de distinguir sua doutrina moral do moralismo com o qual as principais instituições religiosas de seu tempo determinavam o pensar a partir da fé e da crença. Isto é, “a separação da fé e da filosofia que é o fim principal ao qual tende toda obra” (SPINOZA, 2014, p. 258). Por isso, uma doutrina moral filosófica implica, para o autor, o intelectualismo, isto é, a expressão do livre pensamento como o bem supremo que a mente pode alcançar, pelo qual o verdadeiro conhecimento de Deus é possível. Assim, o TTP é uma obra que tem por objetivo principal a defesa da livre expressão e do livre pensamento, exercícios filosóficos que era frequentemente restringidos pelas religiões dogmáticas em seu tempo.

[...] o *Tratado* é uma extensa argumentação em prol da liberdade de pensamento e de expressão no Estado moderno, bem como em defesa da separação da filosofia e da religião como um meio para garantir tal liberdade. A finalidade da filosofia é a verdade e o conhecimento, e a da religião é a conduta pia, ou “obediência”. A razão, portanto, não deve ser serva da teologia e vice-versa, e a religião excede seus limites

quando tenta restringir a investigação intelectual e a livre expressão de ideias. (NADLER, 2013, p. 41)

Apesar das críticas contundentes às religiões dogmáticas enquanto elas “excedem” seu papel, ainda é preciso evidenciar o papel positivo e útil que a obediência exerce na sociedade moderna. Vale lembrar que, como foi exposto nos gêneros de conhecimento, as ideias inadequadas confusas e parciais seguem com a mesma necessidade que as ideias verdadeiras. Elas são um fato que pertence ao intelecto humano e, portanto, são um elemento de nossa vida em sociedade. O projeto de Estado democrático oferecido por Spinoza tenta dar conta da obediência enquanto um dos elementos do nosso contrato social. Assim, podemos a partir do conhecimento imaginativo e do julgamento de valores, mesmo sendo considerados ideias inadequadas no sistema ontológico spinozista, abandonar um moralismo dogmático para formação de um sistema moral e ético plausível e harmônico que seja útil dentro de um contexto social. A “saída” do moralismo para moralidade, o primeiro sendo considerado enquanto uma ordem de conduta arbitrária que impede o desenvolvimento intelectual, o segundo enquanto uma ferramenta que nos auxilia no esforço de preservação e desenvolvimento da vida boa a partir do julgamento imaginativo das paixões alegres que aumentam nossa potência de agir e de pensar, tornando possível o melhoramento da atividade intelectual, passa pela descrição deste Estado moderno; uma vez que é nele que o exercício pleno filosófico pode ser alcançado, bem como uma vida melhor pode ser desfrutada por todos. É por isso que “as noções de culpa, de mérito, de bem e de mal são exclusivamente sociais e estão vinculadas à obediência e à desobediência” (DELEUZE, 2002, p. 10). Aqui, portanto, desenvolve-se a noção de imaginação política em Spinoza.

Dos fundamentos do Estado [...] resulta evidentemente que sua finalidade última não é a dominação; não é para manter o homem sob medo e fazer com que ele pertença a um outro que o Estado foi instituído. Ao contrário, é para libertar o indivíduo do medo, para que ele viva tanto quanto possível em segurança, ou seja, conserve tanto quanto possível, e sem dano para outrem, seu direito natural de existir e de agir. Não, repito, a finalidade do Estado não é a de fazer passar os homens da condição de seres razoáveis à de animais brutos ou autônomos; ao contrário, é instituído para que suas mentes e corpos cumpram com segurança todas as suas funções, para que eles mesmo usem da razão livre, para que não lutem por ódio, cólera ou por artimanhas, para que se suportem sem hostilidades. Logo, a finalidade do Estado é a liberdade. (SPINOZA, 2014, p. 347).

Para Spinoza, a religião, as leis civis do Estado e a doutrina moral cumprirão um papel constitutivo e prático da vida social. Embora não sejam formados necessariamente a partir do conhecimento verdadeiro de Deus, produzem a imaginação política que cumpre a utilidade de conduzir os indivíduos racionais à uma melhor condição de permanecer em seu ser. Assim, a

doutrina moral do ponto de vista relativista, que assume a atribuição do bem e do mal a partir dos efeitos dos afetos em nossa imaginação e o resultado destes frente à nossa própria natureza em que aumentam ou diminuem nossa potência, pode ser compreendida enquanto uma das instâncias do contratualismo spinozista. Uma vida moral só pode ser produzida dentro de um Estado que se fundamenta na liberdade, pois é a liberdade em si que produz a virtude e a beatitude, sendo esta entendida enquanto o amor intelectual à Deus; ou seja, este Estado oferece um contexto no qual a realização da vida moral é possível na medida em que o pensar e o agir, ou o existir e o agir, podem ser maximizados à sua melhor potência. Assim, “a melhor sociedade será, pois, aquela que isenta o poder de pensar do dever de obedecer, e, em seu próprio interesse, se resguarda de submetê-lo à regra do Estado, que vale apenas para ações” (DELEUZE, 2002, p. 10).

A teoria moral de Spinoza nos oferece “deveres” que surgem a partir das causas que, em função da composição de nossa natureza, do *conatus*, aumentam nossa potência; estes deveres são aqueles cujo conhecimento verdadeiro das leis naturais que orientam as relações e conexões causais que nos determinam de certa forma, logo, os desejamos porque concebemos eles enquanto sendo verdadeiramente útil a nós. Nessa premissa, seres racionais seguirão certos deveres porque conhecem sua própria natureza e a natureza de Deus, numa cadeia de causalidade, cujo resultado produz em nós o desejo por agir e existir segundo determinadas regras, devido nossa essência determinada ao esforço de desejar e existir dessa maneira, o que nos traz tranquilidade de espírito e maior duração, o que é o mesmo que dizer-se livre.

O objetivo geral deste capítulo é apontar para como uma visão relativista da doutrina moral pode ser possível a partir no sistema ontológico determinista spinozista, sem contradizer sua fundamentação metafísica. Ao contrário, a doutrina moral de Spinoza só pode ser concebidas a partir de seu sistema imanente, primeiro, pois depende da causalidade da nossa natureza segundo as leis universais da substância absolutamente infinita, isto é, depende que nossa natureza expresse alguma noção verdadeira de Deus enquanto essa é concebida enquanto um produto (natureza naturada) dessa natureza (natureza naturante); em segundo lugar,

4.1 A teoria dos valores e como julgamos o bem

Como podemos atribuir valor a julgamentos morais, enquanto corretos ou incorretos, dentro de determinados sistemas de crenças é uma discussão permanente dentro da filosofia moral contemporânea. Em grande medida, boa parte dos argumentos que tentam fundamentar

um sistema moral consistente partem de uma visão relativista: podemos atribuir ação moral à ações que se referem a determinadas normas sociais pré-estabelecidas dentro de uma sociedade determinada. Assim, a moralidade, ou aquilo que podemos atribuir como certo ou errado, pode ser dito em referência a estas normas. Então, essa visão relativista da moralidade julgará a possibilidade de diferentes sistemas morais em diferentes comunidades, das quais, sem um critério universal de valor, não poderá ser atribuída maior ou melhor qualificação moral entre esses sistemas. Harman e Thompson (1996), por exemplo, argumentaram que conjuntos morais não são mais ou menos corretos do que outros, uma vez que não existe uma verdade universal. Jesse Prinz, em *“The emotional construction of moral”* (2017), argumentou que esses sistemas morais podem ser julgados por critério que o autor chama de extra-morais, a saber, consistência e coerência ou não contradição entre juízos morais. Por outro lado, se recorrermos à literatura kantiana, por exemplo, os juízos morais poderão ser considerados universais desde que passem por critérios pré-estabelecidos metodologicamente para esta universalização, como é o caso do imperativo categórico. Spinoza, apesar de não estar tão presente nas discussões sobre sistemas morais na contemporaneidade, parece ter uma contribuição interessante por dar conta, em medidas diferentes, destes dois sistemas: por um lado um pensamento sobre juízos morais relativista, que dependerá, de fato, das leis civis e da representação do bem e do mal ao nível da imaginação social e política; mas, por outro, um determinismo que embarca alguma noção da realidade e da natureza que deve ser concebida a partir de um universalizável, o que Ursula Goldenbaum chamará em *“Spinoza’s evolutionary foundation of moral values and their objectivity”* (2015) de “posição absolutista”.

Primeiro, é necessário esclarecer a posição que Spinoza oferece sobre a formação de juízos. Vemos no apêndice da I parte da *Ética* Spinoza chamar de preconceito, a crença de grande parte dos homens de que “Deus fez todas as coisas em função do homem, e fez o homem, por sua vez, para que este lhe prestasse culto”. Para Spinoza, dessa concepção de Deus, surge grande parte dos preconceitos, isto é, das ideias inadequadas sobre o bem e sobre o mal, já que atribuímos este juízo como valorado pelo próprio Deus, um ente transcendente e místico que cumpre uma função de “jugador” final. Os indivíduos, na imediatidade, em sua condição de servidão “nascem ignorantes das causas das coisas e que todos tendem a buscar o que lhes é útil, estando conscientes disso”. O que conhecemos das coisas extrínsecas a nós são seus efeitos em nossos corpos e mentes, assim, o preconceito é fruto das volições e apetites dos quais somos conscientes e dos quais nos satisfazemos em conhecer “em função de um fim, quer dizer, em função da coisa útil que apetecemos”. É nesta premissa que *imaginamos* possuímos uma vontade livre para agirmos, ou seja, para aproximar ou afastar de nós coisas

singulares que julgamos úteis ou não, que atribuímos juízos com o bem e o mal¹¹⁵. Isto está claro pela definição de Spinoza destes termos, em E4D1, Spinoza afirma “por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, nos ser útil”, e em E4D2, “por mal compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem”.

A utilidade de determinado afeto ou coisa singular para nós será determinado pela força deste afeto em aumentar ou diminuir nossa potência, e, com isso, nossa capacidade de existir em ato. Por isso, em E4P8, Spinoza afirma que “por mal compreenderei, por sua vez, aquilo que sabemos, com certeza, nos impedir que desfrutemos de algum bem”. Assim, denominados de bem ou de mal aquelas representações que imaginamos aumentar ou diminuir nossa potência de agir. Ainda, retomando a proposição E3P51, quando Spinoza afirma que “homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto”, parece estar atestando que os juízos ocorrem neste sentido - chamaremos de bons ou maus aquilo que nos parece útil de maneira distinta, uma vez que somos afetados de infinitas maneiras pelos mesmo objetos. Ou seja, “vemos, assim, ser possível que um odeie o que o outro ama” (E3P51esc). Podemos afirmar que os juízos morais, enquanto compreendidos como coisas que chamamos de boas ou ruins em relação aos nossos afetos serão relativistas neste sentido¹¹⁶. Afinal, como já mencionado, o bem pode apenas ser

¹¹⁵ “Argumentaram, por isso, que essas coisas ocorriam por causa da cólera dos deuses diante das ofensas que lhes tinham sido feitas pelos homens, ou diante das faltas cometidas nos cultos divinos. E embora, cotidianamente, a experiência contrariasse isso e mostrasse com infinitos exemplos que as coisas cômodas e as incômodas ocorrem igualmente, sem nenhuma distinção, aos piedosos e aos ímpios, nem por isso abandonaram o inveterado preconceito. Foi-lhes mais fácil, com efeito, colocar essas ocorrências na conta das coisas que desconheciam e cuja utilidade ignoravam, continuando, assim, em seu estado presente e inato de ignorância, do que destruir toda essa sua fabricação e pensar em algo novo. Deram, por isso, como certo que os juízos dos deuses superavam em muito a compreensão humana. Essa razão teria sido, sozinha, realmente suficiente para que a verdade ficasse para sempre oculta ao gênero humano, se a matemática, que se ocupa não de fins, mas apenas das essências das figuras e de suas propriedades, não tivesse mostrado aos homens outra norma de verdade. Seria possível assinalar, além da matemática, ainda outras razões (seria supérfluo enumerá-las aqui) que podem ter levado os homens a tomarem consciência desses preconceitos comuns, conduzindo-os ao verdadeiro conhecimento das coisas”. (E1.app)

¹¹⁶ Em “*Spinoza’s Moral Philosophy*” (1973), Edward Curley afirma o mesmo sobre a teoria dos juízos morais em Spinoza. Ele afirma que “quando dizemos que algo é bom, nós não estamos atribuindo uma propriedade a um objeto; não devemos esperar encontrar alguma propriedade que seja comum e peculiar a todas as coisas que são bons; nem estamos dizendo que temos algum tipo de sentimento ou atitude em relação ao objeto; o julgamento de que algo é bom é um julgamento relativo - relativo em um duplo sentido; quando fazemos isso julgamento, estamos afirmando que o objeto carrega uma certa relação a um padrão, que está em conformidade com o padrão; esse é um sentido em que o julgamento é relativo; mas também é relativo no sentir que o padrão com o qual comparamos o objeto varia de um tipo de coisa para outra - o padrão com o qual comparamos cavalos é diferente do padrão com o qual comparamos os homens”. (CURLEY, p. 355)

compreendido enquanto uma das maneiras que representamos esses afetos dos quais compreendemos apenas ideias confusas e inadequadas¹¹⁷.

Segundo Michael LeBuffe (2010), Spinoza, especialmente ao final do prefácio da IV parte da *Ética*, descreve sua teoria dos valores a partir de uma perspectiva formal:

Spinoza consegue corrigir estes erros enquanto mantém uma ética perfeccionista ao criar um modelo próprio. Apesar de ser falso a suposição de que a natureza um ideal de natureza humana antes de nós, nós, enquanto pessoas que agem por desejos para um fim e fazemos planos que representam estes fins, podemos criar um ideal para consultarmos ao moldarmos nossas vidas na mesma forma que criamos legitimamente planos para as formas que devemos manipular outros objetos naturais. Isso é o que Spinoza faz na construção de sua explicação formal dos termos de valor. (LEBUFFE, 2010, p. 161)¹¹⁸.

Com isso, para Spinoza, não podemos nomear as coisas como boas ou ruins de maneira completamente independente dos afetos e como estes influenciam nossa potência de agir. A questão central contra o modelo da providência de Deus é precisamente o fato de que a substância não envolve qualquer noção de “propósito”, nisto, não pode agir para determinado fim. Primeiro, pois a substância não pode ser compreendida enquanto envolvendo nada contingente, mas apenas necessário, como dito anteriormente, a vontade - uma vez que não é livre - não pode ser uma essência de Deus. *Deus sive natura*, ou seja, Deus é existente em ato, é a própria realidade que está aí dada. Além disso, para que se possa “agir para determinado fim”, a concepção de tempo ou duração precisa ser concebida, o que é impossível no âmbito da substância. A substância não concebe nada enquanto envolvendo algum tipo de duração, a noção de temporalidade, assim, existe apenas enquanto modo de pensamento, presente em nossa mente, a partir da imaginação, já que, como dito na proposição E2P30, “da duração de nossa corpo não podemos ter senão um conhecimento extremamente inadequado”. Quando LeBuffe se refere à falta de um senso de “finalidade” no Deus spinozista, ele aponta sua implicação no modelo de natureza humana, afinal, agir de acordo com nossa própria natureza, e, assim, de acordo com o intelecto infinito de Deus, diz respeito apenas a nossa condição enquanto modo finito que expressa atributos da substância. Deus não julga enquanto bom ou mal o indivíduo que age de maneira a permanecer-se em seu ser, justamente pois essas concepções não são parte da essência desta substância. Steven

¹¹⁷ “As idéias das afecções do corpo humano, à medida que estão referidas apenas à mente humana, não são claras e distintas, mas confusas” (E2P28).

¹¹⁸ N.T do original: “Spinoza can correct these errors while maintaining perfectionist ethics by constructing a model himself. Although it is false to suppose that nature sets an ideal of human nature before us, we, as people who do act on desires toward ends and make plans that represent those ends, may create an ideal for ourselves to consult in shaping our own lives in just the same way that we legitimately create plans for the ways in which we are to manipulate other natural objects. This is what Spinoza does in building his formal account of value terms”.

Nadler (2013) aponta esta concepção de Deus spinozista como “desprovido de qualquer fantasias antropomórficas” e não “é um ser ao qual nos voltariamos em momentos de dificuldades, ou ao qual oraríamos para que nossas esperanças fossem atendidas e nossos temores afastados” (NADLER, 2013, p. 85). Ao agirmos por ordem da natureza, nada mais fazemos do que compreendemos a natureza como a substância fundamental, eterna e infinita que é a realidade pela qual todas as coisas são determinadas a operar.

Ursula Goldenbaum (2015) enfatiza que o ponto de partida da teoria spinozista é a relativista, pois não há nenhuma proposição verdadeira sobre o bem ou o mal no âmbito das verdades universais, assim “as palavras ‘bons’ e ‘ruins’ tornam-se meras abreviações para as distinções entre as coisas que necessariamente consideramos como condutoras da nossa auto-preservação e aquelas que consideramos menos ou até prejudiciais” (GOLDENBAUM, 2015, p. 46). Aqui, Goldenbaum aponta para o determinismo ou necessidade de nossos julgamentos: eu necessariamente percebo ou represento determinado afeto enquanto sendo bom ou ruim para minha preservação, essa minha avaliação, entretanto, não é necessariamente verdadeira. Assim, nossos julgamentos de valor não dizem respeito ao conhecimento verdadeiro enquanto este se refere apenas à forma com que temos a experiência do bem e do mal.

De qualquer maneira, há sempre relações que se compõem na sua ordem, em conformidade com as leis eternas de toda a natureza. Não existe o Bem e o Mal, mas há o *bom* e o *mau*. [...] O bom existe quando um corpo compõe diretamente a sua relação com o nosso, e, com toda ou com uma parte de sua potência, aumenta a nossa. Por exemplo, um alimento. O mau para nós existe quando um corpo decompõe a relação do nosso, ainda que se componha com as nossas partes, mas sob outras relações que aquelas que correspondem à nossa essência: por exemplo, como um veneno que decompõe o sangue. (DELEUZE, 2002, p. 28)

A teoria do valor, sob esta luz, estará associada à capacidade imaginativa de percebermos esses afetos enquanto alegres ou tristes em nossa mente, e criaremos valores que serão úteis a partir de uma perspectiva social. Mais que isso, ainda podemos destacar o ponto de vista que LeBuffe nomeia de naturalista para formação de valores morais a fim de dar conta de uma perspectiva relativista que vá ao encontro do sistema ontológico objetivista que pauta o modelo de boa vida ou de liberdade em um sentido spinozano.

O formalismo na teoria formal dos valores morais em Spinoza, para LeBuffe, se refere à uma definição destes termos, “bons”, “maus”, “alegrias” e “tristezas”, como servindo ao propósito de nos providenciar um conhecimento sobre o bem, e o conhecimento, visto neste sentido, que pode ser tido em certa medida enquanto inatista. Não existe qualquer valor fora da natureza, pois a natureza é determinante de todas as coisas no modelo spinozano. Uma teoria inatista do conhecimento, como discuti no capítulo sobre as formas de conhecimento, é

capaz de dar conta de uma noção, em algum nível, naturalista e determinista da doutrina moral. Apesar de, por acidente, imaginarmos os corpos extrínsecos de maneiras distintas, a partir destas quais passamos a nomear distintamente as coisas enquanto boas ou ruins, na medida em que nos é útil; o conhecimento verdadeiro, enquanto este é visto como um “bem supremo” [*Summum Bonum*], possui um valor qualitativo intrínseco à nossa própria natureza (E4P28¹¹⁹). Se ideias adequadas dependem de percebermos de forma ativa nossos afetos, quanto mais ideias adequadas possuímos, mais corretamente percebemos os afetos que são úteis à nossa preservação; e, com isso, mais adequadamente julgamos as coisas como boas ou ruins. Afinal, como Spinoza nos afirma em E4P31, na “medida que uma coisa concorda com a nossa natureza, ela é necessariamente boa”.

Não existe, na conta de Spinoza, nenhum entendimento universal de valor a ser substituído; existe apenas, como o uso imutável de Spinoza dos termos 'bom' e 'mal' ('bonum' e 'Malum') ao longo da *Ética* indica, um fato universal e irreversível sobre o uso de termos de valor. Sua teoria formal acomoda esse uso melhor do que uma comum compreensão inútil de valor. Mas não faz mais o bem ou menos moral do que sob o entendimento providencial¹²⁰. (LEBUFFE, 2010, p. 166).

Mesmo de um ponto de vista inatista da moralidade, o bom e o mal podem apenas ser compreendidos enquanto estão associados aos modos finitos, ou seja, não se pode nomear como bom aquela natureza perfeita de Deus, mas apenas de bom, enquanto essa natureza se relaciona com com nossa natureza e nos é útil para a nossa auto-preservação¹²¹. Ao definir o conhecimento como o bem supremo [*Summum Bonum*], isto é, como o caminho para uma vida boa e virtuosa, Spinoza parece apontar para como ideias que são adequadas em nossa mente podem possuir um valor que podemos perceber de forma clara e distinta enquanto boas para nós, na medida em que compartilhamos dessas noções comuns à todos, ou seja, na medida em que compartilhamos dessa natureza imanente que compõe nossa potência. A descrição da doutrina moral na V parte da *Ética* parece seguir esse modelo que determina o que *deve* ser feito, e, nesse sentido, o que *por conhecermos*, julgaremos com certeza. Goldenbaum afirma “para Spinoza, algumas coisas são realmente boas para os seres humanos, isto é, eles com certeza são bons aos seres humanos” (GOLDENBAUM, 2015, p. 60). Se o

¹¹⁹ “O bem supremo da mente é o conhecimento de Deus e a sua virtude suprema é conhecer Deus”.

¹²⁰ N.T do original: “There is, on Spinoza’s account, no universal understanding of value to be replaced; there is only, as Spinoza’s unchanging use of the terms ‘good’ and ‘evil’ (‘bonum’ and ‘malum’) throughout the Ethics indicates, a universal and unrevisable fact about the use of value terms. His formal theory accommodates that use better than a common, unhelpful understanding of value. But it does not make the good any more or less moral than it is under the providential understanding”.

¹²¹ E4P22 “Não se pode conceber nenhuma virtude que seja primeira relativamente a esta (quer dizer, ao esforço por se conservar)”.

bem absoluto não é nada mais que o amor intelectual à Deus (E4P28), e o conhecimento que surge das ideias adequadas em nós na medida em que são referentes à natureza de Deus (E3P32), embora a razão e o bem em si não sejam parte da essência infinita e eterna de Deus, são formas com as quais exprimimos em nosso intelecto esse amor intelectual à Deus; e, assim, podemos atribuir juízos verdadeiros sobre o bem, e conhecemos aquilo que, por nossa natureza, *devemos fazer*¹²². As consequências das noções de bem *Summum Bonum* e da visão determinista da nossa natureza para teoria moral de Spinoza será discutida de maneira mais aprofundada no próximo capítulo. Por hora, o aspecto importante para crítica de Spinoza ao moralismo inferido pelas religiões dogmáticas, bem como para seu projeto que visa diferenciar sua doutrina moral desta, é que em função de sua teoria dos afetos e do conhecimento, uma visão relativista sobre o bem torna-se possível. É a partir de nossos afetos, imaginação e crenças que nomeamos determinadas coisas extrínsecas enquanto boas ou ruins, essa valoração ou julgamento não nos diz nada sobre as propriedades do objeto cujo afeto atribuímos e nem qualquer propriedade intrínseca sobre o bem, mas inferimos apenas algo sobre nós: se amamos, odiamos, desejamos, etc. Assim, o que descrevemos é o que é bom ou mau considerado em relação à nossa avaliação do que nos é útil para determinado fim. Esse julgamento é feito, portanto, pelos efeitos das coisas singulares e não por suas causas; por isso, trata-se de um conhecimento confuso e parcial, mas que quando associado eficientemente à composição de nossa natureza, isto é, aquilo que nos é “verdadeiramente útil”, poderá segundo a noção de *conatus* aumentar nossa *agendi potentia* quando for reflexo dos afetos alegres (ativos). Logo, aquilo que é verdadeiramente útil necessariamente e de maneira determinada nos causa *laetitia*; o mesmo é válido para aquilo que é verdadeiramente mau, que ocasiona em nós *tristitia*. Em “*O problema moral na filosofia de Spinoza e na história do spinozismo*” (2016), Victor Delbos resume bem essa distinção fundamental entre as noções de bem e mal:

A distinção entre o Bem e o Mal não tem mais um valor absoluto, como também não tem mais um valor absoluto a distinção entre o Perfeito e o Imperfeito; tendo a mesma origem, ela tem o mesmo alcance. Os termos bem e mal têm apenas sentido relativo e individual. É bom aquilo que nos é útil ou agradável; é mau aquilo que é prejudicial ou desagradável. [...] Pouco a pouco, agrupamos em classes graduadas, de um lado, as coisas úteis, de outro lado, as coisas prejudiciais, e chegamos a

¹²² Na proposição E4P23 Spinoza deixa clara a relação da virtude com o ato quando feito a partir de um conhecimento verdadeiro, “Não se pode absolutamente dizer que o homem, à medida que é determinado a fazer algo porque tem idéias inadequadas, age por virtude, o que só ocorre à medida que ele é determinado a fazer algo porque compreende”. Essa proposição parece reforçar o argumento de que a moral pode ser determinista quando a concebemos enquanto um ato que parte do conhecimento adequado, e, é bom, neste sentido.

imaginar sob a forma de um Bem perfeito aquilo que é o gênero supremo de todos os objetos úteis. (DELBOS, 2016, p. 67-68).

Fica claro que as noções de bem e de mal referem-se apenas aos modos finitos e é apenas desta maneira que pode ser considerado relativista dentro de um sistema lógico determinista como o de Spinoza. Por isso, segundo Spinoza, aqueles que ignoram (não conhecem) as leis naturais de Deus atribuem essas concepções à sua vontade. No *Tratado Teológico-Político*, o autor afirma que “os profetas que escreveram em nome de Deus” não “perceberam os decretos divinos adequadamente, como se percebem as verdades eternas” (SPINOZA, 2014, p. 115). Assim, acabam por atribuir à moral à vontade divina, representando “um regulador, um legislador, um rei”. Nesse sentido, Spinoza utiliza como analogia mandamentos das Escrituras; nos diz que, quando Deus avisa à Adão “Não quero que tu comas do fruto da árvore da ciência do bem e do mal”, ele não *proibiu* de comê-lo, nem afirmou que tal ato era considerado um pecado; apenas lhes informou uma lei que é uma verdade eterna e necessária, a saber, a impossibilidade de comer o fruto. Mas essa impossibilidade ocorre em função da natureza determinada e necessária dos modos finitos, que consequências necessárias desse mal (SPINOZA, 2014, p. 114). Ou seja, o fruto é “mal” apenas pois ao consumi-lo nossa potência é diminuída devido à sua natureza tóxica quando relacionada à composição da própria natureza de Adão. O conhecimento dado exclusivamente a partir da imaginação, assim, apresenta problemas enquanto produz apenas ideias confusas e inadequadas sem o devido uso da razão, como no caso em questão “Adão percebeu a revelação não como uma verdade eterna e necessária, mas como lei, quer dizer, como regra instituindo que um certo proveito ou dano será a consequência de uma certa ação, não por uma necessidade inerente à própria natureza da ação, mas em virtude do bom prazer e do mandamento absoluto de um príncipe” (SPINOZA, 2014, p. 114); assim, como veremos, o moralismo ortodoxo judaico-cristão distingue-se da moral proposta por Spinoza enquanto o primeiro atribuí à moral a um ente transcendental cuja essência envolve o juízo absoluto sobre o Bem, enquanto o segundo conhece apenas as leis eternas e necessárias que produzem em nós, por sermos modos finitos dessa substância absolutamente infinita, verdades universais e eternas em relação à natureza naturada enquanto essa é produto da natureza naturante eterna de Deus.

4.2 O moralismo dos profetas segundo o *Tratado Teológico-Político*

Todo argumento desenvolvido por Spinoza no *Tratado Teológico-Político* trata-se de um esforço filosófico de separar o campo da filosofia, que utiliza a ciência para buscar o conhecimento verdadeiro das leis necessárias e eternas de Deus, do campo da teologia, que conduz os indivíduos apenas ao caminho da obediência e servidão. Para tanto, Spinoza retoma o texto das Escrituras e os pilares das instituições religiosas dogmáticas judaico-cristãs para demonstrar que os ensinamentos da Bíblia não são revelações, mas doutrinas simples com o objetivo de estabelecer uma conduta moral e, por sua vez, do clérigo é de “controle sobre seus rebanhos”, pois as Escrituras “não passam de uma obra de literatura” (NADLER, 2013, p. 41). Embora a Holanda do século dezessete, comparada à outras potências da época, fosse mais aberta para expressões religiosas distintas, a perseguição do livre pensamento e da crítica aos preceitos dogmáticos ainda era uma realidade com a qual Spinoza estava bastante familiarizado¹²³. Por isso, o *TTP* foi inicialmente publicado anonimamente em 1670; porém em função de suas críticas publicamente conhecidas, especialmente ao judaísmo, do qual foi excomungado em 1656 por suas “horrendas heresias que praticava e ensinava”¹²⁴, rapidamente sua vida pública passou a ser afetada após a publicação da obra. Em *Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Spinoza e o nascimento da era secular* (2013),

¹²³ Quando Thomas Hobbes escreve em 1651 a obra *Leviatã*, já houveram diversas repercussões em função de seu pensamento sobre o Estado e a religião no contexto da Inglaterra. Nadler argumenta que “Hobbes desenvolve sua argumentação pormenorizadamente, considerando tanto os fundamentos da vinculação política quanto as raízes da religião na psicologia humana [...] Neste e em outros aspectos, o *Leviatã* se assemelha em grande medida ao *Tratado* de Spinoza” (NADLER, 2013, p. 51). Contudo, ainda é de se destacar que o *TTP* vai mais longe do que o *Leviatã* em suas críticas: de maneira mais contundente afirma que as Escrituras são apenas uma obra de ficção, afirmando a impossibilidade de milagres e menosprezando o papel do clérigo na interpretação das Escrituras. Em função dessas críticas, há relatos de Hobbes havia afirmado, após ler o *TTP* de Spinoza, “*I durst not write so boldly* (Não me atrevi a escrever tão ousadamente)” (Ver CURLEY, E. *Spinoza Exchange with Albert Burgh*. 2010).

¹²⁴ Na carta de excomunhão afirma-se: “Os senhores do Mahamad fazem saber a vossas mercês: como há dias que, tendo notícia das más opiniões de Baruch de Espinosa, procuraram por diferentes caminhos e promessas retirá-lo de seus maus caminhos; e que, não podendo remediá-lo, antes, pelo contrário, tendo a cada dia maiores notícias das horrendas heresias que praticava e ensinava, e das enormes obras que praticava; tendo disso muitas testemunhas fidedignas que depuseram e testemunharam tudo em presença de dito Espinosa, de que ficou convencido, o qual tendo tudo examinado em presença dos Senhores Hahamín, deliberaram com o seu parecer que dito Espinosa seja excomunhado e apartado de toda nação de Israel como atualmente o põe em herém, com o Herém seguinte: Com a sentença dos Anjos, com dito dos Santos, com o consentimento do Deus Bendito e o consentimento de todo este Kahal Kados, diante dos Santos Sepharin, estes, com seiscentos e treze parceiros que estão escritos neles, nós Excomunhamos, apartamos, amaldiçoamos e praguejamos a Baruch de Espinosa, como o herém que excomunhou Josué a Jericó, com a maldição que maldisse Elias aos moços, e com todas as maldições que estão escritas na Lei. Maldito seja de dia e maldito seja de noite, maldito seja em seu deitar e maldito seja em seu levantar, maldito ele em seu sair e maldito ele em seu entrar; não queira Adonai perdoar a ele, que então então semeie o furor de Adonai e seu zelo neste homem e caia nele todas as maldições escritas no livro desta Lei. E vós, os apegados com Adonai, vosso Deus, sejais atento todos vós hoje. Advertindo que ninguém lhe pode falar oralmente nem por escrito, nem lhe fazer nenhum favor, nem estar com ele debaixo do mesmo teto, nem junto com ele a menos de quatro côvados (três palmos, isto é, 0,66m; cúbito), nem ler papel algum feito ou escrito por ele”.

Steven Nadler afirma que “o *Tratado* foi considerado por contemporâneos de Spinoza como o livro mais perigoso que já fora publicado”, pois ele “ameaçada solapar a fé religiosa, a harmonia social e política e até mesmo a moralidade cotidiana” (NADLER, 2013, p. 11).

Contudo, o *Tratado Teológico-Político* se propõe a argumentar a favor da liberdade de pensamento e da liberdade de expressão, mesmo que isso não implique na possibilidade de ação¹²⁵. Mais que isso, sua meta é a defesa de uma sociedade democrática tolerante, que permitirá aos indivíduos alcançar aquilo que na *Ética* considera como verdadeira liberdade: uma vida guiada pela razão e o conhecimento moral verdadeiro, cujo amor intelectual à Deus, fornece uma vida mais duradoura, próspera e feliz¹²⁶.

Será na *Ética* que Spinoza tratará de apresentar seu conceito de *Deus sive natura* de maneira geométrica, a partir dos seus conceitos metafísicos e no projeto ético. No contexto do *Tratado* Spinoza quer demonstrar que as principais tradições e crenças das religiões dogmáticas não demonstram um caminho para a libertação e salvação, mas ao contrário, auxiliam para manter os indivíduos na condição de servidão e de obediência. As autoridades religiosas precisam, por isso, restringir a liberdade de pensamento e de expressão, para que seus ensinamentos sejam apenas obedecidos a partir do temor ao suplício. Nesse sentido, os primeiros capítulos da obra de Spinoza são dedicados a apresentar o que são as profecias e o papel verdadeiro dos profetas, o significado das Escrituras e seus ensinamentos e, ainda, trata de definir o que de fato constitui as leis divinas. Em ambas as obras, Spinoza quer desvincular a ideia de Deus de características antropomórficas e de um juiz transcendental da salvação ao apontar que o conhecimento de Deus se dá apenas a partir do conhecimento das leis divinas, que são imutáveis, infinitas e eternas. Conhecer as leis divinas, logo, conhecer a Deus, quer dizer o mesmo que conhecer as ciências naturais. Se Deus é natureza, então o conhecimento

¹²⁵ O ponto da crítica de Spinoza se concentra no fato da liberdade intelectual e de expressão, que, como vimos no contexto da *Ética*, é a única maneira de realização da verdadeira beatitude e vida virtuosa. Contudo, isso não implica que os mandamentos das Escrituras e aquelas outras normas morais como as criadas pelo contrato social de um Estado, não possuam um papel e alguma espécie de ensinamento em si. Como veremos neste capítulo, a obediência que a religião e o Estado produz “possui necessariamente a verdadeira fé, aquela cuja salvação é o fruto; pois dada a obediência, dissemos que a fé estava posta” (SPINOZA, 2014, p. 260). Assim, mesmo a salvação não ser dada em si, por meio da razão; a obediência cumpre o papel de uma salvação “secundária”, na medida em que ela produz normas cujo resultado será uma sociedade mais harmônica e, nesse sentido, mais livre. o argumento, aqui, é o de que, caso se permaneça ignorante da verdadeira religião, é a obediência que pode produzir alguma espécie de salvação, na medida em que salvação se equivale à vida ética e moral em si.

¹²⁶ O *Tratado Teológico-Político* e a *Ética* foram escritas por Spinoza mais ou menos ao mesmo tempo, assim, apesar de terem objetivos argumentativos distintos, em ambas as obras abrem caminho para a argumentação da doutrina ética e moral do spinozismo. Como bem destaca Nadler, essas obras se complementam, “à medida que uma pessoa se torna mais livre como indivíduo e mais racional em suas crenças, é menos provável que seja vítima da superstição e se julgue sectários religiosos”, da mesma forma “quanto mais um Estado seja livre da influência clerical e pautado por princípios democráticos liberais, mais liberdade haverá para que os cidadãos se dediquem à filosofia e descubram as verdades que libertarão suas mentes”. (NADLER, 2016, p. 55)

de Deus representa conhecermos essa natureza que causa todas as coisas de maneira determinada e necessária, que é produtora da nossa própria natureza enquanto uma parte pertencente a esse complexo organismo imanente. Com isso, Deus não revela nada a ninguém senão através da expressão dessa natureza nos modos finitos a partir de seus atributos. Por isso, na abertura do *TTP* Spinoza afirma que “uma profecia ou revelação é o conhecimento certo de alguma coisa revelado aos homens por Deus” (SPINOZA, 2014, p. 55). Entretanto, essa revelação não é dada verbalmente por Deus, mas em nossas mentes, “pelo fato de objetivamente a natureza de Deus e dela participar, tem o poder de formar certas noções que explicam a natureza das coisas e ensinam o uso da vida” (SPINOZA, 2014, p. 56). Assim, a possibilidade de revelação ocorre em função de nossa natureza compartilhada, que em função da nossa relação imanente com o intelecto divino, nos permite conhecer as leis divinas comuns a todos de maneira determinada e necessária. Essa revelação refere-se, então, ao que resulta do segundo e do terceiro gênero do conhecimento, o segundo a partir da razão e do método científico e o terceiro enquanto aquele exercício filosófico reflexivo intrínseco ao intelecto humano enquanto tal. Esta revelação “que envolve o conhecimento natural e da fonte de onde decorre (que é Deus), ele em nada cede ao profético” (SPINOZA, 2014, p. 56).

Todos indivíduos possuem a mesma capacidade de, através do uso da razão, perceber as revelações de Deus e viver uma vida ética virtuosa, que é em si a própria salvação. Como argumentado por Yovel (1989), o terceiro gênero de conhecimento que produz em nossa mente a revelação do bem supremo [*summum bonum*], é alcançado por alguns poucos indivíduos privilegiados, mas sua possibilidade em nosso intelecto é inato, logo, qualquer indivíduo poderia alcançá-la de maneira autônoma, a partir do seu próprio pensamento. Em razão disso, não há qualquer indivíduo em posição privilegiada em relação ao conhecimento de Deus, a não ser referente à própria potência intelectual da mente de perceber as leis a partir do segundo e terceiro gênero de conhecimento, isto é, aqueles que aumentam sua potência de pensar e agir e, por isso, mais conhecem de maneira clara e distinta, possuem necessariamente mais potência para conhecer desta maneira, e apenas neste sentido, serão privilegiados frente à revelação. Como exemplo dessa revelação, Spinoza argumenta sobre o caso da nação hebraica e em como ela foi elegida por Deus:

Quando, pois, na Escritura é dito (ver *Deuteronômio* 4,7) que nenhuma nação possui deuses que estejam tão próximos quanto Deus o está dos judeus, é preciso entendê-lo apenas em relação ao Estado e pelo tempo em que tantos eventos miraculosos lhe aconteceram. Quanto ao entendimento e à virtude, quer dizer, à felicidade, Deus é igualmente propício à todos, como o disser e mostramos pela razão; isso, além do mais, sobressai da própria Escritura, pois o salmista diz “Deus está próximo de todos os que o chamam verdadeiramente”. (SPINOZA, 2014, p. 98).

Quer dizer, o caráter de “povo escolhido” por Deus da nação judaica não refere-se à uma posição privilegiada no intelecto de Deus, mas apenas à uma realidade temporária: estar “próximo de Deus” equivale à conhecer Deus de maneira clara e distinta, segundo as leis divinas; esta posição, como Spinoza tenta descrever ao final da obra, depende da formação de um Estado moderno democrático e liberal cujo exercício da razão seja permitido e incentivado, ao mesmo tempo em que, em função das leis civis, coloque os cidadãos em condições de obediência dessas leis que tornam o Estado esse contexto harmonioso e de auto-realização. Mas o “povo escolhido” não é uma verdade necessária e eterna no intelecto divino, é apenas em duração, pois poderá se dizer “escolhido” qualquer povo que possua um Estado com maior riqueza, harmonia, liberdade, etc. Isso pois esse Estado cumpre de maneira mais eficiente e verdadeira a doutrina ética que Spinoza prescreve, ou seja, o Estado enquanto tal provém aos indivíduos todos os recursos para que estes alcancem a máxima felicidade, permitindo que aumentem sua potência de pensar e de agir com aquilo que lhes é útil, e afastem tudo aquilo que reduz a mesma. Assim, “a eleição dos judeus dizia unicamente à felicidade temporal do corpo e à liberdade”, apenas enquanto diz respeito à existência do Estado, na medida que “considerado fora da sociedade e do Estado, não possui qualquer dom de Deus que o ponha acima dos demais, não havendo qualquer diferença entre ele e um gentil” (SPINOZA, 2014, p. 97-98). Mais que isso, a “felicidade temporal do corpo e a liberdade” são equivalentes à salvação, isto é, não há uma espécie de recompensa posterior ou divina pela vida virtuosa, a vida ética e virtuosa é a própria salvação, na medida em que equivale a felicidade.

Spinoza retira o papel místico dos profetas em obter alguma revelação divina, uma vez que é a razão que coloca os indivíduos em posição de conhecer o amor intelectual de Deus e viver virtuosamente a partir do mesmo. Para Spinoza, os profetas “eram dotados não de um pensamento mais perfeito, mas do poder de imaginar com mais vivacidade” (SPINOZA, 2014, p. 73), isto é, tinham aptidão em conhecer a partir do conhecimento do primeiro gênero, o imaginativo. A imaginação, como vimos no capítulo terceiro, não envolve um conhecimento claro e distinto da verdadeira natureza de Deus, mas quando a partir dela desenvolvemos o conhecimento pela luz da ciência natural, podemos conceber algo enquanto verdadeiro em si. Por isso, afirma Spinoza, os profetas “não estavam certos da revelação de Deus, por ela mesma, mas por alguns signos” (SPINOZA, 2014, p. 74). Segue-se, então, que a profecia não tem o mesmo papel que o conhecimento, pois dela os profetas retiram apenas uma certeza

moral, aquela imaginação que estabelece de maneira simples e comum um instrumento que conduz os indivíduos à obediência a partir da fé, e não da verdade.

Depois, tendo em vista que a certeza nascida dos signos nos profetas não é de ordem matemática (quer dizer, seguindo uma necessidade inerente à percepção da coisa vista ou percebida), mas apenas uma certeza moral, os signos foram adaptados, por consequência, às opiniões e capacidades dos profetas de modo que o signo que dá um profeta a certeza relativa à sua profecia pode não convencer de modo algum um outro, imbuído de opiniões diferentes. Por tal razão, os signos eram diversos para cada profeta. (SPINOZA, 2014, p. 76).

O termo “certeza moral” refere-se à forma com que os profetas e as autoridades religiosas tornam uma verdade universal, atribuída ao intelecto divino, uma percepção imaginativa do bem e do mal, que, de fato, é formada unicamente por perspectivas subjetivas daquilo que cada profeta considera conscientemente útil para si e para os outros, logo, o que ama. Da certeza moral provém o moralismo barato dos profetas que nada revelam sobre a verdadeira natureza de Deus, “os profetas que não profetizavam nada de novo”, cuja lei revela apenas a piedade e a obediência, mas não o amor intelectual a Deus. Nesse sentido, os profetas e as profecias, dependem das afecções que produzem o conhecimento imaginativo, como vimos em E2P51, aqueles afetos que por acidentes podem causar de maneiras diferentes e em diferentes indivíduos, afecções de amor ou ódio, de alegria ou de tristeza¹²⁷. O conhecimento moral a que Spinoza refere-se aqui, é, portanto, resultado do acaso; enquanto “a um profeta eufórico eram revelados os acontecimento que, como as vitórias e a paz, dão aos homens uma emoção de alegria”, “a um profeta triste, ao contrário, eram revelados os males, tais como a guerra, os suplícios” (SPINOZA, 2014, p. 77). É a teologia e a fé que tornam essas profecias, que nada mais são do que a imaginação sensível dos efeitos determinados pelas coisas extrínsecas, em uma “norma moral”, isto é, em um guia cujo objetivo é a pura obediência e servidão.

Os profetas da Bíblia hebraica, argumenta Spinoza, eram de fato, como argumenta Maimônides, homens com grande imaginação, mas não eram filósofos e nem mesmo muito cultos. Não tinham instruções em ciências especulativas; na realidade, muitos deles eram iletrados. Por isso, seus pronunciamentos não devem ser tomados como fontes de verdade teológica, filosófica, científica e histórica. A meta discussão de Spinoza sobre a profecia, portanto, é diminuir seu status epistemológico, particularmente em relação à filosofia e à ciência. A revelação, tal como retratada na Bíblia, embora tenha uma função social e política muito importante, não é uma fonte de verdade. (NADLER, 2013, p. 93)

¹²⁷ “Da mesma maneira para os demais: um exame atento demonstrará facilmente que Deus não possui em seus discursos qualquer estilo que lhe pertença propriamente, mas que somente a cultura e da capacidade dos profetas dependem sua elegância, brevidade, severidade, grosseiraria, prolixidade ou obscuridade”. (SPINOZA, 2014, p. 78).

Assim, é por não serem revelados sob à luz da ciência e da filosofia que as profecias dos profetas são produtos da imaginação, e são comunicado de tal forma, simples e comum a todos, para que possam gerar a fé e a obediência. Nesse sentido, Spinoza enxergará as Escrituras como uma obra de ficção, na medida em que é produto da capacidade *imaginativa* dos profetas, e, “com efeito, os livros sagrados não foram escritos por um só autor nem para a plebe de um século apenas; eles são obras de um grande número de homens de compleição diferente e que vivera em tempos muito diferentes” (SPINOZA, 2014, p. 259). Os ensinamentos das Escrituras, assim, eram resultado da “faculdade especial” de imaginar dos profetas, que comunicavam de maneira muito simples um código definido de conduta para que os indivíduos pudessem viver, a partir da obediência, uma vida boa. O objetivo com esses ensinamentos morais é que sejam “tão fáceis de serem percebidos que seriam possíveis a qualquer um”, e por não seguirem um método matemático dedutivo, pode-se dizer que os profetas “simplesmente as enunciou, e para torná-las críveis, as afirmou apenas pelas experiências, que dizer, por milagres e por relatos históricos” (SPINOZA, 2014, p. 249). Ou seja, as Escrituras não oferecem necessariamente verdades, mas apenas um guia simples, que é composto por analogias e fábulas, que dão aos indivíduos uma conduta moral tal que, a partir da obediência, uma espécie menos perfeita de salvação é alcançada.

Além disso, Spinoza afirma categoricamente a impossibilidade dos milagres. Primeiro, o conceito de *Deus sive natura* spinozista implica uma visão ontológica determinista, da qual todos os efeitos seguem uma causa determinada e necessária na ordem intelectual de Deus. Retomando as proposições E1P15 e E1P18 da *Ética*, “tudo o que existe, existe em Deus, e sem Deus, nada pode existir nem ser concebido”, ainda, “Deus é causa imanente, e não transitiva, de todas as coisas”. A ordem e conexões causais que determinam todas as coisas, são o próprio intelecto e vontade de Deus, que são uma e mesma coisa, e, enquanto tal, são verdades necessárias, eternas e imutáveis. Logo, elas não podem ser transgredidas, uma vez que a natureza expressa de Deus segue necessariamente de forma eterna e imutável. Como bem coloca Nadler, “tudo o que acontece, acontece com necessidade, ainda que essa necessidade nem sempre se manifeste para nós e por isso fiquemos ocasionalmente tentados a ver contingência na natureza” (NADLER, 2013, p. 116). Todas descrições milagrosas e sobrenaturais são produto necessariamente do intelecto humano, e não do intelecto divino, pois apenas a imaginação pode atribuir contingência dentro de uma sistema determinista como este descrito por Spinoza. Assim, “os homens se acostumaram a chamar de obra divina, isto é, de obra de Deus, aquela cuja causa é ignorada pelo vulgo” (SPINOZA, 2014, p. 137). Em segundo lugar, Spinoza insiste em lembrar seu leitor de que “é por metáfora, no entanto,

que a palavra lei se vê aplicada às coisas naturais e, comumente, entende-se por lei um mandamento que os homens podem igualmente cumprir ou negligenciar" (SPINOZA, 2014, p. 109). Em uma carta de resposta à Albert Burgh em 1675, questionado sobre suas críticas aos milagres e os ensinamentos das Escrituras, Spinoza escreve: "Oh, jovem destituído de conhecimento, quem enfeitiçou você a acreditar que o Supremo e Eterno foi comido por você, e preso em seu intestino?". Spinoza tenta demonstrar que, a exemplo da eucaristia no cristianismo, os ensinamentos das Escrituras são metáforas, cujo conteúdo depende de interpretação e não mandamentos e verdades diretamente reveladas pelo intelecto divino. Por isso, os textos sagrados precisam ser interpretados como qualquer outra obra, ou seja, serem lidos a partir do método científico, que perpassa um conhecimento da aprofundado da linguagem hebraica, do conhecimento histórico em qual os profetas escreviam, etc. Contudo, a livre interpretação das Escrituras, afirma Spinoza, implicaria em múltiplas visões sobre qual conduta ética e moral se deve seguir, e, por isso, as religiões interpretam os mandamentos de forma direta, a fim de tornar o crente em obediente pio dessa conduta.

Os teólogos em geral, quando puderam ver pela luz natural que tais características atribuídas a Deus não convinha com a natureza divina, perceberam que era preciso admitir uma interpretação metafórica, e que, ao contrário, se deve aceitar literalmente tudo o que ultrapassa a sua compreensão. Mas se todas as passagens desse gênero que se encontram nas Escrituras devessem ser interpretadas e entendidas como metáforas, a Escritura não teria sido escrita para a multidão e para o vulgo ignorante; teria sido destinada aos mais hábeis apenas, e sobretudo, aos filósofos. (SPINOZA, 2014, p. 255).

Assim, por um lado, os mandamentos das Escrituras seguem-se dessa maneira, como se fossem leis divinas reveladas aos profetas diretamente por um Deus capaz de julgar enquanto certo ou errada as condutas morais dos indivíduos, a fim de cumprir um papel exclusivamente normativo, a saber, conduzir a multidão [*multitudo*], a maioria ignorante do conhecimento verdadeiro de Deus, à uma vida de obediência. Ora, segundo Spinoza, uma vida de obediência frente à ignorância das reais leis que governam o universo é mais virtuosa e mais próxima da salvação do que uma vida sem qualquer tipo de conduta moral e ética. Aqueles que desconhecem as verdades necessárias e eternas de Deus, se beneficiam na prática do exercício da obediência. Se retomarmos a noção spinozista de bem e de mal enquanto aquelas coisas que julgamos nos ser úteis, poderíamos *imaginar* a obediência de uma determinada conduta moral, na medida em que nos é útil, um bem maior relativo ao mal que uma vida na qual cada indivíduo age por uma conduta própria; pois, em função de a obediência nos trazer nas práticas sociais uma harmonia e regras de convivência que tornam

possíveis que os indivíduos se esforcem por aumentar sua potência, logo, vivendo uma vida mais virtuosa neste sentido.

É apenas assim que podemos relacionar determinada conduta moral enquanto um bem, não porque essas leis de conduta representem o conhecimento da verdade eterna, imutável e necessária da substância absolutamente infinita, mas porque podemos imaginar como essas normas são úteis em relação ao nosso esforço para aumentar nossa potência. Em suma, a obediência na visão de Spinoza terá uma equidade aquelas paixões alegres que foram aprofundadas no capítulo segundo: são produtos de um conhecimento apenas imaginativo e opinativo, e, enquanto tal, são afecções; contudo, enquanto essas afecções nos são úteis e se relacionam com nossa natureza, elas podem, por acidente, ser causa de nossa alegria, e, ao nos sentirmos alegres, mais potência para se esforçar e desejar o aumento de nossa potência teremos. Aqui, tratando-se ainda de produtos das paixões e como as representamos na imaginação, necessariamente estamos lidando com nossa condição de servidão. A obediência é necessariamente servidão. Contudo, a servidão e a liberdade são tidas no spinozismo em graus, na medida em que representam uma passagem de um menor nível de perfeição para um maior. Assim, parece que Spinoza descreve a possibilidade de que a multidão (todos os indivíduos racionais) realize essa passagem, mesmo que não possam alcançar o bem supremo da mente (o conhecimento de terceiro gênero), que Spinoza reserva apenas à alguns que dominam o método à luz da ciência e do “dom” inatista de conhecer desta maneira; mas, ao se esforçar por imaginar aquelas coisas que nos são úteis e que aumentam nossa potência de agir, nos enchendo de alegria e somos mais livres por sermos mais felizes; mesmo sem saber a ordem e conexão causal verdadeira para tal, a saber, a composição da nossa própria natureza enquanto parte da natureza necessária e eterna de Deus, conseguimos realizar uma vida mais plena pois julgamos adequadamente aquelas coisas extrínsecas que são necessariamente úteis a nós. Sobre essa “passagem”, Delbos afirma que:

Definitivamente, o conhecimento e a moralidade, idênticos em conteúdo e forma, supõem, não a distinção absoluta entre o verdadeiro e o falso, o bem e o mal, já que um dos termos dessa antítese lógica é uma simples negação, mas uma passagem do relativo ao absoluto, do menor conhecimento e da menor potência ao conhecimento e à potência completos. Isso bem posto, podemos reutilizar estas palavras cômodas e costumeiras de perfeição e imperfeição; elas significarão doravante o grau de realidade e de espontaneidade que possuem os diversos seres da natureza. E especialmente para o homem elas significarão o que ele é, num dado momento, em relação a esta “natureza humana superior” que é o tipo imanente que ele aspira atingir. (DELBOS, 2016, p. 83)

A obediência cumpre um papel social importante na visão de Spinoza pois uma vida moral e ética compartilhada por todos é, de fato, melhor do que uma vida na qual cada um determina um código de conduta a partir de suas afecções particulares, em função de, novamente, qualquer coisa poder ser, por acidente, causa de amor ou ódio, alegria ou tristeza. Dessa forma, nenhuma forma de sociedade e de harmonia entre esses indivíduos que são afetados apenas de acordo com as afecções passivas seria possível, pois cada um imaginaria apenas subjetivamente aquilo que considera como bem e como mal. O bem e o mal são subjetivos neste sentido, contudo, aquilo que nos é verdadeiramente bom e verdadeiramente mal, são objetivamente dados em função de nossa natureza e, é por isso, que a vida fora de uma vida ética e moral compartilhada em sociedade é objetivamente pior que uma vida em que se imagina o livre-arbítrio. Ora, não há livre arbítrio pois todas as coisas são efeitos cuja causa se encontra na substância absolutamente infinita e seus infinitos atributos e modos finitos. Logo, somos determinados a agir e pensar de certa maneira, ou pela própria substância que nos causa, ou pelas infinitas coisas extrínsecas que nos afetam de maneira determinada. Ao ignorarmos o nosso não livre arbítrio, negamos a constituição da nossa própria natureza, e, ainda, ao não sermos conduzidos pelas coisas que compõem nossa natureza, acabamos por reduzir nossa potência de agir.

Para Spinoza, é por isso que a obediência pode ser vista como uma espécie de salvação - mesmo que seja uma salvação menos “perfeita” do que aquela que se refere ao conhecimento verdadeiro do segundo e terceiro gênero -, pois mesmo que “as coisas naturais não possuam relação com as Escrituras, e devem, pois, estar separadas da religião revelada” (SPINOZA, 2014, p. 251), os livros sagrados trazem um único mandamento cujo conteúdo entende-se como uma verdade revelada: amar ao próximo. Assim, quem obedece os mandamentos, ama o próximo, não por conhecer esta lei na ordem e conexão causal do intelecto divino, mas através da obediência; contudo, ao fazê-lo, desfruta da piedade, isto é, da vida boa que a ação que compõe nossa natureza ocasiona na nossa potência, nos trazendo alegria.

Em seguida, como a obediência a Deus consiste somente no amor ao próximo (quem ama o próximo, quero dizer, quem ama a fim de obedecer a Deus, cumpre a Lei; Paulo o afirma na *Epístola aos Romanos* 13,8), daí decorre que a única ciência recomendada pela Escritura é aquela necessária aos homens para obedecer a Deus conforme seu preceito, e na ignorância da qual eles são, por consequência, necessariamente insubmissos ou, ao menos, não instruídos na obediência. (SPINOZA, 2014, p. 251)

Segue que a conduta ética e moral que provém da obediência tem uma relação com a salvação pois cumpre na prática a mesma função: o amor intelectual a Deus. O que difere radicalmente a salvação que se relaciona a beatitude e ao bem supremo e a salvação que se relaciona com a obediência é em função da liberdade: embora trate-se de uma mesma ação, um age apenas por servidão, outro age pela liberdade que o conhecimento verdadeiro produz. Mas o culto à Deus e o que a obediência demanda consiste apenas no amor ao próximo, na medida em que é uma e mesma coisa que o amor à Deus, pois “se os homens não acreditassem nisso firmemente, nenhuma causa existiria que os fizesse preferir obedecer a Deus do que às volúpias” (SPINOZA, 2014, p. 263). É assim que o carisma e imaginação dos profetas adquirem esse valor estritamente prático, uma vez que “as narrativas dos profetas, mais acessíveis e mais vívidas, de fato ajudam a inspirar as pessoas ao menos para uma conformidade exterior às demandas de justiça e caridade” (NADLER, 2016, p. 103). A obediência é, portanto, um caminho para a salvação disponível à todos, visto que pode ser percebido de maneira muito simples, enquanto “apenas uma parte comparativamente muito pequena do gênero humano alcança o estado de virtude sob a conduta única da razão” (SPINOZA, 2014, p. 277). Assim, pode-se dizer que em grande medida o código de conduta normativo, que provém das Escrituras, mas que se realiza no Estado, é uma das fontes de uma vida moral no sistema spinozista, visto que o percurso do intelectualismo que leva os homens à salvação através do conhecimento permanece, segundo Spinoza, como uma ferramenta de uma minoria. No entanto, a obediência deste código de conduta normativo ético e moral necessita de um modelo de Estado cujo objetivo seja maximizar a potência dos indivíduos, ou para *imaginarem o bem* que provém da obediência, ou para *conhecerem o bem supremo* da mente que é o amor intelectual a Deus pelo viés da razão.

Vemos no *Tratado Teológico-Político* uma descrição do estado de natureza anárquico de Spinoza bastante similar àquele descrito por Hobbes no *Leviatã*. Para ambos filósofos, o império [*imperium*] as leis naturais [*lex naturalis*] garantem ao indivíduo desejar e esforçar-se para ter tudo aquilo que julga como útil à sua própria natureza, isto é, ao direito natural que cada um tem de permanecer em seu ser¹²⁸. Hobbes afirma que o direito natural [*jus naturalis*] garante a cada indivíduo a liberdade (aqui, liberdade negativa) para “utilizar seu poder [*potesta*] como bem lhe aprouver, para preservar sua própria natureza, isto é, sua vida”

¹²⁸ Ambos Hobbes e Spinoza consideram o direito de autopreservação por todos os meios disponíveis enquanto um direito natural mais básico. Como vimos, Spinoza atribui esse esforço à própria essência do homem; Hobbes atribui à própria racionalidade. Como argumentado por Yovel (1973), contudo, a noção de *conatus* spinozista, embora seja em grande parte equivalente à autopreservação, a ideia de *conatus intellectualis* e a visão spinozista de realização plena de uma vida feliz, tira o desejo de uma noção vinculada apenas ao apetite, e relaciona também ao desejo supremo da mente de conhecer à Deus e amá-lo, pois quem ama à Deus, ama a si mesmo.

(HOBBS, 2012, p. 49). Similarmente, segundo Spinoza, “o direito e a instituição da natureza, sob os quais todos nascem e vivem a maior parte de sua existência, nada proíbe, senão o que a pessoa não deseja e não pode” (SPINOZA, 2014, p. 281). Assim, sem um código de conduta estabelecido, o bem e o mal ficam à mercê do desejo [*cupiditas*] e da potência [*potentia*] de cada indivíduo: os indivíduos por seus apetites naturais e suas paixões, imaginam como bom aquilo que julgam lhes sendo úteis, para sua preservação ou para seu deleite, e, nesse estado de liberdade negativa (ausência de impedimentos externos), pode ter tudo aquilo que sua potência permitir. Isto é, “fazer tudo aquilo que, segundo o seu julgamento e razão, é adequado para atingir este fim” (HOBBS, 2012, p. 49), ou ainda, “tudo o que um indivíduo julgar como lhe sendo útil, seja pela conduta da razão, seja pela violência de suas paixões, é-lhe permitido desejar, em virtude de um soberano direito da natureza” (SPINOZA, 2014, p. 281). O desejo em permanecer em seu ser e realizar o esforço para o mesmo fim, constituem, em ambos os casos, a essência dos indivíduos (embora Hobbes não utilize essa terminologia). O problema num cenário anárquico passa a ser que, em função da maneira como são afetados por coisas extrínsecas, potencializando suas paixões, cada indivíduo denominará como bom ou como ruim qualquer coisa, de acordo com a relação da experiência sensível com aquele objeto extrínseco. Devido ao império da natureza que permite todos desejarem aquilo que *julgam*, isto é, *imaginam*, lhe ser útil para esse fim, cada indivíduo fará o possível, de acordo com sua potência, para afastar aquilo que imagina ser ruim e aproximar aquilo que imagina ser bom. Assim, dois indivíduos podem, desejar a mesma coisa, ou ter aversão a mesma coisa, e, ainda, desejam coisas diferentes. Uma vez que, para Spinoza, a natureza seja em si apenas potência, o império da natureza determina que cada indivíduo aja de acordo com sua própria potência, como vimos no decorrer da *Ética*, quanto mais agimos mais aumentamos nossa potência; quanto mais aproximamos aquilo que desejamos pois julgamos ser úteis a esse fim, aumentamos nossa potência, e, ao fazê-lo, mais potência temos para desejamos as coisas neste sentido. A nossa própria potência, nos diz Spinoza, só pode ser retraída ou destruída por uma potência maior extrínseca à nós. Ou ainda, um determinado desejo, só pode ser aumentado ou diminuído por um desejo mais forte que este. Por isso, “o direito natural de cada homem define-se, portanto, não pela razão sã, mas pelo desejo e pela potência” (SPINOZA, 2014, p. 280).

Com efeito, tudo que faz uma coisa agir, segundo as leis da natureza, ela o faz com direito soberano, pois age como lhe é determinado pela natureza e não pode agir de outro modo. Eis por que entre os homens, enquanto se considere apenas o império da natureza, vivem, em decorrência de um direito soberano, tanto aquele que não possui ainda conhecimento da razão, ou o estado da virtude, submetido unicamente

às leis do apetite, como aquele que dirige sua vida conforme as leis da razão. [...] É a própria doutrina de paulo, que não reconhece o pecado antes da lei, quer dizer, enquanto os homens estiverem considerados como vivendo sob o império da natureza. (SPINOZA, 2014, p. 280)

Assim, em Hobbes e Spinoza, não há nada intrinsecamente bom ou intrinsecamente mau, nada que possa ser dito por si só enquanto bem ou mal, mas apenas relacionado a algo. Hobbes afirma que “nenhuma regra de bem e do mal pode proceder da natureza dos objetos, mas, sim, do homem” (HOBBS, 2012, p. 49). Ou seja, não há nada que se possa dizer bom ou mau senão em relação à mente humana (imaginação), cujo conteúdo só existe enquanto expressão de uma ideia, desejo ou paixão. Com isso, “não há indivíduos ou objetos ou estados de coisas que são, na natureza, intrinsecamente e sem relação com qualquer outra coisa, bom” (NADLER, 2019, p. 259), mas esses termos referem-se apenas às afecções e à imaginação destes afetos que são determinados em nós pelas coisas extrínsecas. Bem e mal, portanto, não podem se referir às propriedades intrínsecas das coisas, o que, como vimos nas passagens E2P39d¹²⁹ e E2P40esc2¹³⁰, envolveriam necessariamente as noções comuns universais que sejam adequadas em relação a nossa natureza, logo, adequadas em relação à substância divina, e, então, verdadeiras. Mas o bem e o mal depende dessa relação com nosso corpo e mente e em como imaginamos o efeito desses afetos em nossa potência, aumentando-a ou diminuindo-a; mas qualquer coisa por acidente por aumentar ou reduzir nossa potência, e indivíduos podem imaginar coisas distintas como boas ou más. Cada um, portanto, seguirá um código de conduta ético e moral próprio, pois a moralidade é, neste cenário, essencialmente um produto dos desejos subjetivos - sejam eles racionais ou atrelados aos apetites causados pelas paixões -, cujo conteúdo é necessariamente relativista; ora, uma coisa que julgo boa, logo, amo; por acidente e em função da imaginação das minhas experiências sensíveis que ocorrem num conhecimento de primeiro gênero, são boas apenas em relação à minha própria imaginação e ao que julgue me ser útil. Não podendo, entretanto, inferir que isto que julgo enquanto bom/bem seja uma verdade absoluta e universalizável, mas essa denominação corresponde apenas a esta relação que aquela coisa extrínseca possui com minha natureza - sua composição ou decomposição, na medida em que é em função de nossa natureza que chamamos algo de útil.

¹²⁹ “A ideia dessa afecção envolverá a propriedade A (pela prop. 16) e, portanto (pelo mesmo corol. da prop. 7), a ideia dessa afecção, enquanto envolve a propriedade A, será adequada em Deus, enquanto ele é afetado da ideia do corpo humano, isto é (pela prop. 13), enquanto Deus constitui a natureza da mente humana. Logo (pelo corol. da prop. 11), essa ideia é também adequada na mente humana. C. Q. D.”

¹³⁰ “Por termos, finalmente, noções comuns e ideias adequadas das propriedades das coisas (vejam-se o corol. da prop. 38, a prop. 39 e seu corol., bem como a prop. 40). A este modo me referirei como razão e conhecimento de segundo gênero”.

À luz de suas afirmações sobre a natureza não intrínseca da bondade das coisas e seu desejo de dissipar a noção de que o mundo está imbuído de valores, então, Spinoza aparece em face disso para ir ao extremo oposto e tratar bom e mau (como perfeição e imperfeição) como totalmente subjetivo, como ficções imaginárias, enganosas e até perniciosas que, quando projetadas na natureza como se fossem características objetivas dela, podem nos enganar e nos tornar supersticiosos crença religiosa¹³¹. (NADLER, 2019, p. 263)

É preciso, contudo, ter em mente que, apesar de Spinoza não atribuir nenhum valor intrinsecamente bom ou ruim às coisas, e, portanto, ter essa perspectiva relativista sobre o bem e o mal, a descrição da natureza de Spinoza permanece determinista de tal forma que essa relação pela qual passamos a denominar certas coisas extrínsecas como boas ou ruins depende de maneira determinada da nossa natureza. Assim, que o bem seja uma concepção subjetiva, não implica que provenha de um livre arbítrio que permite a cada indivíduo escolher livremente sua afecção com uma coisa extrínseca; ao contrário, nossas afecções são determinadas de certa maneira, em função daquilo que nossa natureza e a natureza desses objetos compartilham ou não. Por isso Spinoza chama de “império da natureza” [*imperium*], isto é, uma maneira determinada que as coisas extrínsecas a nós podem se mostrarem úteis em relação à nossa natureza, e, então, serem boas ou ruins neste sentido. Mais que isso, esse *imperium* “não se limita às leis da razão humana, cujo único objetivo é a verdadeira utilidade e a conservação dos homens”, ou seja, não se limita a forma com que nossa natureza é determinada a existir de certa maneira, mas “ela abrange uma infinidade de outras que se relacionam à ordem eterna de toda a natureza, e da qual o homem é apenas uma parte” (SPINOZA, 2014, p. 281). Assim, cada coisa existente tem sua natureza determinada pela substância absolutamente infinita, da qual é apenas uma parte em relação a este Uno; destas coisas singulares, cada qual atribui utilidade segundo essa natureza peculiar, como lhe é determinado pelo direito natural; então, coisas cuja natureza divirjam podem julgar distintamente algo como lhe sendo útil, e, inversamente, quando compartilha-se essa natureza, a utilidade e aquilo que denominamos bom e ruim, será similar. É importante ter claro que nenhuma concepção sobre o bem e o mal pode desvincular-se da relação dessas coisas que denominamos sempre em função de nossa natureza determinada.

Na *Ética*, Spinoza chama de efetivamente útil [*quod revera utile est*] àquelas coisas que, através do uso da razão, podemos denominar de boas ou ruins, em função desta natureza

¹³¹ N.T. do original: “In light of his claims about the non-intrinsic nature of the goodness of things, then, and his desire to dispel the notion that the world is imbued with values, Spinoza appears on the face of it to go to the opposite extreme and to treat good and bad (like perfection and imperfection) as thoroughly subjective, as imaginary, misleading, and even pernicious fictions that, when projected onto nature as if they are objective features of it, can deceive us into superstitious religious belief”.

determinada que regula nossa existência. São elas, necessariamente, aquelas que “conduza o homem a uma maior perfeição”, e que consistem “em agir pelas leis da própria natureza” (E4P18esc) desta maneira. Em E4P31c, Spinoza afirma que “disso se segue que quanto mais uma coisa concorda com a nossa natureza, tanto mais útil ou melhor é para nós; e, inversamente, quanto mais uma coisa nos é útil, tanto mais concorda com a nossa natureza”. Pela doutrina do *conatus*, que consiste na essência humana, é útil aquilo que nos ajuda a permanecer em nosso ser e que, em razão disso, aumenta nossa potência, ou seja, “quanto mais cada um busca o que lhe é útil, isto é, quanto mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude; e, inversamente, à medida que cada um se descuida do que lhe é útil, isto é, à medida que se descuida de conservar o seu ser, é impotente” (E4P20). Assim, aquelas coisas que são efetivamente úteis e boas, são aquelas que concordam com nossa natureza e aumentam nossa *agendi potentia* e *potentia cognitio*, elas podem ser percebidas clara e distintamente por nosso intelecto através da razão, aqui, estas coisas úteis serão “compartilhadas” entre todos os indivíduos, uma vez que temos uma natureza em comum. Por isso, “o homem age inteiramente pelas leis de sua natureza quando vive sob a condução da razão (pela def. 2 da P. 3) e, apenas à medida que assim vive, concorda, sempre e necessariamente, com a natureza de outro homem” (E4P35c1). Essa natureza determinada implica uma noção de utilidade que perpassa a esfera subjetivista e, em função da razão, torna certas instâncias da utilidade, logo, daquilo que é bom ou ruim, objetivas neste sentido¹³². Mas essa discussão será ampliada no próximo capítulo.

Aqui, contudo, vemos o argumento lógico de Spinoza para explicar como a razão conduz os indivíduos ao contrato social do Estado e, conseqüentemente, ao contrato moral que limita sua potência de *imaginar* e *opinar* sobre o bem de maneira exclusivamente subjetiva. Essa *lex naturalis* seriam similar aquela segunda lei natural hobbesiana em que afirma que “o homem deve concordar com a renúncia a seus direitos sobre todas as coisas, contentando-se com a mesma liberdade que permite aos demais, na medida em que considera tal decisão necessária para manutenção da paz e de sua própria defesa” (HOBBS, 2012, p. 108). Para Hobbes, a única alternativa que retire o homem da condição de guerra de todos contra todos do estado de natureza, em qual nenhuma concepção moral é existente, senão aquelas subjetivas, é a formação de um corpo artificial criado a partir dessa renúncia de seus direitos naturais, ou seja, da liberdade negativa, que constitui o Estado soberano.

¹³² Ver E4P35 em que se diz: “apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza”.

Similarmente, Spinoza afirma “ser muito mais útil aos homens viver em conformidade com as leis e injunções da razão, que tendem unicamente, como o dissemos, ao que é realmente útil aos homens” (SPINOZA, 2014, p. 282). É, assim, por causa dessa natureza compartilhada que os indivíduos podem concluir através da razão que é efetivamente útil à sua preservação a formação de um Estado. Então, “para viver em segurança e o melhor possível, os homens tiveram necessariamente de se unir em um corpo e por aí fizeram com que o direito que cada um tinha naturalmente sobre todas as coisas pertencesse à coletividade e fosse determinado não pela força e pelo apetite individual, mas pela potência e a vontade de todos em conjunto” (SPINOZA, 2014, p. 282).

Toda ontologia de Spinoza é determinada em função da sua concepção de potência, e do aumento ou diminuição desta nos modos finitos, uma vez que Deus é uma e mesma coisa que potência absoluta. Segue-se a mesma lógica ao se tratar sobre o bem: na medida em que este não é dado intrinsecamente nas propriedades das coisas, mas apenas na relação destas, julgamos sempre aquilo que nos traz maior bem e aquilo que nos traz maior mal. Por isso, “é uma lei universal da natureza que ninguém renuncie àquilo que julga ser bom, a não ser pela esperança de um bem maior ou pelo receio de um dano também maior” (SPINOZA, 2014, p. 283). Mas aquilo que julgamos ser melhor ou pior, não reflete uma verdade da natureza, pois qualquer verdade, relacionada ao segundo e, principalmente, ao terceiro gênero do conhecimento, é percebida clara e distintamente como um bem supremo pelo intelecto humano. Consequentemente, diferente do modelo totalitário hobbesiano, a força de qualquer contrato é determinada por sua potência, logo, por sua utilidade em proporcionar um bem maior do que se teria fora dele.

Há de fato a necessidade de ocorrer uma transferência de potências individuais para um corpo artificial que possa determinar regras de condutas que tornem a vida mais harmônica e melhor possível aos indivíduos, mas ninguém pode transferir toda sua potência. Potência é o que determina a existência e nada existe sem que tenha potência em algum nível. Mais do que isso, quanto mais individualmente ocorra um aumento de potência, mais ocorre a transferência para este corpo artificial centralizado no Estado. Assim, em um Estado em que os indivíduos consigam imaginar e desejar aquilo que julgam útil e amam, e, por isso, são mais felizes, aumentam sua potência individual e a potência coletiva. Nesse sentido, um Estado democrático convém à noção de liberdade spinozista, na medida em que a multidão,

isto é, a maioria dos indivíduos, considerará o maior dos bens e o menos dos maus neste contexto¹³³.

Assim, é mais livre o Estado cujas leis estiverem baseadas na reta razão, pois nele cada um, desde que queira, pode ser livre, quer dizer, viver por seu inteiro consentimento sob a conduta da razão. Da mesma forma as crianças, não são escravas, pois os ordenamentos dos pais têm grandemente em vista a utilidade das crianças. Reconhecemos, pois, uma grande diferença entre um escravo, um filho e um súdito, que assim se definem: é escravo quem tem de obedecer ordens com vistas à utilidade do mestre; filho, quem faz aquilo que lhe é útil por ordem dos pais; súdito, enfim, quem faz por ordem do soberano o que é útil para o bem comum, e, por consequência, para si mesmo. (SPINOZA, 2014, p. 286-287).

A obediência terá, então, um papel importante na visão spinozista, como fica claro no *Tratado Teológico-Político*. Em várias passagens Spinoza deixa claro sua pretensão de separar completamente as doutrinas filosóficas, o que o autor considera um “dom” para poucos indivíduos, estes que conhecerão a natureza de Deus através do terceiro gênero de conhecimento, e a teologia, que nada diz de verdadeiro ou falso sobre a natureza de Deus, mas fala do suplício ou como os “homens comuns” [*vulgos*] são virtuosos na medida em que obedecem determinados comandos interpretados a partir das Escrituras enquanto um código moral digno e capaz de melhorar a potência destes que o seguem, sendo, por isso, uma forma menos virtuosa, pois não há liberdade, de salvação. No Prefácio do *TTP* vemos Spinoza afirmar que “é igualmente impossível extirpar da alma do vulgo a superstição e o medo”, pois “nele a insubmissão e constante, não sendo governado pela razão, mas levando pela Paixão ao louvor ou à censura”, logo, adverte “não convido a plebe a ler esta obra e nem aqueles que são agitados pelas mesmas paixões” (SPINOZA, 2014, p. 52-53). Assim, Spinoza adverte que o *Tratado* é uma obra de contemplação filosófica que trata da “verdadeira religião”, sendo esta o amor intelectual à Deus que decorre do conhecimento do segundo e terceiro gênero de conhecimento, cujo “dom”¹³⁴ são reservados a poucos indivíduos, pelo qual a verdadeira natureza da substância absolutamente divina é conhecida através da luz das ciências e da razão. Aqueles que não conhecem as leis naturais/ divinas pela razão, necessitam obedecer às leis civis pelo bom senso. A estes, a obra do *Tratado* não tem nada a informar.

Em *Spinoza's Paradoxical Radicalism* (2019), Charles Ramond argumenta que Spinoza sistematicamente no *Tratado* descreve uma tese anti-rebelião, uma vez que a

¹³³ Nessa premissa afirma Spinoza que “num estado democrático, teme-se menos o absurdo, pois é quase impossível que a maioria dos homens, unidos num todo, se esse todo é considerável, concorde com absurdidades” (SPINOZA, 2014, p. 286).

¹³⁴ Nadler afirma que “Spinoza literalmente designa tal perfeição [filosófica] como um dom” (NADLER, 2013, p. 229).

salvação dos homens comuns [*vulgus*] só é possível através da obediência às Escrituras, pois, como dito, estas foram escritas de maneira muito simples para que qualquer indivíduo fosse capaz de compreender e seguir este código de conduta determinado (RAMOND, 2019, p. 350). Ramond aponta que termos usados no *Tratado* como “teimosia” [*contumacia*], desobediência [*inobedientia*] e rebelião [*seditio, rebellio*], são sempre associados negativamente como a pior forma de conduta moral, na medida em que toda rebelião causa um enfraquecimento do Estado, e, conseqüentemente, da paz e da ordem interna deste corpo político que serve como potencializador da salvação e da liberdade humana. Por isso, segundo Spinoza:

Não diremos que uma crença humana é piedosa ou ímpia, a não ser na medida em que aqueles que a professa for movido por suas opiniões à obediência, ou que, ao contrário, tire delas a licença de pecar e rebelar-se. Quem, portanto, crendo na verdade, é rebelde, sua fé é, na realidade, ímpia; quem, ao contrário, acreditando no falso, obedece, sua fé é piedosa. (SPINOZA, 2014, p. 255).

O mesmo argumento de que desobediência [*inobedientia*] e pecado [*peccatum*] são uma e mesma coisa é descrito na *Ética*, em E4P37esc1, em que se afirma que “o pecado não é, pois, senão uma desobediência, que é punida apenas por causa do direito da sociedade civil”, ainda, “inversamente, a obediência é creditada ao cidadão como mérito, pois, por causa dela, ele é julgado digno de desfrutar dos benefícios da sociedade civil”. Se as Escrituras ensinam apenas uma doutrina muito simples, a saber, o amor a Deus e aos próximos, logo, em função disso, o amor a si; as religiões dogmáticas pela figura dos clérigos utilizam as superstições e o medo para conduzir os indivíduos comuns que, passionais em sua fé, são facilmente manipulados e histéricos, tornando-se, então, “agentes de tal rebelião” (RAMOND, 2019, p. 350-351). Com isso, aquelas religiões dogmáticas bem organizadas acabam por enfraquecer a potência do Estado em conduzir uma vida moral normativa que a convivência em âmbito civil exige. É pois a crença nessas certas religiões que provocam a rebelião, que causam a destruição do Estado.

Para provocar uma rebelião, basta aos padres proclamar que os textos sagrados ensinam algo teórico - digamos, sobre a natureza de Deus, ou sobre qualquer outra coisa para esta matéria - e que acreditar na verdade do conhecimento teórico revelado é primordial. Com isso em mãos, o estado se divide e se torna frágil. Com efeito, se as pessoas comuns vierem a pensar que suas crenças têm um aspecto público ou importância cívica, os especialistas em textos sagrados terão cada vez mais influência. Certas opiniões ou crenças serão consideradas válidas e santas até, enquanto outras serão proibidas e amaldiçoadas. Após a ruína da liberdade de crença, mentirosos, trapaceiros, hipócritas e falsos profetas de todos os tipos começarão a aparecer em multidões, assim como a resistência a esta forma de

opressão, e com resistência, discórdia, brigas, sedições, divisões e, finalmente, a destruição do Estado¹³⁵. (RAMOND, 2019, p. 351).

Por isso, Ramond enfatiza que o *Tratado* não é anti-religião no sentido restrito, tendo em vista que Spinoza afirma um conteúdo revelado verdadeiro nas Escrituras e vê sua obediência enquanto virtude dos indivíduos comuns, mas é um texto que mostra como a obediência leva à um caminho da salvação, por um lado, e como a liberdade existente em um determinado modelo de Estado, leva à salvação suprema proveniente do verdadeiro conhecimento. Tanto Hobbes quanto Spinoza, frente aos conflitos religiosos e dos Estados soberanos que marcam a história do século dezessete, escrevem obras anti-rebelião, a fim de manter uma harmonia e coerência civil, pois, do contrário, sem este corpo político artificial, o estado de natureza proporciona apenas uma vida miserável e curta. Entretanto, Spinoza não mantém a linha hobbesiana que utiliza o medo e a força de um Estado totalitário como garantia desta estabilidade, mas defende um Estado em que os indivíduos possam, por um lado obedecer regras de conduta morais simples que os auxiliem em aumentar sua potência de agir e de pensar e que conduzam a uma vida de felicidade; e, principalmente, por outro lado, em um Estado cujo direito natural ao pensamento e a liberdade de expressão seja mantido, pois é a própria razão e amor a Deus que leva os indivíduos a seguirem determinadas regras de conduta pois sabem que estas proporcionará uma vida mais feliz e duradoura¹³⁶. A defesa de um Estado liberal democrático é outro objetivo central do *Tratado*, Spinoza vê, contudo, na força das religiões dogmáticas, um problema para efetivação deste Estado: nelas o pensamento e a liberdade de expressão estão condicionados às falsas crenças e ao controle e censura da multidão de súditos, que passam a segui-la de maneira cega em função de suas paixões. Um Estado é mais livre e mais estável e duradouro quanto mais segue a doutrina revelada da natureza de Deus, isto é, quanto mais torna viável que cada um de seus cidadãos

¹³⁵ N.T. do original: “To provoke a rebellion, it suffices for the priests to proclaim that the sacred texts teach something theoretical—say, about God’s nature, or about any other thing for that matter—and that believing in the truth of the revealed, theoretical knowledge is paramount. With this in hand, the state is divided and becomes fragile. In effect, if the common people come to think that their beliefs have a public aspect or civic import, the specialists of holy texts will have greater and greater influence. Certain opinions or beliefs will be held as valid and saintly even, whereas others will be forbidden and cursed. Following the ruination of the freedom of belief, liars, tricksters, hypocrites, and false prophets of all sorts will begin to appear in droves, as will resistance to this form of oppression, and with resistance, discord, quarrels, seditions, divisions, and, finally, the destruction of the state”.

¹³⁶ “Há, no entanto, uma diferença crucial entre os dois teóricos políticos. Enquanto Hobbes pensa que a soberania deve ser conferida a um único indivíduo e que a monarquia é o mais eficaz e mais estável regime político, Spinoza pensa que os propósitos do Estado são mais bem servidos pela democracia. Na sociedade ideal de Spinoza, o direito de determinar o que é de interesse comum, instituir leis e fazer com que elas sejam cumpridas é conferido ao povo em geral”. (NADLER, 2016, p. 238).

consiga conquistar a verdadeira liberdade e beatitude, a partir da qual a própria potência deste corpo artificial é aumentado.

Essa visão de Estado spinozista, afirma Yovel, não é “um mecanismo de poder unicamente”, como se formula o *Leviatã* hobbesiano, mas é “um agente civilizador, um instrumento de educação” (YOVEL, 1989, p. 135). Assim, o Estado “educa” a multidão à uma vida virtuosa e ética a partir, não do medo e coerção, mas pelas “práticas rotineiras das leis em si e pela remoldagem das funções associativas da população em padrões habituais que ressoam ou imitam os padrões racionais” (YOVEL, 1989, p. 135), pois, estes obedientes à normatividade ética do Estado democrático e aqueles poucos que alcançam o conhecimento intelectual da natureza de Deus, agem conforme uma mesma lei, por motivações diferentes, mas ambos são virtuosos e tem uma vida equivalente à salvação neste sentido. Um modelo democrático é mais eficaz e mais estável à este propósito segundo Spinoza, pois oferece aos indivíduos mais liberdades para buscar o amor intelectual de Deus e viver uma vida virtuosa, pois, lembrando que os indivíduos concordam em sua natureza, seriam menos provável que um grande número de indivíduos concordassem com leis absurdas que diminuiria suas potências de agir e de pensar em função dessa natureza determinada. É assim que “um Estado ideal, administrado democraticamente e com leis estatuídas sob a orientação da razão, irá ajudar as pessoas a se desenvolver na forma de indivíduos mais racionais, com maior domínio sobre suas próprias paixões” (NADLER, 2013, p. 244). Ainda, cabe comentar sobre como o Estado é capaz de formar, a partir da imaginação, leis que sigam e condigam com a natureza determinada dos modos finitos e da substância absolutamente infinita e conduzam os cidadãos à uma maior potência de agir segundo os ditames da razão.

4.3 Do moralismo à moralidade: a imaginação política

A doutrina moral e ética spinozista é, em grande medida, relativista, isto é, não há qualquer propriedade intrinsecamente boa ou ruim nas coisas singulares, mas elas existem apenas relacionalmente à nossa própria natureza, cujas propriedades intrínsecas são definidas de maneira determinada pela substância absolutamente infinita. O que chamamos de bem ou mal, segundo Spinoza, depende das experiências sensíveis a partir da qual, por acidente, imaginamos amar ou odiar coisas extrínsecas a nós, em função única e exclusivamente desta imaginação. Esta coisa extrínseca que imaginamos e denominamos de bem ou mal, é representada em nossos corpos e mentes a partir daquilo que consideramos útil à nossa

própria essência, constituída pelo esforço de permanecer em seu ser por mais tempo e com maior qualidade. Por isso, consideramos um bem/bom aquilo que é útil à nossa natureza de tal forma que aumenta sua potência de agir, e, quanto mais potência temos, mais podemos desejar e conhecer as coisas a partir dessa natureza determinada. Podemos conhecer, por exemplo, a partir da razão e da intuição, que dessas experiências sensíveis não se pode deduzir as propriedades das coisas extrínsecas pelas quais somos afetados, mas representamos a partir das afecções como que este corpo extrínseco determinado nos afetou. De certa forma, as afecções que atribuímos ao imaginarmos os objetos extrínsecos dizem mais sobre nossa própria natureza e sua composição do que sobre uma verdade revelada das propriedades ou essências daquela coisa que nos é externa.

[...] as observações sobre a bondade e a maldade em E3P39esc são melhor descritas como teoria da experiência axiológica, ou seja, uma teoria de como as pessoas vivenciam coisas como tendo valor e desvalorização e passam a fazer julgamentos avaliativos. Independentemente de se tratar de um aumento no poder como um todo ou um aumento em apenas uma parte, cada primeira instância pessoal de um aumento no poder é um episódio de alegria, e cada primeiro episódio pessoal de alegria é julgado como bom pela pessoa que experimenta a alegria. Além disso, qualquer objeto de nosso desejo irá aparecer-nos como bons e serão julgados bons. Portanto, "bom" no contexto desta psicologia descritiva significa *alegria e qualquer coisa isso leva à alegria que vem da satisfação do desejo*. Similarmente, "ruim", neste contexto, significa *tristeza e qualquer coisa que não leve à satisfação de desejo*¹³⁷. (YOUPA, 2020, p. 45).

Enquanto vemos na *Ética* que o julgamento avaliativo é subjetivo e pode ser causado por qualquer coisa, por acidente, e, ainda, um mesmo objeto poder resultar em julgamentos distintos entre indivíduos distintos, vemos no *Tratado* a descrição das consequências políticas de um sistema ético e moral constituído por essas imaginações individuais. Nesse sentido, assim como em Hobbes, Spinoza considera que em um estado de natureza hipotético, sem qualquer autoridade ou sociedade civil organizada, cada um nomeará enquanto bom ou ruim aquilo que imagina ser útil a sua natureza, isto é, aquilo que aumenta sua potência para permanecer em seu ser. Em função de seu direito natural, quanto mais possa imaginar e desejar aquilo que lhes é útil, até onde lhe permite sua potência, cada indivíduo pode buscar essas coisas que denomina boas e evitar as coisas que denomina ruins. Ainda similar ao

¹³⁷ N.T do original: “[...] the remarks about goodness and badness in 3p39s are best described as a theory of axiological experience— that is, a theory of how people experience things as having value and disvalue and come to make evaluative judgments. Regardless of whether it is an increase in power as a whole or an increase in only one part, every first- personal instance of an increase in power is an episode of joy, and every first- personal episode of joy is judged good by the person who experiences the joy. Furthermore, any object of our desire will appear to us as good and be judged good. So “good” in the context of this descriptive psychology means joy and anything that leads to the joy that comes from the satisfaction of desire. Similarly, “bad” in this context means sadness and anything that fails to lead to the satisfaction of desire”.

conceito hobbesiano, a moral é portanto uma instância da ética, ou seja, é dada dentro da sociedade a partir da construção social de um código de conduta que seja útil à todos os indivíduos, na medida em que estes compartilham uma natureza em comum entre si e com a substância absolutamente infinita. A conduta passa a ser ética, então, quando ela torna-se normativa, neste sentido, enquanto essas imaginações se tornam efetivas e, ao compreender o que lhes é verdadeiramente útil a sua natureza, formam dentro de um Estado livre e democrático um código de conduta claro sobre o que se *deve* fazer neste contexto. Assim, enquanto uma construção social relativa às experiências, a moral spinozista depende da sua teoria da imaginação em geral e da noção de imaginação política.

A derivação do bem e do mal não provém dos objetos em si, isto é, de suas propriedades e essência, mas são valores imaginados sempre em relação à nossa própria natureza, e, na medida em que esta é compartilhada com outros indivíduos, imaginados em relação ao bem coletivo neste sentido. Vemos em E4P29 que “uma coisa singular qualquer, cuja natureza é inteiramente diferente da nossa, não pode estimular nem refrear a nossa potência de agir e, absolutamente, nenhuma coisa pode ser, para nós, boa ou má, a não ser que tenha algo em comum conosco”. Assim, a doutrina moral spinozista depende de sua teoria da natureza humana, pois é esta natureza determinada de certa maneira em função da ordem e conexões das coisas cuja causa primeira é Deus, que conecta esta visão subjetivista à ontologia determinista proposta no decorrer da *Ética*. Como argumenta Martin Saar em *Spinoza and the political imaginary* (2015), sistematicamente Spinoza descreve a vida humana a partir de “os processos políticos e as instituições enquanto imaginativas e fenômenos da imaginação” (SAAR, 2015, p. 115). E mais que isso, segundo Saar, a política é produto do imaginário e através do imaginário, na medida em que necessariamente depende da associação de imagens que aqui chamo de julgamento de valores (SAAR, 2015, p. 116). O código de conduta normativo sobre o que objetivamente constitui a boa vida humana e faz indivíduos dentro de uma determinada sociedade prosperarem (aumentarem sua potência), é igualmente resultado destes processos *imaginativos* pelo qual podemos julgar e atribuir valores às coisas extrínsecas a nós enquanto sendo ou não úteis a este propósito. Este código de conduta ético e moral socialmente constituído pode produzir, através da obediência, a salvação que uma vida virtuosa promove em ato.

Como demonstra Spinoza na parte III e IV da *Ética*, a imaginação referente ao primeiro gênero do conhecimento é produto do mecanismo da mente e corpo humano, enquanto parte do intelecto infinito e eterno da substância absolutamente infinita, na medida em que trata-se de um maquinário capaz de representar através de imagens e signos as

afecções sentidas pelo corpo, formando destas uma determinada ideia em nossa mente. Aquilo que nós representamos em um primeiro momento é a experiência sensível, ou seja, corpórea, de determinada afecção. A experiência dessas afecções necessariamente são relacionadas aos objetos exteriores e envolvem um aumento ou diminuição de nossa potência, pois “a força e a expansão de uma paixão qualquer, assim como sua perseverança no existir, são definidas não pela potência com que nos esforçamos por perseverar no existir, mas pela potência, considerada em comparação com a nossa, da causa exterior” (E4P5). Como dito anteriormente, a atribuição de valores pela qual denominamos boas ou ruins as coisas externas, estão, portanto, relacionadas ao aumento ou diminuição contingente de potência ocasionado por este determinado objeto externo em relação à nossa natureza.

Experiências afetivas são, então, já determinadas por uma história individual pela qual as preferências e aversões de alguém foram formadas nos encontros com objetos e outros indivíduos, e que por sua vez são atualizados e generalizados inconscientemente. Desta forma, associações involuntárias entre percepções e objetos são fixadas enquanto continuam a ser formativos e definidores em interações futuras. Então não apenas experiências boas ou ruins (com objetos como comida, lugares, ferramentas ou pessoas) são passadas adiante, mas também são conexões puramente contingentes entre “ideias” de coisas particulares ou objetos, a saber, os acidentes de aparições contemporâneas em situações particulares¹³⁸. (SAAR, 2015, p. 120)

Logo, ao ser determinado pelas experiências sensíveis e não por propriedades extrínsecas, como é exposto em E4P8, “o conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes”. Embora o conhecimento do bem e do mal não sejam verdadeiros no sentido estrito, sendo resultado do segundo e terceiro gênero do conhecimento, as afecções que produzem nossos valores imaginativos são em certa medida racionais, enquanto podem ser considerados objetivamente bons em relação à nossa natureza, que possui propriedades determinadas. As experiências pelas quais passamos a imaginar o mundo ao nosso redor, portanto, tem um caráter *quasi*-racional, isto é, não são resultados de um método científico específico que produz um conhecimento verdadeiro das noções comuns e universais cujas propriedades intrínsecas

¹³⁸ N.T. do original: “Affective experiences is thus always already determined by an individual history through which one’s own preferences and aversions have been formed in encounters with objects and other individuals, and which in turn are updated and generalized unconsciously. In this way, involuntary associations between perceptions and the object are fixed while continuing to be formative and defining for future interactions. And so not only good and bad experiences (with objects like food, places, tools, or persons) are passed on, but so are purely contingent connections between “ideas” of particular things or objects, namely, the accidents of contemporaneous appearances in particular situations”.

podem ser “reveladas¹³⁹”, mas em função de nossa racionalidade, percebemos que agimos em função de nossa natureza segundo um bem supremo comum. Assim, como fica evidente pelas proposições E4P35 e E4P37, que “apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza”, e ao fazê-los, “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”. Em função da nossa natureza comum compartilhada cujo conhecimento racional é percebido de forma clara e distinta, imaginamos não apenas aquilo que julgamos bom ou ruim enquanto é útil a nós, mas denominamos bom ou ruim e, conseqüentemente, desejamos ou não para todos indivíduos. Este é o fundamento da sociedade democrática spinozista, na medida em que nossa natureza comum estabelece certas relações com coisas singulares externas que são verdadeiramente úteis a fim de manter nosso *conatus*. Spinoza afirma em E4P37esc1:

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 (pelo esc.da prop. 17), 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. Com isso, compreendemos facilmente que, no estado natural, não há nada que seja bom ou mau pelo consenso de todos, pois quem se encontra no estado natural preocupa-se apenas com o que lhe é de utilidade, considerada segundo a sua própria inclinação. E decide sobre o que é bom e o que é mau apenas por sua utilidade, não estando obrigado, por qualquer lei, a obedecer a ninguém mais senão a si próprio. Não se pode, por isso, no estado natural, conceber-se o pecado, mas pode-se, certamente, concebê-lo no estado civil, no qual o que é bom e o que é mau é decidido por consenso, e cada um está obrigado a obedecer à sociedade civil.

Nesse sentido, no Estado democrático proposto por Spinoza, a vida política é determinada pela imaginação e pelos afetos destas interações pelas quais, em função de uma natureza comum compartilhada, a massa [*multitudo*] pode imaginar a vida coletiva e social em si. Saar argumenta que, por esta razão, a normatividade básica de uma determinada sociedade tem por finalidade a devoção civil [*devotio*], sendo esta resultado de normas compreensivas e de objetos afetivos que componham interações possíveis em comum, para que “adaptem o balanço emocional dos cidadãos e mapeie seus interesses e necessidades” (SAAR, 2015, p. 124). É em um Estado democrático que os processos afetivos e de

¹³⁹ Lembrando que um conhecimento verdadeiro equivale a uma espécie de “revelação” do intelecto divino, termo utilizado tanto na *Ética* quanto no *Tratado*.

imaginação política criam instituições e normas que são, a partir de processos racionais, úteis a todos os indivíduos em função de sua natureza. Os processos coletivos imaginários resultam numa espécie de “integração afetiva” a partir dessas interações, que objetivamente aumentam ou diminuem as potências individuais de ação, pois são essas associações da imaginação que formam as representações e os símbolos que produzem o compartilhamento de significados, de legitimidade, de história coletiva, rituais, memórias, etc. A imaginação de uma cultura simbólica só é possível dentro de um Estado em que os desejos, alegrias e tristezas, e, assim, a determinação do bem e do mal no seu sentido ético, sirva como motivação política na medida em que proporcionem aos indivíduos aquilo que lhes é mais útil. Em E4P38 Spinoza afirma ser “útil ao homem aquilo que dispõe o seu corpo a poder ser afetado de muitas maneiras, ou que o torna capaz de afetar de muitas maneiras os corpos exteriores; e é tanto mais útil quanto mais torna o corpo humano capaz de ser afetado e de afetar os outros corpos de muitas maneiras”. Assim, o mecanismo afetivo *quasi*-racional que produz a imaginação política coletiva torna os cidadãos agentes ativos (possuidores de potência) no esforço em viver uma vida virtuosa, seja pela obediência civil, seja pela razão por si só, uma vez que percebem que lhes é “útil aquilo que conduz à sociedade comum dos homens, ou seja, aquilo que faz com que os homens vivam em concórdia e, inversamente, é mau aquilo que traz discórdia à sociedade civil” (E4P40).

É a partir da interação social que a construção do imaginário político enquanto noções compartilhadas sobre o bem e o mal se tornam possível, não em função de suas propriedades intrínsecas, mas pela forma que esses valores demonstram-se, na esfera coletiva, serem úteis para que os indivíduos possam permanecer em seu ser e prosperem em suas potencialidade. Por isso, segundo Ursula Golbenbaum em *Spinoza's evolutionary foundations of moral values and their objectivity* (2015), “valores morais não são formados de uma vez por todas, nem mesmo por um certo período, mas são constantemente produzidos e adaptados, pela prática de condenar e elogiar entre indivíduos, em pequenas sociedades, e em grandes sociedades” (GOLDENBAUM, 2015, p. 57). O código de conduta moral estabelecido por esta imaginação política e garantido por um Estado democrático, é relativista e socialmente construído dentro deste imaginário de certa maneira arbitrariamente, de acordo com as experiências sensíveis contingentes compartilhadas e transformadas em leis normativas. É na sociedade que os indivíduos passam a julgar o bom e o mal não apenas no seu nível subjetivista, mas eles se juntam (em função da razão) em um corpo político que passam a determinar padrões sobre o bem e o mal ao qual esses indivíduos devem seguir. Como afirma Christopher Kluz em *Moral Responsibility without free will* (2015), “é a lei que produz condições normativas para ações

boas ou ruins entre uma comunidade” (KLUZ, 2015, p. 15), em função do bem comum relativamente maior ao bem obtido pela concepção estritamente individual pela qual imaginamos algum bem. Ou seja, retomando E4P65, “conduzidos pela razão, buscaremos, entre dois bens, o maior e, entre dois males, o menor”. Pode se dizer, portanto, que o bem ocasionado pela imaginação política e pela obediência a esta normatividade estabelecida dentro de Estado é, relativamente, maior ao bem provindo de um desejo e apetite individual de algo que amamos. É seguindo as leis do Estado que a segurança e estabilidade para que um indivíduo possa perseverar e buscar outros bens é alcançada, e, por isso, pode se considerar a obediência civil um bem maior relativamente do que bens individualmente avaliados. Segundo Kluz, ainda, “se um indivíduo entende inteiramente o propósito da lei, então seguiria a lei pelo conhecimento racional porque compreende que uma sociedade e Estado segura e estável fornece as condições para buscar todos os outros bens” (KLUZ, 2015, p. 17).

Spinoza em sua obra *Tratado Político* afirma que:

Assim, o pecado não pode conceber-se senão no estado, ou seja, onde o que é bom e o que é mau é determinado com base no direito comum de todo o estado onde ninguém faz segundo o direito senão aquilo que faz segundo o decreto ou consenso comum. É, com efeito, pecado o que não se tem o direito de fazer ou o que é proibido no direito; a obediência, porém, é a vontade constante de cumprir aquilo que é bom segundo o direito e que, segundo o decreto comum, deve fazer-se. (SPINOZA, 2009, p.21)

Ainda neste sentido, Spinoza afirma em E4P73 que “o homem que se conduz pela razão é mais livre na sociedade civil, onde vive de acordo com as leis comuns, do que na solidão, onde obedece apenas a si mesmo”. Aqueles cidadãos que seguem as leis normativas do Estado porque conhecem sua verdadeira utilidade, a saber, o aumento de potência para sua autopreservação e segurança, são mais livres pois as seguem tendo em vista sua própria razão, que em função da natureza do nosso *conatus*, determina que somos mais livres quando podemos viver uma vida mais virtuosa em prol do amor intelectual a Deus. Quanto mais vivemos uma vida de acordo com a razão, mais agimos de acordo com “aquilo que se segue da necessidade de nossa natureza, considerada em si só” (E4P59d), e, assim, existimos em virtude em si. Mas aqueles que ignoram, isto é, desconhecem as leis da natureza pelas quais somos determinados de certa maneira, pelo uso da razão, as obedecem por reconhecerem que o bem da obediência é superior ao bem que provém dos meus desejos individuais. Ainda, que o bem da imaginação e existência política é superior, com isso, mais perfeito, do que as coisas que poderia imaginar no estado de natureza. Consequentemente, Spinoza nos oferece duas vias pelas quais podemos chegar em certas normas universais daquilo que nos é

verdadeiramente útil, a exemplo da sociedade civil e de um Estado democrático, conforme E4P59, “todas as ações às quais somos determinados, em virtude de um afeto que é uma paixão, podemos ser determinados, sem esse afeto, pela razão”.

Mais que isso, os valores atribuídos ao próprio Estado e a normatividade ética estabelecida por este, uma vez que é a imaginação de um corpo político artificial, que não possui propriedades intrinsecamente boas ou ruins, variaram de acordo com a avaliação de utilidade dos indivíduos naquela sociedade. A obediência segue uma ordem racional na medida em que serve relativamente melhor à manutenção e desenvolvimento da nossa vida, assim, a vida na sociedade civil tem de ser mais potente que a vida fora dela, em outras palavras, a força de motivação para comparação dentro de um Estado civil a partir de suas leis e códigos de condutas acordados pelo senso comum precisa ser relativamente maior do que a força do desejo de seguir aquilo que se julga individualmente ser bom. Por isso, como bem enfatiza Spinoza no *Tratado Teológico-Político*, a obediência depende de que os indivíduos comuns realmente acreditem naquela imaginação coletiva e motive-se a segui-las em razão de sua natureza em comum, assim, “para que os homens aceitem uma crença ou dela se desviem, caso trate de uma coisa que não é conhecida por si mesma, dever-se-à necessariamente partir de certos pontos concordes e apoiar-se neles para se convencer com a experiência ou a razão” (SPINOZA, 2014, p. 130). Nesse sentido, Susan James em *Narrative as the means to freedom* (2010) afirma que:

Contanto que a maioria das pessoas tenham uma motivação para a obediência, o objetivo da cooperação é alcançado, e não há necessidade imediata de alcançar uma maior homogeneidade. Portanto, embora as narrativas que constituem o pensamento imaginativo forneçam meios imperfeitos de combate ao conflito político, às vezes são fortes o suficiente para atingir esse objetivo. A versão spinozista do particularismo que nós temos considerado, portanto, produz uma resposta ao nosso problema que pode na prática, ser suficiente¹⁴⁰. (JAMES, 2010, p. 260)

Com isso, como bem apontado por James, o julgamento de valor que imaginamos nessa esfera política, e não importa se este é verdadeiro ou falso, são tomados a partir da utilidade prática com que realizam o objetivo da cooperação, sem o qual qualquer bem imaginado subjetivamente por nós, seria muito mais dificilmente alcançado. Na lógica de Spinoza, a cooperação produzida no corpo político a partir do qual formamos a normatividade

¹⁴⁰ N.T. do original: “As long as most people have a motivating reason for obedience, the goal of cooperation is achieved, and there is no immediate need to achieve greater homogeneity. So although the narratives that constitute imaginative thinking provide an imperfect means of combating political conflict, they are sometimes strong enough to achieve this goal. The Spinozist version of particularism that we have been considering therefore yields an answer to our problem that can in practice be sufficient”.

necessariamente aumenta nossa potência em função de nossa natureza determinada e compartilhada, conseqüentemente, quanto mais, em função da vida civil, temos potência de imaginar, agir e desejar, conseguiremos na prática social desejá-los e nomear aquilo que nos é útil com maior potência e eficácia. Ou seja, a cooperação é racionalmente auto interessada nesse sentido, pois produz um bem maior, que é a maior potência a partir da qual aumentamos nossa força de agir segundo nossos desejos autodeterminados. Ao contrário do que vemos no hobbesianismo, Spinoza vê mais força motivacional em prol do imaginário político e da obediência em função da promessa de aumento de potência, e, assim na produção de uma vida mais virtuosa; do que pela promessa de diminuição de potência, a saber, através do medo. Afirma Spinoza em E4P63 que “quem se deixa levar pelo medo e faz o bem para evitar o mal não se conduz pela razão”. Todo sistema ontológico spinozista depende da potência, uma vez que é a própria essência de Deus, e, portanto, por extensão, a essência dos modos finitos que somos. Com isso, “um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado” (E4P6), ou seja, nossa motivação para obediência depende da força destes afetos, dos quais, o afeto daquilo que imaginamos presente, que amamos e que desejamos, segue com uma potência maior do que a ação proveniente do medo. É nesta perspectiva que Spinoza passa a defender um determinado modelo de Estado que podemos julgar mais livremente, isto é, podemos denominar, entre dois bem, enquanto um bem maior: é em função desta imaginação coletiva universalizável que temos potência suficiente para almejar outros bens relativos às nossas particularidades, e, a partir dessa, vivermos uma vida livre e virtuosa na qual ativamente conseguimos perseguir todas aquelas coisas que reconhecemos como sendo úteis para permanecer em nosso ser por mais tempo e em melhores condições.

Em suma, no *Tratado Teológico-Político* Spinoza descreve um modelo de contrato social que é dependente da sua noção de obediência. Primeiro, pois Spinoza parece pessimista quanto à possibilidade de grande parte dos indivíduos, aqueles que nomeia como *multitudo*, *vulgo*, *ignorant*, conhecer a partir do segundo e do terceiro gênero de conhecimento que, como aponta Yovel (1989), é descrito enquanto um “dom” de uma minoria. O caminho do conhecimento de segundo e terceiro gênero, que nos leva ao amor intelectual à Deus na medida em que conhecemos as verdades universais e eternas que determinam todas as coisas que pertencem a este Uno, é o modelo de maior excelência de salvação, pois passamos em função do conhecimento que adquirimos de um estado de servidão, reféns dos afetos passivos que nos determinam de certa maneira, para um estado de liberdade, ao agirmos por conhecermos aquelas leis naturais verdadeiras e eternas que nos determinam segundo a ordem

e conexões da natureza da substância absolutamente infinita, e a partir das quais nossa potência e capacidade de permanecer em nosso ser e viver uma vida qualitativamente melhor é aumentada. Assim, o conhecimento nos torna autodeterminados, não em função de uma noção de livre-arbítrio, mas em função de agirmos conforme nossa própria natureza. Entretanto, a imaginação, apesar de ser um conhecimento inadequado no modelo rigoroso dos gêneros de conhecimento, também permite que os indivíduos percebam, a partir de suas experiências sensíveis, aquelas coisas que podem nomear como boas ou ruins, não por suas propriedades intrínsecas, mas por sua relação com nossa natureza e as coisas que consideramos ser úteis à esta, a saber, que aumentam nossa potência. Assim, conseguimos perceber aquilo que é verdadeiramente útil e, conseqüentemente, aumentam nossa potência de agir a partir dos afetos ativos, através dos quais também movemos de um modelo de pura servidão, para uma espécie de liberdade.

Na realidade, trata-se do próprio conhecimento dos afetos, isto é, também da natureza humana. É esse conhecimento que tornará possível reprimir os afetos passivos, lutando contra a repressão, a alegria e os afetos ativos; e é esse conhecimento, novamente, que irá destacar as fontes da repressão social e as forças de um controle racional dos afetos. Que esse domínio seja chamado de repressão por Spinoza não deve levar a qualquer interpretação psicanalítica, porque na verdade é um domínio, pois é a liberdade do indivíduo que se exerce como conhecimento dos afetos passivos, e é essa mesma liberdade que se desdobra como uma vida ativa e alegre¹⁴¹. (MISRAHI, 2018, p. 83)

Spinoza, assim como Hobbes, entende que num estado de natureza anárquico, cada indivíduo em razão da particularidade de suas experiências sensíveis e da contingência dos eventos que nos afetam de determinada maneira, irá denominar bom ou ruim coisas externas distintas e, por seu direito natural, deseja e agirá em prol daquilo que considera um bem de acordo com sua potência, sendo apenas “retraído” por um potência externa mais forte que a sua própria. É apenas na formação de um corpo político artificial e da transferência de parte da potência particular para o coletivo, que um código de conduta moral é formado de tal forma que aumente a harmonia e a cooperação entre os indivíduos, o que, em função de sua natureza compartilhada, é considerado enquanto um bem maior do que o bem dessa “liberdade negativa” do estado de natureza. É a própria racionalidade que faz com que os

¹⁴¹ N.T. do original: “il s'agit en réalité de la connaissance même des affects, c'est-à-dire aussi de la nature humaine. C'est cette connaissance qui permettra de réprimer les affects passifs, tout en luttant contre la répression la joie et des affects actifs; et c'est cette connaissance, encore, qui mettra en évidence les sources de la répression sociale et les forces d'une maîtrise rationnelle des affects. Que cette maîtrise soit nommée répression par Spinoza ne doit entraîner aucune interprétation psychanalytique car il s'agit en fait d'une maîtrise puisque c'est la liberté de l'individu qui s'exerce comme connaissance des affects passifs, et c'est cette même liberté qui se déploie comme vie active et joyeuse”

indivíduos, em razão do bem e do mal serem conceitos relacionais, escolham entre dois bens aquele melhor.

Este Estado formado a partir dessa transferência de potência, deve ser democrático e livre. Democrático pois a *multitudo*, formada por modos finitos que compartilham de uma mesma natureza, percebe que aquilo que deseja para si, por ser útil a sua natureza e preservação, também é útil para todos os outros indivíduos. Assim, podem imaginar aquelas coisas que formam um bem comum, sendo este, superior aos bens particulares. Produz-se, então, um imaginário coletivo e político compartilhado, a partir do qual diversas instituições, símbolos e representações de uma memória comum, a imaginação de afetos ativos e potentes de bem. Além disso, se a normatividade ética e moral de uma coletividade é determinada de acordo com o consenso geral, torna-se mais difícil a consolidação de leis absurdas. E este Estado precisa ser livre no sentido de proporcionar tanto a liberdade de pensamento quanto a liberdade de expressão, uma vez que é a partir da passagem dos afetos passivos para os afetos ativos, isto é, o controle sob a força das paixões, que possibilita que os indivíduos sejam mais livres e mais racionais. Quanto mais agirmos em função de nossos afetos ativos, mais racionais somos, pois agimos em função de nossa natureza e da natureza de Deus cuja essência nos determina de certa maneira. Um Estado que impede, todo e qualquer indivíduo, de desejar aquilo que considera útil para permanecer em seu ser, age contra as leis naturais e o conhecimento verdadeiro de Deus. Por isso, esse Estado será menos estável e harmonioso. Já um Estado democrático que permita que cada indivíduo, naquilo que sua potência permite, deseje o que lhe é útil em permanecer no seu ser e busque o amor intelectual de Deus, aumenta as potências particulares e, com isso, a potência coletiva daquela sociedade. Assim, quem age segundo as normas éticas e morais estabelecidas pela coletividade em um Estado segue um caminho virtuoso de salvação, não a partir do conhecimento das leis naturais de Deus, mas em razão da obediência.

A doutrina moral spinozista, assim, se pauta pela denominação do bem e do mal segundo aquilo que é útil à auto-preservação e desenvolvimento da potência individual, nesse sentido, como bem aponta Della Rocca no texto *Getting his hands dirty: Spinoza's criticism of the rebel* (2010), podemos entender o spinozismo como um sistema moral pautado pelo egocentrismo ou autointeresse. Quanto mais os indivíduos buscarem aquilo que lhes é verdadeiramente útil, ou seja, enquanto “cada um necessariamente apetece ou rejeita, pelas leis de sua natureza, aquilo que julga ser bom ou mau” (E4P29), tanto “mais se esforça por conservar o seu ser, e é capaz disso, tanto mais é dotado de virtude” (E4P30). O autointeresse que provém do *conatus* faz com que os indivíduos busquem aumentar sua potência e

permanecer no seu ser. É apenas ao fazê-lo que se pode conceber uma concepção de bem e de mal, na medida em que estes termos são relativos à nossa natureza e a composição de sua potência. A doutrina ética e moral de Spinoza é bastante normativa, no sentido de que é um guia descritivo daquilo que uma pessoa *deve* fazer. Mas todos os deveres são derivados em função de nossa natureza determinada, e não em função de uma propriedade intrínseca sobre o bem e o mal. Quando Spinoza diz que “o ódio nunca pode ser bom” (E4P45), que “a soberba máxima ou o rebaixamento máximo indicam a máxima impotência de ânimo” (E4P56), ou “a alegria não é diretamente má, mas boa; a tristeza, em troca, é diretamente má” (E4P40), está inferindo de nossa natureza um código de conduta que é necessariamente bom na medida em que concorda com nossa natureza. Nesse sentido, a *Ética* nos diz aquilo que *devemos* fazer para viver bem, logo, nos dá um código moral pelo qual podemos alcançar uma vida benevolente e virtuosa. Entretanto, por negar qualquer característica intrínseca sobre o bem e o mal, mas serem apenas deduzidas em relação a nossa natureza e inferidas da imaginação dos afetos, uma vida boa implica que cada um deseje e busque aquilo que denomina bom ou mau subjetivamente, na medida em que constituem, segundo a doutrina dos afetos, coisas extrínsecas que aumentam ou diminuem nossa potência.

Contudo, alguns desses valores imaginativos são objetivamente bons ou verdadeiramente bons enquanto são necessariamente e de maneira determinada relacionados à composição de nossa natureza, sendo, assim, verdadeiramente úteis. Em contramão, aquelas coisas que objetivamente são destrutivas a nossa natureza, independentemente dos nossos julgamentos e crenças de valores, serão verdadeiramente ruins. O bem relativo da vida em sociedade é visto por Spinoza enquanto um bem objetivamente maior neste sentido, sendo verdadeiramente útil à nossa natureza enquanto serve melhor ao propósito da nossa preservação e perseverança determinado pela doutrina do *conatus*. Conforme a proposição E4P29, “uma coisa singular qualquer, cuja natureza é inteiramente diferente da nossa, não pode estimular nem refrear a nossa potência de agir e, absolutamente, nenhuma coisa pode ser, para nós, boa ou má, a não ser que tenha algo em comum conosco”. É, pois, em função dessa natureza determinada na ontologia spinozista que algumas coisas podem ser ditas verdadeiramente úteis, não em si, mas em relação a nós. Com isso, “alguns valores morais são objetivamente e universalmente verdadeiros pois eles são necessários para a existência humana em qualquer sociedade” (GOLDENBAUM, 2015, p. 71). Assim, apesar da doutrina moral de Spinoza ser em grande medida relativista enquanto esta depende das nossas afecções e da imaginação criada a partir destas, pelas quais denominamos como boas ou ruins aquelas coisas que desejamos ou não, que amamos ou odiamos; e, em função de considerar que o bem

e o mal sejam em si mesmos vazios de propriedades intrínsecas e defender um projeto ético e político que estabeleça uma normatividade que faça com que indivíduos que não conheçam as leis reveladas do intelecto divino a partir do segundo e do terceiro gênero, possam obedecer as normas produzidas dentro deste imaginário coletivo, que se realiza necessariamente em um âmbito político democrático no qual essas denominações de bem e de mal são negociadas e compartilhadas; ainda podemos considerar que a moral possui uma camada de objetividade quando esta é determinada por nossa natureza sem ser inferida por crenças imaginativas e opinativas, mas pelo conhecimento adequado e verdadeiro do bem supremo [*summum bonum*] que determinada coisa singular causa em nós em função de nossa natureza determinada.

5. OBJETIVISMO MORAL: DAS PROPRIEDADES OBJETIVAMENTE BOAS

Spinoza abre o prefácio à V parte da *Ética* apontando para um “guia” ético que retire os indivíduos da condição de servidão, descrita na IV parte, para um “caminho que conduz à liberdade”. Como vimos, a liberdade é associada com a autodeterminação pela qual, através dos afetos ativos, aumentamos nossa potência de “permanecer em seu ser”, por um lado de maneira quantitativa, considerando a duração necessária dos modos finitos; e, por outro lado, de maneira qualitativa, considerando que uma vida boa não é apenas aquela que amplia sua duração em função do *conatus*, mas que leva o intelecto humano ao seu bem supremo [*summum bonum*], a saber, ao amor intelectual de Deus. Ao fazê-lo, isto é, ao conhecer verdadeiramente e adequadamente a Deus, de acordo com o segundo e terceiro gênero do conhecimento, a mente humana passa a ser percebida “sob certa perspectiva da eternidade”. O conhecimento sob essa perspectiva adequada e a virtude, salvação e beatitude, representam uma e mesma coisa na ontologia spinozista: potência. Seguir um determinado código de conduta ético e moral, seja por conhecer as leis eternas e imutáveis da natureza de Deus ou seja pela obediência, representa uma vida virtuosa e a própria salvação para Spinoza, pois ambas não são formados por algo místico, ou um prêmio após o período de duração da nossa existência concedida por um Deus moral, mas é o próprio fato da vida boa e duradoura em si que constituem o bem supremo da mente. A essência dos modos finitos é formado pelo *conatus*, ou seja, pelo esforço em permanecer em existência e para permanecer em existência, os modos finitos precisam de potência, potência para agir sobre as paixões e não ser movido apenas pelo acaso das determinações extrínsecas, e potência para, frente à outras coisas singulares extrínsecas a si, que não compõe sua natureza, ter força suficiente para permanecer em seu ser. Como vimos, com todo conhecimento verdadeiro e adequado ocorre necessariamente o aumento de potência, pois o que conhecemos verdadeiramente é a ordem do intelecto divino, a natureza da substância absolutamente infinita que nos determina de certa maneira dentro de um sistema imanente ontológico. Ao nos compreendermos enquanto parte de um todo necessário e eterno, conhecemos nossa natureza determinada e, por isso, agimos sempre em função desta realidade. Com a potência que geramos a partir de agirmos conforme nossa própria natureza, experimentamos a felicidade suprema da mente, que é o próprio conhecimento, na medida em que a partir dele podemos desfrutar na prática de uma vida boa. Assim, ao conhecermos nossa natureza determinada julgamos aquilo que nos é efetivamente útil, cuja natureza se compõe com a nossa, aumentando nossa potência de agir e

de conhecer. Quanto mais conhecemos nossa natureza e o intelecto divino desta maneira, mais desejamos e nos esforçamos para conhecer o amor intelectual a Deus desta maneira, pois temos a experiência de alegria e prazer que a vida virtuosa proporciona em ato. Nesse sentido, Spinoza nos diz no decorrer da *Ética* aquilo que *devemos* fazer para experimentarmos a felicidade que uma vida intelectual proporciona. Ou seja, “Quanto mais a mente é capaz de compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento, tanto mais deseja compreendê-las por meio desse mesmo gênero (E5P26). Embora Spinoza esvazie o bem e o mal de qualquer significado pré-existente intrínseco em si, certamente seu guia do que *devemos* fazer não é apenas normativo, no sentido de ser apenas determinado por leis impostas pela sociedade ou pelo Estado, mas com certeza existe uma espécie de bem, que ele denomina bem supremo [*summum bonum*], que é um bem verdadeiro, eterno e imutável, a saber, o intelectualismo. Por objetivismo moral, proponho que o conhecimento adequado de algumas coisas extrínsecas, em função de suas propriedades e sua natureza e sua relação com a nossa natureza determinada, não depende do nosso julgamento para serem consideradas boas ou ruins, mas são necessariamente úteis ou não à nossa natureza independente de nossas crenças, atitudes ou julgamentos sobre elas. Aqui, trata-se de um nível mais perfeito ou real de existência, que conhece a natureza necessária e imanente, que Spinoza considera um bem supremo, entendido enquanto a mesma coisa que o conhecimento verdadeiro em si, isto é, “o esforço supremo da mente e sua virtude suprema consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento”. Nesse sentido, podemos considerar que a doutrina moral de Spinoza não pode ser entendida fora de seu sistema ontológico imanente, mas sendo uma e mesma coisa que o conhecimento intelectual desse *Deus sive natura*, ou seja, a moralidade não é considerada separada de sua metafísica, mas deve ser compreendida enquanto uma das instâncias das quais podemos obter no nosso intelecto, limitado e parcial, uma intuição ou revelação da ordem do próprio intelecto divino, a partir do conhecimento verdadeiro.

Ao considerarmos o bem enquanto aquilo que é útil ao fim de permanecer em existência, pode-se dizer que a representação do bom e do mal no pensamento de Spinoza estará associada com a ideia pela qual imaginamos nossa duração. Em outras palavras, no julgamos boas aquelas coisas que nos são agradáveis e, principalmente, que são úteis para que os modos finitos possam “permanecer em seu ser”, isto é, como já dito, aumentar a potência de agir sobre as paixões, resultando em um aumento de perfeição ou realidade (quando relacionado à nossa mente). No Prefácio da V parte da *Ética*, Spinoza afirma:

[...] a potência da mente, tal como antes mostrei, é definida exclusivamente pela inteligência, nós determinaremos os remédios contra os afetos - que todos, com certeza, conhecem por experiência, mas que, creio, nem observam cuidadosamente, nem vêem distintamente - pelo conhecimento exclusivo da mente, e desse conhecimento deduziremos tudo o que diz respeito à sua beatitude.

Lembrando que Spinoza define bem e mal já no prefácio da IV parte da *Ética*, quando afirma “por bem compreenderei aquilo que sabemos, com certeza, ser um meio para nos aproximarmos, cada vez mais, do modelo de natureza humana que estabelecemos”, e, “por mal, por sua vez, compreenderei aquilo que, com certeza, sabemos que nos impede de atingir esse modelo”. Assim, o bom e o mal não está necessariamente relacionado à nossa representação dos objetos e da realidade que é extrínseca a nós, mas diz respeito à própria natureza, isto é, ao modo como conhecemos e agimos¹⁴² de acordo com o amor intelectual de Deus. Conforme diz Spinoza em E5P10, “durante o tempo em que não estamos tomados 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”. Por isso, Spinoza nos informa que o bem e o mal “também não designam nada de positivo a respeito das coisas, consideradas em si mesmas, e nada mais são do que modos do pensar ou de noções, que formamos por compararmos as coisas entre si”, já que uma mesma coisa singular extrínseca pode fazer, contingentemente, com que sejamos afetados de maneiras distintas, produzindo efeitos específicos em nós. Nesse sentido, nenhum objeto em si ou nenhuma ação em si é boa ou má dessa maneira determinada, ela é apenas boa ou má em relação à nossa própria potência, na medida em que produz em nós um aumento ou diminuição de potência, causando conseqüentemente alegria ou tristeza em nossa alma [*anima*]. A partir disto, um primeiro ponto a ser destacado é que Spinoza parece não defender uma visão universalista acerca do bem, uma vez que as pessoas podem possuir noções diferentes sobre o bem e o mal. Aqui, portanto, Spinoza afasta qualquer concepção de bem determinado de maneira transcendental nominalmente por um Deus provido de julgamentos morais. Spinoza considera o Deus providencial como uma crença falsa comum a muitos indivíduos¹⁴³. Não há, em Deus, qualquer coisa que se possa chamar de boa ou ruim, mas apenas de realidade. Se por perfeição

¹⁴² Válido lembrar que todo agir representa para Spinoza refrear as paixões, pois estas se referem à passividade, na medida em que somos determinados segundo as coisas extrínsecas a nós das quais não possuímos qualquer conhecimento senão aquele imaginativo e opinativo da experiência sensível.

¹⁴³ Michael LeBuffe (2010) demonstra que Spinoza descreve a crença falsa no Deus providencial ser comum pelos seguintes motivos: 1. Inocência: imaginamos ser livres na medida em que somos conscientes dos nossos apetites e vontades, mas ignoramos as causas de nossas afecções; 2. solipsismo: as pessoas sempre agem com um fim, sendo este, seu benefício próprio, sabendo a “causa final” o indivíduo se satisfaz com o primeiro gênero do conhecimento; 3. Acaso: as pessoas encontram, em si e nas outras coisas, infinitas formas de determinarem como útil os encontros ocasionais.

e realidade Spinoza entende uma e mesma coisa, como bem dito no prefácio da IV parte¹⁴⁴, então a realidade em ato, aquela da substância absolutamente infinita não pode ser aumentada ou diminuída; nem poderia ser aumentada e diminuída sua potência, pois isso significaria que aumentar a própria essência de Deus, o que seria impossível.

É apenas enquanto relacionado à nossa própria natureza, que expressa essa essência da substância absolutamente infinita pelos atributos de extensão e de pensamento, que podemos dizer que ocorra um aumento e diminuição de realidade, isto é, enquanto temos ideias adequadas sobre o intelecto de Deus, que podemos referir-se ao bem e ao mal desta maneira¹⁴⁵. Assim, em certo sentido não há qualquer noção de moralidade pertencente a substância absolutamente infinita, mas apenas enquanto a forma com que os modos finitos são afetados de maneira determinada. Disso, contudo, não se pode inferir que não há nada que a natureza possa nos revelar sobre o bem. Por mais que este seja relacionado a uma experiência própria pela qual determinados afetos nos são úteis enquanto nos auxiliam em permanecermos em nossa própria existência e nos causam aumento de potência, Spinoza deixa clara a relação do bem e do aumento de felicidade com as ideias adequadas, isto é, com certas verdades metafísicas, que como vimos são: (a) necessariamente verdadeiras; (b) determinadas a operar desta maneira; (c) são adequadas em nós na medida em que estão de acordo com nossa própria natureza; e, por fim, (d) são compartilhadas por todos os indivíduos enquanto parte de um mesmo mecanismo naturalista.

Se uma possível doutrina moral spinozista existe apenas enquanto resultado das interações entre todos os modos finitos produzidos conforme a ordem e conexão da natureza de Deus, uma questão que surge inicialmente é: como podemos conceber uma moralidade sem livre-arbítrio? Ou seja, como atribuir qualitativamente noções de bom ou mal para ações que são determinadas a operar desta maneira em nós? Em *“Doing without free will: Spinoza and contemporary moral problems”* (2015), Ursula Goldenbaum e Christopher Kluz apontam para como as discussões acerca da moralidade na filosofia contemporânea dependem dessas noções sobre tomada de decisão, consciência, emoções sociais e responsabilidade (GOLDENBAUM; KLUZ, 2015, p. xi). Por exemplo, na perspectiva do libertarianismo, seria

¹⁴⁴ “Finalmente, por perfeição em geral compreenderei, como disse, a realidade, isto é, a essência de uma coisa qualquer, enquanto existe e opera de uma maneira definida, sem qualquer relação com sua duração”.

¹⁴⁵ Essa noção nos remete a crítica spinozista ao antropomorfismo das religiões ortodoxas organizadas, que é claramente desenvolvida no *TTP*. Para Spinoza, atribuir a Deus qualquer característica dos modos de extensão e modos do pensamento é parte dessa falsa crença em um Deus providencial. Assim, Deus não pode ser entendido como bom, como algo que ame ou odeie, que se esforça por permanecer em si, ou capaz de prover juízos, essas noções são provenientes de nossa imaginação, enquanto temos um conhecimento inadequado de nossa natureza e do intelecto de Deus enquanto apenas existente em ato.

incompatível descrever uma doutrina moral sem uma noção de livre arbítrio, uma vez que um conjunto de possíveis alternativas precisa existir para que possa responsabilizar alguém por uma dessas escolhas, e, nesse sentido, uma tese determinista como a spinozista seria incompatível com uma visão sobre moralidade que dependa de responsabilidades individuais. Já uma visão compatibilista, verá que a responsabilidade moral pode ser prescrita num cenário determinista, uma vez que podemos dar justificações sobre as condições morais pelas quais os agentes podem ser julgados por seus atos, ou seja, na medida em que podemos atribuir um ato a este agente determinado. Os autores apontam que o determinismo de Spinoza e sua negação do livre arbítrio seria o ponto de desacordo de Spinoza com os libertários. Mas, por outro lado, a ideia de “responsabilização” pelo ato moral parece ser difícil de ser pensada dentro do spinozismo sem uma configuração de normas sociais estabelecidas dentro de um estado civil, isto é, seu relativismo não pode ser desvinculado da sua noção de obediência. A responsabilidade só pode ser vista no pensamento de Spinoza enquanto uma construção social, resultado das escolhas democráticas da vontade geral dentro de um Estado. Mas a moralidade, acredito, não seja necessariamente apenas uma construção social neste sentido. Como descrito no capítulo anterior, em grande medida as normas morais são úteis na visão spinozista em relação à harmonia e cooperação, sendo estes objetivos, determinados pela razão. Assim, o determinismo de Spinoza ainda permite a defesa de uma ética e moral normativa, que consistirá de um relativismo quanto ao julgamento de valores subjetivos e da atribuição do bem enquanto sendo sinônimo de utilidade e bom grado. Aqui, contudo, quero destacar que existe ainda uma noção de bem supremo que perpassa o relativismo, sendo compartilhada por todos indivíduos em função de sua natureza determinada. Mais que isso, que o intelectualismo spinozista, sendo parte de sua metafísica, pressupõe um determinado bem intrínseco, quer dizer, necessariamente uma verdade universal e eterna. Esse ponto é bem descrito por Victor Delbos na seguinte passagem:

Assim parece que a *Ética* de Spinoza é, em seu princípio, utilitarista e naturalista. Ela vai além, porém, do puro utilitarismo e do puro naturalismo por uma afirmação *a priori* que é a afirmação racional do indivíduo. O indivíduo, segundo Spinoza, é verdadeiramente fundado a ser aquilo que ele é, a fazer aquilo que ele faz, a procurar aquilo que ele procura. A tendência pela qual ele se manifesta exprime uma Razão que só precisa se apreender e se compreender para se justificar inteiramente; dessa maneira, ele tem o direito de perseguir fora dele aquilo que pode servi-lo e, na medida de sua potência, fazer com que tudo dependa dele. (DELBOS, 2010, p. 115).

A inserção de Spinoza neste debate e contradição, isto é, de um relativismo em um sistema determinista, parece se dar pela concepção spinozista de *akrasia*, uma vez relacionada com o conceito de liberdade. A *akrasia*, em sua definição clássica, pode ser entendida como a

ação humana que contradiz o melhor juízo, por exemplo, se eu sei que amar ao próximo é o melhor juízo, e, ainda assim, minha ação é tal que contradiz esse conhecimento. Assim, a *akrasia* pode ser apresentada enquanto uma contradição entre as crenças e os desejos. Em “*Recovering Spinoza’s theory of Akrasia*” (2015), Julia Haas argumenta que devido nossa condição limitada frente a natureza, podemos ser afetados por causas externas a nós de maneira mais forte do que aquelas “auto-causadas”, isto é, que ideias inadequadas podem, eventualmente, nos afetar de maneira mais forte do que as ideias adequadas (HAAS, 2015, p. 32). Este fato poderia ser atribuído a proposição E4P1, na qual Spinoza afirma, neste sentido, que “nada do que uma ideia falsa tem de positivo é suprimido pela presença do verdadeiro enquanto verdadeiro”. Contudo, as interpretações da noção de *akrasia* em Spinoza variam especificamente quanto a proposição E4P9 em que se diz que “um afeto cuja causa imaginamos, neste momento, nos estar presente, é mais forte do que se imaginássemos que ela não está presente”, uma vez que pareceria indicar que agiremos sempre de acordo com esse afeto “mais forte”, que seria, portanto, “mais adequado”. Em “*Study of Spinoza’s Ethics*” (1984), Bennet sugere que E4P9 é inadequadamente subsidiada pela proposição a qual se refere, a saber, a E2P17¹⁴⁶, pois não há qualquer menção nesta proposição sobre “força”. O mesmo ponto é discutido por Della Rocca em “*Psicologia Metafísica de Spinoza*” (2011), quando afirma que “a explicação spinozista da irracionalidade depende de sua explicação da antecipação”. Aqui, Della Rocca se refere ao fato de que, por E4P9, “a força da dor da antecipação é, em parte, uma função da distância temporal do presente da dor antecipada” (DELLA ROCCA, 2011, p. 308). Assim, a ideia de uma afecção em nossa mente, pela memória deste encontro, pode fazer com que nossas ações vejam um resultado imediato, ao imaginarmos inadequadamente a dor ou o prazer que ocorrerá em nós. Essa antecipação também dependerá do quão distante ou próximo essa memória dessas afecções está em nossa mente (DELLA ROCCA, 2011, p. 311). Haas afirma que a proposição E4P8¹⁴⁷ e E4P10¹⁴⁸ seriam centrais para teoria da *akrasia*, uma vez que a questão mais importante seria “a relação entre conhecimento e emoções”, pois as paixões pelas quais somos afetados não envolvem apenas nossa própria potência (como seria correto afirmar em relação ao conhecimento), mas

¹⁴⁶ “Se o corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de algum corpo exterior, a mente humana considerará esse corpo exterior como existente em ato ou como algo que lhe está presente, até que o corpo seja afetado de um afeto que exclua a existência ou a presença desse corpo”.

¹⁴⁷ “O conhecimento do bem e do mal nada mais é do que o afeto de alegria ou de tristeza, à medida que dele estamos conscientes”.

¹⁴⁸ “Somos mais intensamente afetados, relativamente a uma coisa futura, se a imaginamos bem próxima de ocorrer do que se imaginássemos que o momento de ela vir a existir está ainda muito longe do presente. Somos, igualmente, mais intensamente afetados pela lembrança de uma coisa que imaginamos não ter se passado há muito tempo do que se imaginássemos que ela se passou há muito tempo”.

é uma soma de nossa potência com a potência daquele corpo extrínseca a nós. Assim, “como consequência, nossas emoções passivas podem e frequentemente se sobrepõem aos nossos conhecimentos verdadeiros” (HAAS, 2015, p. 35). É assim que podemos atribuir ao indivíduo que age de acordo com o conhecimento adequado, um certo nível de agência, mesmo este sendo determinado por causas externas¹⁴⁹. E mais que isso, é neste sentido que podemos atribuir o valor de virtuosidade aqueles que agem de acordo com sua própria natureza, pois, para fazê-lo, é preciso ter um conhecimento verdadeiro “que possa gerar um desejo suficientemente forte que irá ter força suficiente para contrariar o poder das emoções passivas”¹⁵⁰ (HAAS, 2015, p. 35). Como dito acima, ter potência é a mesma coisa que ter virtude segundo o spinozismo. Vemos essa conclusão em E5P42, em que Spinoza afirma que “a beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refreamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, podemos refrear os apetites lúbricos porque a desfrutamos”.

Apesar de sempre falarmos de um sistema ou um maquinário determinista da filosofia spinozista, sua teoria das emoções e a relação que essa gera com o conhecimento, oferecem uma perspectiva da psicologia humana que dá margem para essa discussão acerca de doutrinas morais. Mas, como fica claro, as doutrinas morais existem como parte do imaginário da mente humana, e não se refere a Deus nesse sentido, pois não podemos atribuir noções de bem ou de mal à substância absolutamente infinita, enquanto esta é apenas a realidade ou perfeição. Em E5P35d, diz-se nesse sentido que “Deus é absolutamente infinito (pela E1D6), isto é (pela E2D6), a natureza de Deus goza de uma perfeição infinita, e isso (pela E2P3) vem acompanhado da ideia de si mesmo, isto é (pela E1P11 e pela E1D1), da ideia de sua causa. E foi isso que, no corol. da prop. 32, dissemos ser o amor intelectual de Deus”.

Entretanto, parte deste determinismo spinozista infere que o conhecimento é existente em ato, isto é, é uma expressão do atributo de pensamento da substância absolutamente infinita, e, por isso, como vimos, o conhecimento verdadeiro representa uma ética entendida

¹⁴⁹ “Assim como o conceito de liberdade em Spinoza oferece uma alternativa para a noção comum voluntarista da livre arbítrio como *liberum arbitrium*, também o funcionamento do modelo de natureza humana de Spinoza oferece uma alternativa análoga. De acordo com uma visão voluntarista da agência humana e perfectibilidade ética, alguém se torna uma pessoa melhor pela força de uma resolução para fazê-lo, isto é, pela força da vontade. No prefácio da 5 parte da *Ética*, Spinoza critica ambos estóicos e Descartes por essa visão. Em contraste, Spinoza avança uma perspectiva naturalista do progresso ético. Para Spinoza, está no nosso poder inato, nossa capacidade inata de formar ideias adequadas, e no nosso desejo inato de afirmar nossa própria existência e aumentar nossa atividade que nos levou a desejar formar, e sermos capazes de formar, ‘uma ideia de homem, como um modelo de natureza humana que possamos almejar’”. (HOMAN, 2015, p. 93).

¹⁵⁰ A proposição E4P7 parece afirmar isso ao dizer “Um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado”.

enquanto o amor intelectual à Deus, que sempre e necessariamente aumenta nossa potência de agir. Assim, em nós essa potência e conhecimento será sempre concedida em graus. A questão que proponho discutir neste capítulo é que, em parte, se a beatitude depende de agirmos conforme o conhecimento verdadeiro, e, portanto, de acordo com nossa própria natureza, e o conhecimento é em si objetivo - ou seja, ele é verdadeiro em relação ao intelecto infinito de Deus, e não em relação aos modos finitos - então, a prescrição de uma doutrina moral que Spinoza oferece na V parte da *Ética* pode em certa medida ser vista de um ponto de vista objetivista. A diferença do pensamento spinozista frente às outras doutrinas morais do seu tempo, argumento, é que não há um Deus transcendental que realize juízos sobre essas nossas ações, mas é apenas as consequências destes atos que tornam-se fatos em nossa existência, na medida em que aumentam ou diminuem nossa perfeição ou realidade.

Em um primeiro momento, retomo as proposições E4P30 e E4P31, a fim de relacionar a ideia de corpo e daquilo que remete à nossa própria natureza em Spinoza, como determinantes da sua filosofia moral no seu aspecto objetivista¹⁵¹ da *Ética*. Ainda, na sessão seguinte, proponho que podemos afirmar que o conhecimento ou a visão intelectualista de Spinoza é de um *summum bonum*, isto é, um bem moralmente superior que *deve* ser almejado pelos virtuosos na medida em que ele é uma verdade universal e eterna.

5.1 A noção de corpo em Spinoza e sua concepção sobre o bem

O bem, enquanto uma propriedade essencial e objetivamente determinada do conhecimento adequado humano, depende dessas características comuns que compartilhamos enquanto modos finitos que expressam através de certos atributos, extensão e pensamento, a essência necessária e infinita da substância absolutamente infinita. Assim, a objetividade da moralidade em Spinoza está diretamente conectada com sua noção de corpo e de afecções, na medida em que sempre se relaciona com nossa natureza determinada dentro deste sistema ontológico. Primeiramente, uma vez que a duração está diretamente ligada à uma ideia em nossa mente sobre a finitude do nosso corpo, enquanto modo de atributo de extensão, o esforço para conservar-se é parte necessária de nossa essência, e que, enquanto expressa em nossa mente uma ideia que é infinita neste sistema lógico; nossa mente, frente a estas ideias, é considerada sob a perspectiva da eternidade [*sub specie aeternitatis*]. É isso que Spinoza

¹⁵¹ Por uma moral objetivista, entendo o mesmo que Andrew Youpa chama de ética objetivista em “*Spinoza's Ethical Objectivism*”, isto é, “um tipo de teoria do que é melhor para nós seres humanos, um teoria na qual bom e mal são propriedades objetivas”.

aponta em E5P36, “o amor intelectual da mente para com Deus é o próprio amor de Deus, com o qual ele ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode ser explicado por meio da essência da mente humana, considerada sob a perspectiva da eternidade; isto é, o amor intelectual da mente para com Deus é uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo”.

Como vimos, o corpo e a mente não estão vinculados à eternidade necessária de Deus em si, que como vimos no início da I parte da *Ética*, é a única coisa cuja causa seja *causa sui*; mas é apenas uma expressão de sua essência dos e nos modos finitos, que é representada em nós enquanto uma vontade de auto-preservação e conservação. Nossa potência, expressão da essência da substância absolutamente infinita, enquanto apenas uma parte limitada e parcial deste todo, pode ser concebida em níveis, tendo em vista que nossa existência, logo, nossa potência, não provém de uma existência necessária, mas apenas contingente. Assim, nossa potência pode ser aumentada ou diminuída, por uma lado através das percepções sensíveis dos nossos encontros com corpos extrínsecos a nós, o que forma, em nós, ideias inadequadas daquilo que nos afetam; e, por outro lado, à luz da razão pela qual conhecemos aquilo que nos é verdadeiramente útil para nossa conservação na medida em que diz respeito a nossa própria natureza, como afirma-se na proposição E4P26, “tudo aquilo pelo qual, em virtude da razão, nós nos esforçamos, não é senão compreender; e a mente, à medida que utiliza a razão, não julga ser-lhe útil senão aquilo que a conduz ao compreender”. Assim, pode-se dizer que, em função de nossa natureza comum compartilhada, isto é, a formação dos corpos complexos, o bem em seu sentido objetivo é aquilo que é igualmente comum e acessível a todos os indivíduos. Em outras palavras, Spinoza demonstra em E4P36, que “o supremo bem dos que buscam a virtude é comum a todos e todos podem desfrutá-lo igualmente” [*Summum bonum eorum, qui virtutem sectantur, omnibus commune est, eoque omnes aeque gaudere possunt*]. Ainda, vemos na demonstração da mesma proposição, que

Agir por virtude é agir sob a condução da razão (pela prop. 24), e todo nosso esforço por agir segundo a razão consiste em compreender (pela prop. 26). Por isso (pela prop. 28), o bem supremo dos que buscam a virtude consiste em conhecer a Deus, isto é (pela prop. 47 da P. 2 e seu esc.), um bem que é comum a todos os homens e que pode ser possuído igualmente por todos, à medida que são da mesma natureza. C. Q. D.

A doutrina moral Spinoza neste nível implica que o bom e o mal tenham em alguma dimensão propriedades objetivas, não intrinsecamente, mas em relação à nossa natureza. Andrew Youpa (2015) aponta que a doutrina ética spinozista não depende das emoções,

crenças ou atitudes dos indivíduos sobre sua própria natureza, e, portanto, que existe um nível de independência da nossa percepção sobre as coisas, daquelas propriedades efetivamente úteis que pode-se denominar como sendo boas ou ruins. Para Youpa, o ponto chave desta leitura está no fato de que a doutrina do *conatus*, por envolver uma noção de essência [*actualem essentiam*], representa uma noção normativa (YOUPA, 2015, p. 3). É normativa no sentido que ela demanda uma ação que é vista como algo que *deve* ser promovido e algo que *deve* ser evitado, a saber, o permanecer em seu ser. Assim, o esforço do *conatus* de que permaneçamos em existência, aqui, é uma demanda normativa. Como vemos em E4P8, o *conatus* objetivamente determina o que é bom ou ruim desta maneira, pois o verdadeiramente útil é determinado de certa forma por pela composição de nossa natureza. Além disso, o *conatus* é uma propriedade comum a todos os seres humanos pelo qual todos têm a capacidade de se esforçar para viver uma vida virtuosa. Em outras palavras, todos indivíduos necessariamente se esforçam para durar mais e em melhores condições, isto é, todos por seu direito natural esforçam-se para aumentar sua potência que determina a sua condição de existência. Aquilo pode ser considerado como uma propriedade objetiva de nossa natureza e, uma vez que aquilo que se refere à nossa própria natureza é verdadeiro, essa propriedade não pode ser considerada de outra forma senão como verdadeiramente útil ou não. Ou seja, não podemos duvidar de nosso esforço para nos preservarmos em nosso ser.

Assim, o que *devemos* promover e o que *devemos* evitar, é objetivamente bom ou ruim em relação à nossa própria natureza¹⁵², é bom ou ruim para nossa essência enquanto é compreendida de certa maneira em relação aos nossos modos de atributo do pensamento e de extensão; e é, nessa perspectiva, inata e clara em nós¹⁵³, pois trata necessariamente de um conhecimento verdadeiro. Em E5P15 Spinoza afirma que “quem compreende a si próprio e os seus afetos, clara e distintamente, ama a Deus; e tanto mais quanto mais compreende a si próprio e os seus afetos”. Ou seja, na medida que o amor intelectual a Deus é entendido enquanto a virtude suprema da mente e, portanto, “este amor para com Deus deve ocupar a mente ao máximo”; este conhecimento do *dever* ético e moral também deve ser possível do ponto de vista daquilo que é verdadeiro. Se o conhecimento verdadeiro moral depende da doutrina determinada do *conatus*, que implica na apreensão de nossa própria natureza, então,

¹⁵² Em E4P30 a proposição parece ser nesta direção, “Nenhuma coisa pode ser má por aquilo que tem de comum com a nossa natureza; em vez disso, é à medida que nos é contrária que ela é má para nós”.

¹⁵³ Claro que, como mencionado anteriormente, a força das afecções tem grande papel em determinar nossa relação de conhecimento com estes, uma paixão pode ser forte o suficiente para agirmos inadequadamente (*akrasia*), mas o conhecimento aumenta nossa capacidade de agir, e, por isso, mais somos capazes de ser ativos e permanecer em nossa existência.

segue que o conhecimento daquilo que é verdadeiramente bom em relação ao *conatus*, concorda com seu ideado, pois concorda com a natureza em si que é uma realidade determinada conforme a ordem e conexão da substância absolutamente infinita.

Essa essência compartilhada entre todos os seres humanos, determinante para um objetivismo ético, é justamente o fato de que por “nossa natureza” Spinoza entende uma mesma realidade compartilhada, que é representada pela mente humana em maior ou menor grau de perfeição, de acordo com nosso nível de atividade intelectual, ou seja, com nossa potência. Me parece plausível, então, que a noção de corpo enquanto um modo de atributo de extensão determinado seja um aspecto importante para o inatismo spinozista, uma vez que essas propriedades objetivas - aquelas coisas que objetivamente afetam o core da nossa essência - afetam, em alguma medida, similarmente nossos corpos. Youpa traz como exemplo desta dinâmica a propriedade objetiva de bom ou mal na “diabetes” ou no “sabor do sorvete” - pode-se falar que a diabetes é objetivamente ruim para o corpo, e, então, diminui nossa potência de agir, independentemente das nossas emoções, crenças ou atitudes. Assim, o diabético que consome açúcar de maneira desavisada pode ter crenças de que sua potência não está sendo diminuída, e, mesmo assim, o seu corpo padece necessariamente. Spinoza parece afirmar que esse indivíduo não age virtuosamente na medida em que não contém suas paixões, como o impulso do prazer imediato do açúcar, e, conseqüentemente, têm uma ideia inadequada da relação dessa coisa extrínseca (açúcar) com a natureza deste determinado corpo (a natureza necessária do diabético). Como vimos pela teoria da *akrasia* spinozista, qualquer indivíduo pode ter, através da razão, um conhecimento verdadeiro sobre uma dessas propriedades objetivas, e, ainda assim, não agir conforme essa natureza, ao imaginar uma recompensa imediata maior que seu fim. Em contramão desse exemplo, se considerarmos o sabor de um sorvete, este não pode ser dito como uma propriedade objetiva neste sentido, pois ele apenas aumenta ou diminui nossa potência em relação à nossa vontade, isto é, por exemplo, chamamos o sorvete de chocolate de “bom” pois *imaginamos* que aumenta nossa alegria, e, assim nossa potência. Mas apenas *imaginamos* este bem em relação à nossa vontade de sorvete de chocolate, que não poderia ser saciada por um sorvete, por exemplo, de menta¹⁵⁴.

É importante notar que não é necessariamente o caso de uma coisa singular ser sempre e inevitavelmente preservando e promovendo com sucesso sua verdadeira essência. À medida em que ponto uma coisa singular preserva e promove com

¹⁵⁴ Ainda poderíamos tentar argumentar que o chocolate, na medida em que está em relação com nossa natureza, de acordo com esta, pode ser percebido como objetivamente bom se e somente se propriedades essenciais do cacau afetam de maneira determinada nosso corpo.

sucesso sua essência real varia. Ainda assim, é sempre, e, inevitavelmente, o caso de que uma coisa singular deve preservar e promover sua verdadeira essência¹⁵⁵. (YOUPA, 2015, p. 6).

Acredito ser possível entender a teoria das emoções de Spinoza como sendo, até determinado ponto, parte dessas propriedades objetivas. Este parece ter sido o ponto da leitura que Damásio propõe de Spinoza: uma leitura mecanicista das emoções que determinada, de acordo com nossa natureza, emoções que são apropriadas a agir de determinada forma, e, como tais, são úteis para nossa auto-preservação. Um exemplo dessas propriedades objetivas, encontra-se na definição de Spinoza da alegria [*laetitia*] e tristeza [*tristitia*] como conceitos equivalentes às noções de bem e mal. Afirma que “a alegria é a passagem do homem de uma perfeição menor para uma maior”, e que, “a tristeza é a passagem do homem de uma perfeição maior para uma menor”. Assim, quando Spinoza afirma que “o amor é uma alegria acompanhada da ideia de uma causa exterior”, ele não está determinando que a causa exterior dessa alegria seja uma propriedade objetiva, mas o afeto em nós, ou seja, o amor, é necessariamente bom na medida em que é uma alegria. Isso fica claro em E4P59d, quando Spinoza afirma que “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”. Ou seja, a alegria é necessariamente boa, pois é útil em função de nossa natureza determinada. Ainda, para termos uma ideia adequada daquele objeto exterior e, por isso, nos alegrarmos, a natureza deste objeto tem necessariamente que conter em alguma medida alguma propriedade em comum com nossa própria natureza. E, havendo esse aspecto em comum, pode-se dizer que esta coisa extrínseca será objetivamente boa a todos os seres humanos. Vemos isso na proposição E2P16, “a ideia de cada uma das maneiras pelas quais o corpo humano é afetado pelos corpos exteriores deve envolver a natureza do corpo humano e, ao mesmo tempo, a natureza do corpo exterior”. O mesmo ocorre com o ódio, “o ódio é uma tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior”, assim, o ódio é objetivamente algo que *devemos* evitar. Logo, podemos perceber um aspecto objetivista na forma com a qual Spinoza descreve essas emoções.

¹⁵⁵ N.T do original: “It is important to note that it is not necessarily the case that a singular thing is always and inevitably successfully preserving and promoting its actual essence. The extent to which a singular thing successfully preserves and promotes its actual essence varies. Still, it is always and inescapably the case that a singular thing ought to preserve and promote its actual essence”.

Poderíamos nos perguntar, na medida em que esses afetos dependem da maneira como nossos corpos são afetados, e como vimos na proposição E3P51, “homens diferentes podem ser afetados diferentemente por um só e mesmo objeto, e um só e mesmo homem pode, em momentos diferentes, ser afetado diferentemente por um só e mesmo objeto”, se essa proposição não refutaria a hipótese objetivista dessas propriedades. Podemos voltar ao exemplo argumentado por Spinoza no *Tratado Teológico-Político*. Spinoza diz “como a Escritura relata que Deus o proibiu a Adão e, ainda assim, Adão o comeu, dever-se-á dizer necessariamente que Deus revelou a Adão o mal que seria para ele a consequência desse mal”. Adão teve um conhecimento inadequado da maçã, ou, mesmo conhecendo a lei universal de sua própria natureza, agiu contra esse conhecimento. Já vimos que Adão pode agir como agiu pela teoria da *akrasia*. Em segundo lugar, vimos que um conhecimento adequado da maçã implicará no conhecimento da ordem e das conexões causais daquele objeto extrínseco a nós e sobre nós mesmos. Contudo, mesmo que Adão não conheça o objeto em si, a maçã, Adão conhece a relação deste com sua própria natureza, na medida em que é afetado de maneira determinada. O fruto proibido é objetivamente mal, não pois é um ordenamento de um Deus julgador, e, assim, por ser pecado, mas por ser objetivamente ruim à nossa natureza, causando em nós um sentimento de tristeza e diminuição de potência. O fruto, assim, diminui a potência de Adão independentemente das emoções de Adão para com o fruto, e, portanto, o fruto iria causar-lhe mal mesmo se Adão o amasse. Disso, claro, não se conclui que a maçã é objetivamente ruim por si; mas que, devido a relação desta com nossa própria natureza, a ingestão da maçã por Adão terá como consequência o seu padecer. Ela é ruim unicamente neste sentido: uma propriedade objetiva da natureza do fruto proibido necessariamente diminui nossa capacidade de permanecer em nosso ser em função de nossa natureza. Nesse sentido, segundo Goldenbaum

Tudo aquilo que é suficientemente comum com o corpo humano para nutri-lo é considerado como objetivamente bom para os seres humanos. Tudo aquilo que nos ajudará e ajudará nossos companheiros humanos a viver em unidade com a natureza será objetivamente bom porque nos permite sustentar a natureza como um ambiente que possui algo em comum com nós mesmos. Um ambiente ao qual não podemos nos adaptar porque não tem nada em comum conosco colocaria um fim em nossa perseverança. Além disso, tudo aquilo que ajudará nossas mentes a ter um melhor entendimento é objetivamente bom pois fortalece o que os seres humanos possuem em comum uns com os outros. Portanto, valores morais são verdades objetivas se eles recomendam um comportamento apropriado que sustenta a harmonia social e o consenso¹⁵⁶. (GOLDENBAUM, 2015, p. 64).

¹⁵⁶ N.T do original: “Everything that is common enough with the human body to nourish is considered as objectively good for humans. Everything that will help us and our fellow human beings to live in unity with nature will be objectively good because it will allow us to sustain nature as an environment that has something in common with us. An environment we cannot adapt to at all because it has little or nothing in common with us

O resgate de Damásio em *Looking for Spinoza: Joy, Sorrow and the feeling* (2003) com relação à teoria das emoções de Spinoza, de maneira bastante mecanicista, parece ressaltar essas propriedades que podem ser de fato consideradas objetivamente boas a todos os seres humanos. Por exemplo, segundo Damásio, o maquinário inatista das emoções permite que os organismos respondam de maneira efetivamente útil, a diversas circunstâncias que podem ser “boa para a vida” ou “ruins para a vida” (DAMÁSIO, 2003, p. 80) no sentido de autopreservação. Por emoções, então, Damásio entende os afetos que de maneira inata regulam nossa potência de preservação, num sentido spinozista. Assim, Damásio vê na composição do maquinário humano emoções que ele chama “de fundo”, aquelas são respostas imediatas à determinadas situações, por exemplo, o instinto de correr de um prédio em chamas. Em parte, essa resposta é tão natural em nossa mente que muitas vezes a emoção começa antes mesmo de estar consciente da emoção, por exemplo, como nosso coração acelera e a pressão sobe antes mesmo de estar conscientes que estamos sendo afetados por medo (DAMÁSIO, 2003, p. 56). E mais que isso, Damásio afirma que “objetos competentes podem ser atuais ou lembrados pela memória”, que, assim como na filosofia de Spinoza (E3P28), serve para criar as imagens desses afetos e dessas experiências. A questão interessante dessa aproximação que Damásio propõe do spinozismo com a neurociência parece ser justamente a percepção de que algumas ideias são, de fato, inatas em nossa mente, no sentido de que a percebemos de forma clara e distintas como sendo parte que compõe a nossa natureza. Por isso o autor usa termos como emoções apropriadas e emoções inapropriadas para dar conta desse inatismo¹⁵⁷. Assim como Spinoza, Damásio propõe uma visão de racionalidade que não exclui o maquinário emocional inatista, mas que, ao contrário, represente uma junção de uma resposta racional a esses estímulos emocionais de maneira apropriada, ou seja, pautada pelo conhecimento verdadeiro destes em relação à nossa própria natureza. Em E4P14 Spinoza aponta para a relação do conhecimento verdadeiro com esse mecanismo afetivo, quando diz que “o conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto

would put an end to our perseverance. Further, everything that will help us to better understand is objectively good because it strengthens what we as human beings have in common with each other. Accordingly, moral values are objectively true if they recommend an appropriate behavior to support social harmony and consensus.

¹⁵⁷ Damásio demonstra a partir de diversos experimentos com indivíduos que possuem lesões no maquinário cerebral, como por exemplo, lesões no lóbulo pré-frontal, podem ter suas vidas afetadas de maneira negativa pela falta do raciocínio que provém desse mecanismo emocional, ou seja, é objetivamente ruim que um paciente X não consiga distinguir de forma clara e distinta essas expressões sociais das emoções, por exemplo, ao não identificar um rosto amigável de um ameaçador. Embora possamos argumentar que a representação do rosto amigável ou de um ameaçador é socialmente determinado, contudo, ainda assim, a emoção inata associada a essas percepções é o que nos auxilia em regular a vida em sociedade, e, assim, aumentamos nossa potencialidade neste sentido.

verdadeiro, não pode refrear qualquer afeto; poderá refreá-lo apenas enquanto considerado como afeto”, ou seja, apenas com um afeto ativo e forte o suficiente para conduzir a ação do indivíduo conforme os ditames de nossa própria natureza, logo, da razão, pode realizar a passagem da servidão frente à paixões para a beatitude que é produto conhecimento verdadeiro.

A doutrina moral de Spinoza tem uma ligação rigorosa com sua teoria da imanência, pois nossa natureza só pode ser compreendida enquanto uma parte dessa natureza, que é determinada conforme a ordem e conexões causais do intelecto eterno e infinito de Deus, assim, é quando “o homem se retrai da vida que se retrai da virtude” (DELBOS, 2010, p. 141). A virtude é para Spinoza a ideia adequada que temos sobre a relação das coisas externas com nossa natureza, que nos leva a desejarmos e a agirmos de forma a aumentar nossa potência, então, a virtude nada mais é do que seguir conforme os ditames da razão, a fim de refrear aquelas paixões que na condição de servidão nos fazia, apenas em função do acaso, sermos alegres ou tristes. Ou seja, “*virtus e potentia*, força e potência, são uma só e mesma coisa quando o homem é causa adequada de suas ações e ideias” (CHAUÍ, 2011, p. 212). O amor intelectual à Deus através do qual conhecemos a nós mesmo enquanto pertencente à uma ordem infinita de causas necessárias e eternas, cuja essência não envolve existência necessária, faz com que, imanentemente em nossa natureza, em função dessa ordem, busquemos a perseverança no ser a ampliação da potência que nos permite alcançar este fim. Pois a doutrina moral spinozista depende de sua teoria dos afetos, na medida em que todo bem só pode ser concebido enquanto um afeto ativo (conhecimento) ou enquanto uma paixão alegre (aquilo que por acidente nos causa alegria e aumento de potência¹⁵⁸) e todo mal enquanto paixões que necessariamente fazem nossa potência padecer. Ao agirmos pela razão, deixamos de aceitar as determinações externas ocasionadas em nós e passamos a interiorizá-las na medida em que se relaciona com nossa natureza. Delbos argumenta que a passagem para a libertação segundo a doutrina moral de Spinoza implica necessariamente estes dois elementos, conhecimento e afetos, pois “nosso conhecimento e nossa atividade se aperfeiçoam quando compreendem que o seu objeto depende deles, quando eles se esforçam para se apropriar

¹⁵⁸ No *Tratado da correção do intelecto*, Spinoza afirma, nesse sentido, que “Como, pois, visse que tudo isso obstava a que me dedicasse ao novo modo de vida, e, mais ainda, tanto se lhe opunha que eu devia necessariamente abster-me de uma coisa ou de outra, achava -me forçado a perguntar o que me seria mais útil; porque, como disse, parecia -me querer deixar um bem certo por um incerto. Mas, depois de me haver dedicado um tanto a esse ponto, achei em primeiro lugar que se, abandonando tudo, me entregasse ao novo empreendimento, deixaria um bem por sua natureza incerto, como se depreende claramente do que foi dito, por um também incerto, ainda que não por sua natureza (pois buscava um bem fixo), mas apenas quanto à sua obtenção. [7] Entretanto, mediante uma assídua meditação, cheguei a verificar que então, se pudesse deliberar profundamente, deixaria males certos por um bem certo”.

desse objeto, em torná-lo interior, apesar do infinito que essa realidade parece envolver” (DELBOS, 2010, p. 140).

Mas é nossa natureza determinada que consegue, na medida em que compreender e conhecemos ela enquanto dada, nos livrar da impotência original na qual nos encontramos, fazendo com que percebamos aquilo que é verdadeiramente útil internamente para aumentar nossa potência, a partir da qual conseguiremos refrear a força das paixões tristes que nos fazem padecer. Pois, conforme E4P7, “um afeto não pode ser refreado nem anulado senão por um afeto contrário e mais forte do que o afeto a ser refreado”. Agir moralmente, nesse sentido, é agir de forma a refrear as paixões, e, ao fazê-lo, necessariamente seguimos a razão, que sempre concorda com nossa natureza. Isto é, “apenas à medida que vivem sob a condução da razão, os homens concordam, sempre e necessariamente, em natureza” (E4P35). Ainda, em função de depender de nossa natureza e da nossa essência constituída pelo esforço de “permanecer em seu ser”, podemos considerar a moralidade enquanto constituída de maneira progressiva a partir da educação, isto é, é um código normativo que ocorre apenas a partir da experiência, tanto em relação aos afetos, quanto do conhecimento adequado. Ninguém nasce conhecendo conforme o segundo e terceiro gênero do conhecimento; ainda, ninguém nasce naturalmente com potência suficiente para refrear as paixões; mas esse caminho virtuoso depende desse esforço pelo qual nos educamos, buscamos o conhecimento verdadeiro e aumentamos nossa potência com nossos afetos ativos de tal maneira que conseguimos refrear as forças externas que nos causa, por causa da constituição da nossa natureza, nosso padecer.

Não se deve considerar a virtude como um bem exterior ao ser; a virtude é a potência de que o ser dispõe: a virtude se define pela essência do ser e não por fórmulas gerais; ela é necessariamente individual. O esforço em direção à virtude, que é apenas o esforço em direção à maior potência, tem então e, é seu princípio e sua finalidade; podemos até mesmo dizer que a virtude já está nesse próprio esforço e no desenvolvimento indefinido que ele implica. já que no indivíduo nada é anterior nem superior, e tudo é relativo a esse esforço. (DELBOS, 2010, p. 113).

Nessa perspectiva naturalista daquilo que nos é útil em função de uma natureza determinada, acredito ser possível considerar a moralidade spinozista em si enquanto um desses mecanismos inatistas, na medida em que eles nos auxiliam a regular a vida e a nos mantermos em nossa existência, ou seja, que a doutrina moral serve enquanto verdadeiramente útil à propriedade objetiva da nossa essência que é o esforço do *conatus*. Primeiramente, se considerarmos a moralidade como uma faculdade, um conjunto de propriedades objetivas que necessariamente aumentam ou diminuem nossa potência de agir, podemos vê-la como uma importante ferramenta para auxiliar os indivíduos a buscarem uma

vida boa e duradoura. Além disso, uma vez que ela serve para os propósitos sociais, então, necessariamente, em função da nossa razão, esse código moral aumenta nossa alegria enquanto consolida uma sociedade bem ordenada e racional; logo, a moralidade também pode ser vista como uma propriedade objetiva neste sentido. Para Youpa

Embora filósofos e não-filósofos de hoje, de um modo geral, não identificam-se como spinozistas na ética, a cada dia muitos de nós confirmamos nossa compromisso com uma ética naturalista em coisas como nossas práticas de criação e nossas crenças sobre o que se qualifica como uma boa educação, em nosso interesse na área nutricional conteúdo da nossa própria dieta e da dieta de nossos filhos, e no uso de medicamentos para evitar depressão e outras formas de mal-estar psicológico. Nós nos envolvemos em tais práticas e mantemos tais crenças porque acreditamos corretamente, como Spinoza, que nosso bem é fixo, ao menos em parte, por fatos naturais objetivos sobre nosso bem-estar e fatos naturais objetivos sobre os tipos de coisas que contribuem para o nosso bem-estar e os tipos de coisas que diminuir e (ou) destruí-lo¹⁵⁹. (YOUPA, 2015, p. 11).

Assim, por objetivismo moral entende-se as propriedades que são necessariamente boas em função de nossa natureza determinada, não dependendo, portanto, de nosso julgamento subjetivo de valores. Mas são denominadas adequadamente enquanto um bem por serem objetivamente úteis para nosso desejo de permanecer em nosso ser por mais tempo e com mais potência possível. Esse desejo que segue da doutrina do *conatus* é necessário e infinito, pois é parte de nossa essência enquanto tal [*actualem essentiam*]. A conclusão do projeto ético spinozista é pautado por sua descrição de liberdade ou beatitude, o que é diretamente relacionada na V parte da *Ética* com uma noção de *summum bonum*, isto é, de um bem supremo que é objetivamente determinado. Nesse sentido, será alcançado apenas se agirmos conforme *devemos* agir, pelos ditames da razão e de nossa própria natureza. Esse bem é a mesma coisa que o conhecimento verdadeiro, e, como tal, que pode ser visto, então, sob certo aspecto da eternidade.

5.2 *Summum Bonum*

Na V parte da *Ética* vemos Spinoza descrever proposições das coisas que objetivamente aumentam a potência humana e que, assim, podem nos afastar da condição de

¹⁵⁹ N.T do original: “Although philosophers and nonphilosophers today do not, generally speaking, identify themselves as Spinozists in ethics, every day many of us confirm our commitment to such a naturalistic ethics in such things as our child-rearing practices and our beliefs about what qualifies as good parenting, in our interest in the nutritional content of our own and our children’s diets, and in the use of medications to ward off depression and other forms of psychological ill-being. We engage in such practices and hold such beliefs because we rightly believe, as Spinoza does, that our good is fixed, at least in part, by objective natural facts about our well-being and objective natural facts about the sorts of things that contribute to our well-being and the sorts of things that diminish and (or) destroy it”.

servidão e nos levar a verdadeira liberdade, a saber, aquela a partir do conhecimento verdadeiro do amor intelectual a Deus. Essa passagem da servidão à vida virtuosa depende dos afetos que são capazes de reduzir a potência das paixões ocasionadas pelas coisas singulares externas, e de aumentar a potência da mente em se autodeterminar, ou seja, de agir conforme sua natureza. Esse sistema spinozano é, em qualquer medida, determinista. Por um lado, em condição de servidão, ou seja, passivamente, somos afetados de maneira determinada pelo acaso e somos determinados pelas infinitas maneiras como somos afetados pelos objetos externos. Por outro lado, quando através da razão buscamos agir conforme nossa própria natureza, e aumentamos nossa potência de autopreservação somos, nessa medida, auto-determinados. No prefácio, Spinoza demonstra sua intenção:

Passo, por fim, à outra parte da ética, que trata da maneira, ou seja, do caminho que conduz à liberdade. Nesta parte, tratarei, pois, da potência da razão, mostrando qual é o seu poder sobre os afetos e, depois, o que é a liberdade ou a beatitude da mente. Veremos, assim, o quanto o sábio é mais potente que o ignorante. De que maneira e por qual via, entretanto, deve-se aperfeiçoar o intelecto e por qual arte deve-se cuidar do corpo para que faça corretamente seu trabalho são assuntos que não cabem aqui. Pois o último diz respeito à medicina e o primeiro, à lógica. Aqui tratarei, portanto, como disse, apenas da potência da mente, Ou da razão, e mostrarei, sobretudo, qual é o grau e a espécie de domínio que ela tem para refrear e regular os afetos.

O método da razão oferecido por Spinoza terá, segundo o autor, um papel em reduzir ou refrear os excessos dos nossos desejos, que surgem das ideias inadequadas que existe em nossa mente (E5P4esc¹⁶⁰). Segundo Marshall, pela razão, as associações que nossa mente faz com aqueles objetos que nos afetam de determinada maneira podem ser formados a partir de ideias adequadas, ao invés de inadequadas, se *conhecermos* realmente o que é a causa da alegria em nós, e não *imaginarmos* sua causa a partir dos encontros casuais ao qual sou submetido (MARSHALL, 2013, p. 190). O que o conhecimento ocasiona, neste sentido, é a redução do meu nível de passividade frente a esses encontros, determinando-me pela minha própria natureza a agir de certa maneira por conhecer suas consequências para minha conservação.

¹⁶⁰ “Pois deve-se observar, sobretudo, que é em função de um só e mesmo apetite que se diz que o homem age ou que ele padece. Por exemplo, demonstramos que a natureza humana está constituída de tal maneira que cada um deseja que os outros vivam segundo a inclinação que lhe é própria (veja-se o escol. da prop. 31 da P. 3). E que esse apetite, num homem que não se conduz pela razão, é uma paixão que se chama ambição, a qual não difere muito da soberba; e que, em troca, num homem que vive segundo o ditame da razão, é uma ação ou uma virtude que se chama piedade (vejam-se o esc. 1 da prop. 37 da P. 4 e a demo 2 da mesma prop.). E, desta maneira, todos os apetites ou desejos são paixões apenas à medida que provêm de idéias inadequadas, enquanto os mesmos desejos são considerados virtude quando são suscitados ou gerados por idéias adequadas”.

O bem absoluto na visão de Spinoza refere a mesma coisa que o conhecimento, pois conhecer o amor intelectual de Deus é o mesmo que conhecer e possuir ideias adequadas de nossa própria natureza¹⁶¹, ou seja, “quem compreende a si próprio e os seus afetos, clara e distintamente, ama a Deus; e tanto mais quanto mais compreende a si próprio e os seus afetos” (E5P15). Essas ideias verdadeiras, como vimos, são universais e determinadas necessariamente desta maneira conforme a ordem e conexões do intelecto divino, sendo este infinito e imutável. Compreender a natureza como necessária é, portanto, em si, uma expressão dessa adequação. Por E5P6 Spinoza diz “à medida que a mente compreende as coisas como necessárias, ela tem um maior poder sobre os seus afetos, ou seja, deles padece menos”.

LeBuffe (2010), afirma que a ideia de *Summum Bonum* de Spinoza é uma prescrição explícita, e, assim, normativa de que *devemos* buscar o conhecimento de Deus, e *devemos* fazer isto continuamente (LEBUFFE, 2010, p. 194). Para o autor, essa noção de *Summum Bonum* pode trazer dois problemas: (1) se ao considerar bom aquilo que nos é útil, conheceremos um bem superior no sentido aristotélico, isto é, de que o bem superior é aquele melhor entre todos os bens; e, (2) a crítica trazida por Delahunty (1985), de que o valor do conhecimento para permanecer em seu ser não parece possível, pois o conhecimento da utilidade de diversas coisas podem ser a causa desse bem (LEBUFFE, 2010, p. 196). Quanto à primeira objeção, LeBuffe resgata a proposição E4P26 para afirmar que o conhecimento de Deus não é buscado por nós à medida em que é útil, mas ele nos é útil na medida em que é um conhecimento de Deus. Assim, a virtuosidade aqui depende de agirmos por conhecermos essa natureza, não por uma utilidade para um fim específico segundo nosso julgamento¹⁶². Quanto à segunda objeção, LeBuffe se baseia na proposição E4P28 para afirmar que um tipo de conhecimento, o conhecimento intelectual do amor de Deus, *sempre* será a coisa mais útil para conservação, assim, é neste sentido que pode ser visto como um bem supremo (LEBUFFE, 2010, p. 196).

¹⁶¹ Isso fica claro pela demonstração em E4P28 na qual Spinoza afirma “suprema coisa que a mente pode compreender é Deus, isto é (pela def 6 da P. 1), um ente absolutamente infinito, e sem o qual (pela prop. 15 da P. 1) nada pode existir nem ser concebido. Portanto (pelas prop. 26 e 27), o que é supremamente útil para a mente, ou seja (pela def 1), o seu bem supremo, é o conhecimento de Deus. Por outro lado, a mente age apenas à medida que compreende (pelas prop. 1 e 3 da P. 3), e apenas sob tal condição (pela prop. 23), pode-se dizer que ela age absolutamente por virtude. Compreender é, pois, a virtude absoluta da mente. Mas a coisa suprema que a mente pode compreender é Deus (como já demonstramos). Logo, a virtude suprema da mente é compreender ou conhecer Deus. C. Q. D.

¹⁶² “Parece, de 4p8 e 4p28, que na visão de Spinoza, os agentes virtuosos buscarão o conhecimento de Deus como um meio para perseverança em ser ou, o que dá no mesmo, em se tornar mais parecido com o modelo da natureza humana. No entanto, parece de 4p26 e de seu uso da terminologia aristotélica que Spinoza também sustenta que agentes virtuosos buscarão o conhecimento de Deus por si só” (LEBUFFE, 2010, p. 197).

Por sua vez, em “*The Ethics of Joy*” (2020), Youpa defende uma visão de bem que relaciona o conhecimento de Deus com as emoções e desejos de maneira qualitativa¹⁶³, e pelo julgamento que segue necessariamente de uma instância qualitativa de uma emoção. Na verdade, escreve Youpa, “então com exceção do conhecimento do bom e do mau, o conhecimento é inerentemente afetivo ou, equivalentemente, motivacionalmente eficaz” (YOUPA, 2020, p. 115). Youpa defende essa leitura pois, na sua visão, bom e mal é vazio de significado *a priori*, sem o aumento ou diminuição de potência, então, ele não pode ser afetado independentemente de emoções e desejos pré-existentes. Assim, “não existem propriedades únicas e irreduzíveis de bondade e maldade à parte das melhorias e diminuições de poder que as coisas singulares sofrem” (YOUPA, 2020, p. 116). Enquanto o tipo de conhecimento *Summum Bonum*, aquele metafísico, “não precisam pressupor melhorias e deficiências no poder da forma que avaliativa julgamentos sim, não há nada em princípio que exclua a existência de julgamentos metafísicos inerentemente afetivos e, portanto, inerentemente afetivos conhecimento metafísico” (YOUPA, 2020, p. 117).

Entretanto, ao considerar as propriedades do bem e do mal enquanto objetivas, esses efeitos de aumento ou diminuição de potência não dependem, igualmente, do julgamento de valor que Youpa quer distinguir do conhecimento metafísico. Isso porque, na medida em que são propriedades inatas, seu efeito ocorre independentemente de nossas crenças, emoções ou considerações sobre suas propriedades. Como defendi anteriormente, o conhecimento de Deus causa em nós um aumento necessário da potência; o bem, por sua vez, é uma e mesma coisa que o conhecimento verdadeiro do intelecto eterno e imutável divino. Assim, tudo aquilo que pode ser considerado um bem em função de nossa natureza determinada, logo uma benevolência, aumenta nossa potência e nossa alegria, mesmo que em nós não exista uma ideia adequada desse afeto; e, com isso, sua utilidade e sua denominação enquanto um bem, se dá independentemente de nossas concepções ou imaginação sobre aquela coisa externa cujo valor atribuímos subjetivamente. Com isso, “conhecimento moral” e “conhecimento metafísico” podem ser concebidos enquanto equivalentes, isto é, como um conhecimento do terceiro tipo, aquele intuitivo que é internalizado em nós e que gera alegria em todos indivíduos, necessariamente. Defendo aqui que o conhecimento moral, assim como o conhecimento metafísico, implica em um maior nível de perfeição, de maneira independente da representação de valores. Assim, a moralidade pode ser dita neste aspecto, se e somente se, ela consistir desse conhecimento claro e distinto de nossa própria natureza, como algo que não

¹⁶³ Por qualitativo, aqui, entendo uma representação de uma mudança na potência do corpo, que como vimos, Spinoza chama, desta maneira, de boa ou ruim.

pode operar de outra forma senão enquanto algo que aumenta ou diminui nossa potência, e, como tal, infere em algo que necessariamente *devemos almejar ou refutar*, isto é, uma normatividade.

O terceiro gênero de conhecimento procede da ideia adequada de certos atributos de Deus para o conhecimento adequado da essência das coisas (veja-se sua def. no esc. 2 da prop. 40 da P. 2). E quanto mais compreendemos as coisas dessa maneira, tanto mais (pela prop. prec.) compreendemos a Deus. E, por isso (pela prop. 28 da P. 4), a virtude suprema da mente, isto é (pela def. 8 da P. 4), sua potência ou natureza, ou seja (pela prop. 7 da P. 3), seu esforço supremo consiste em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento. C. Q. D. (E5P25d)

Youpa afirma que as instâncias do bem e do mal, em nós, não são derivada dos valores das coisas singulares de maneira extrínseca, mas são inerentemente capazes de aumentar ou diminuir nossa potência em e por si mesmas¹⁶⁴ (YOUPA, 2020, p. 84). Assim, Youpa vai ao encontro com a descrição do bem e do mal que proponho aqui enquanto vemos a causa, especialmente da benevolência, como algo que mecanicamente e sintomaticamente causam em nós alegria, sinônimo da vida boa e virtuosa. Como vimos, conforme a teoria das emoções spinozista, esses “sintomas” que levam ao aumento ou diminuição de potência são sempre representados em nossos corpos e mentes enquanto uma alegria ou uma tristeza. Novamente, a associação feita por Damásio à perspectiva da neurociência moderna parece enfatizar a relevância do modelo de Spinoza que vincula a potência da unidade do corpo e mente às emoções básicas - existem determinados fatores que de maneira inata nos afetam de certa forma, por exemplo, comidas nutritivas influenciam diretamente no nosso bem estar e viver bem, a ideia de que a boa nutrição é um bem, então, independe de nossas crenças, atitudes ou julgamentos. Quais comidas são mais nutritivas ao nosso corpo, dependem menos de nossa percepção e julgamento de valor delas, quanto da forma precisa como afetam nosso organismo. Certas comidas trarão maiores benefícios e serão objetivamente mais capazes de aumentar nossa potência. Claro que, não deixamos de representar uma relação com esses objetos extrínsecos a nós [comida], e, estes, geram em nossos corpos ou mentes, necessariamente, derivações de amor ou ódio, alegria ou tristeza. Assim, essa relação ainda ocorre a partir dos afetos, e, como tais, ainda depende da nossa força intelectual de refrear as paixões e agir conforme o conhecimento de nossa natureza. Seguindo neste exemplo,

¹⁶⁴ Youpa explica o uso do termo: “Por “não derivado”, quero dizer que a bondade ou a maldade da condição de um sujeito não é derivado do valor ou desvalor de nada, exceto do estado do próprio poder do sujeito. Se alguém X está bem ou mal - se ele está bem ou mal - é sobre se o poder de atuação de X é aumentando ou diminuindo. O que torna o bem-estar totalmente bom é que ele é axiologicamente fundamental. A doença também é fundamental neste sentido: existe nada além da doença que é a fonte da maldade de estar doente ou indisposto”. (YOUPA, 2020, p. 85),

facilmente em função das paixões e do nosso amor a determinadas comidas, poderíamos nos exceder e nos deixar guiar pelo prazer imediato que sentimos com determinadas comidas; isso, contudo, seria igualmente prejudicial a nossa saúde [natureza]. Spinoza comenta em E4P44 que “o amor e o desejo podem ser excessivos”. É apenas pela razão, logo pela alegria gerada pelo conhecimento verdadeiro, que faz com que a excitação nunca seja excessiva (E4P43d). Com isso, Spinoza parece propor que, normativamente, *devemos* buscar tais recursos universais que de maneira objetiva aumentam nossa potência a partir da razão, a fim de refrear as paixões que nos levam aos excessos. Parece ser precisamente isso o que Spinoza nomeia de vida virtuosa e benevolente na V parte da *Ética*. Conforme a última proposição da obra, “a beatitude não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude; e não a desfrutamos porque refreamos os apetites lúbricos, mas, em vez disso, podemos refrear os apetites lúbricos porque a desfrutamos” (E5P42).

O ponto para Youpa, que diverge em certo sentido do que proponho aqui, é que essa teoria naturalista do bom e do mal é esvaziada do problema da moral, isto é, não pode servir para distribuir valores como culpa, recompensa, glória, etc. (YOUPA, 2020, p. 90). Essa leitura já havia se popularizado com Deleuze que afirmou que “a oposição dos valores (Bem/Mal) é substituída pela diferença qualitativa dos modos de existência (bom/mau)” (DELEUZE, 2002, p. 29). Esse esvaziamento do bem no sentido de uma moralidade como a ortodoxa judaico-critã, por ser pautada pelo conhecimentos imaginativos e opinativos, que através da fé excessiva tornam-se superstições, é essencialmente o objetivo de Spinoza no *Tratado Teológico-Político*. Ainda assim, parece ser o caso de que quando Spinoza afirma que o verdadeiro ensinamento das Escrituras consiste no amor intelectual a Deus, ele refere-se de maneira imanente a um tipo de moralidade objetiva que corresponde ao *Summum Bonum*. Ou seja, o conhecimento moral, considerado como um conhecimento verdadeiro daquilo que é útil à nossa natureza determinada, apresenta-se como um dos campos do conhecimento metafísico descrito por Spinoza. Com isso, quero apontar para o fato de que a moralidade é em si, de maneira inata e *pré existente*, algo que se relaciona necessariamente ao aumento ou diminuição da potência de um indivíduo. Embora o bem e o mal não contenham propriedades intrínsecas, e apenas são denominados relacionalmente frente à outras coisas singulares, nossa natureza determinada e comum à todos indivíduos, faz com que algumas propriedades sejam objetivamente boas ou ruins em relação à esta natureza, independente de qualquer julgamento de valor subjetivo.

É nesta premissa que pode-se considerar que para certas propriedades uma perspectiva objetivista da moralidade é adotada por Spinoza, que se pauta por uma capacidade inata

racional e afetiva de nossos corpos e mentes receberem esses estímulos externos de determinada maneira, aumentando a nossa potência. Nosso corpo parece informar à nossa mente como ela *deve* reagir frente a esses determinados estímulos, e, como já havia sido estabelecido por Spinoza, todo aumento de nossa capacidade se equivale a um conhecimento adequado ou verdadeiro. Por isso, o *Summum Bonum* que a mente pode alcançar, para Spinoza é o conhecimento adequado do intelecto divino.

O amor intelectual da mente para com Deus é o próprio amor de Deus, com o qual ele ama a si mesmo, não enquanto é infinito, mas enquanto pode ser explicado por meio da essência da mente humana, considerada sob a perspectiva da eternidade; isto é, o amor intelectual da mente para com Deus é uma parte do amor infinito com que Deus ama a si mesmo. (E5P36)

Ao considerarmos o terceiro gênero do conhecimento como algo possível na mente humana e, enquanto o conhecimento intelectual de Deus pode ser tido como uma forma dos modos finitos experienciaram a perfeição e o bem que dela decorre, este *Summum Bonum*, Spinoza parece inferir em sua ontologia imanente que a mente humana possui uma relação de um conhecimento possível daquilo que é o bem superior enquanto um conhecimento do intelecto divino. Tal bem que é, em nós, representado pelas emoções ativas de alegria e, então, do aumento de potência, nos levando à uma vida mais virtuosa neste sentido, isto é, “a mente pode fazer com que todas as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, estejam referidas à ideia de Deus”. Ao afirmar que “desse terceiro gênero de conhecimento provém a maior satisfação da mente que pode existir” (E5P27) e que “o esforço supremo da mente e sua virtude suprema consistem em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento” (E5P25), então, Spinoza deduz do conhecimento propriedades objetivamente boas em relação ao nosso intelecto e natureza, na medida em que são necessariamente úteis, ou seja, quanto mais conhecemos adequadamente as coisas, mais conseguimos permanecer em nosso ser e mais satisfação sentimos.

O conhecimento em si é moralmente bom desta forma, qualitativamente e inerentemente, independente de nossas crenças, atitudes e julgamentos no nível representacional da imaginação, de aversão ou de aproximação. Que o conhecimento adequado e, portanto, amor a Deus, é adequado em nós, percebemos de forma clara e distinta. Mas, ainda assim, da mesma forma que podemos julgar inadequadamente o valor nutricional de determinados alimentos em relação ao nosso corpo em função da potência das paixões que essas coisas extrínsecas produzem em nossa imaginação; ou ainda, pela teoria da *akrásia*, podemos conhecer claramente e ainda assim agir contrário a este conhecimento; o mesmo

pode ocorrer na relação da nossa mente com o conhecimento, ou seja, o *Summum Bonum*. Assim, podemos ter um conhecimento claro do amor intelectual de Deus¹⁶⁵, e ainda não agir como *devemos*. É assim que a ignorância é oposta à possibilidade da liberdade e da beatitude. Aquele que não conhece ou ignora as ideias adequadas que existem clara e distintamente em nós acerca da nossa própria natureza, e, assim, na lógica ontológica, da natureza da substância absoluta e infinita, não pode desfrutar de uma vida mais perfeita. Portanto, estes não percebem que sua natureza determina [faz desejar] o esforço pelo *Summum Bonum* da mente, que é esse conhecimento de terceiro gênero que produz essa vida virtuosa no presente, em existência. Por isso, em E5P25, Spinoza afirma que o *Summum Bonum* é “o esforço supremo da mente e sua *virtude suprema*” (ênfases adicionadas). *Summum Bonum*, enquanto tal, isto é, enquanto perfeição, é relacionado apenas a substância absolutamente infinita, “Deus não pode passar a uma perfeição maior nem a uma perfeição menor (pelo E1P20c2). Logo (pelas def. 2 e 3 dos afetos), ele não é afetado de qualquer afeto de alegria ou de tristeza. C. Q. D.”. Mas a mente humana, quanto mais ideias adequadas desse conhecimento moral possuir, isto é, mais conceber as propriedades objetivamente boas em relação à nossa natureza, será maior seu nível ou grau de perfeição, expressando sua essência sob certa perspectiva da eternidade. Parece ser essa a sugestão de E5P27d:

A virtude suprema da mente consiste em conhecer a Deus (pela prop. 28 da P. 4), ou seja, em compreender as coisas por meio do terceiro gênero de conhecimento (pela prop. 25), *virtude que é tanto maior quanto mais a mente conhece as coisas por meio desse mesmo gênero* (pela prop. 24). Por isso, *quem conhece as coisas por meio desse gênero de conhecimento passa à suprema perfeição humana* e, conseqüentemente (pela def. 2 dos afetos), é afetado da suprema alegria, a qual (pela prop. 43 da P. 2) vem acompanhada da idéia de si mesmo e de sua própria virtude. Logo (pela def. 25 dos afetos), desse terceiro gênero de conhecimento provém a maior satisfação que pode existir. C. Q. D. (ênfase adicionada)

Quis demonstrar uma leitura possível da doutrina moral de Spinoza que fosse capaz de ultrapassar a proposta de um modelo apenas relativista, e mostrar que o sistema determinista spinozista infere em algum nível propriedades objetivas do bem que são inatas e que são comuns a todos indivíduos, não em função de um Bem em si, mas pela relação com nossa natureza imutável. Assim, podemos conceber que o conhecimento dessas propriedades objetivas, isto é, o conhecimento em si, que também pode ser neste sentido moral e normativo, produzem em nós a beatitude e nos oferecem uma vida boa a partir de relações com coisas extrínsecas que são objetivamente e qualitativamente melhores para nossa

¹⁶⁵ “A mente pode fazer com que todas as afecções do corpo, ou seja, as imagens das coisas, estejam referidas à ideia de Deus”. (E5P14)

essência, enquanto ela é entendida pelo esforço por permanecer em si. Para Spinoza, em função de nossa natureza, algumas propriedades dessas coisas singulares extrínsecas à nós, serão necessariamente harmoniosas ou conflituosas em relação à composição de nossa natureza, e, a partir disso, aumentarão ou diminuirão nossa potência de maneira determinada. Assim, quando visto desta perspectiva, o aumento ou redução de nossa atividade e potência pode ser independente de nossa imaginação, nos afetando de forma determinada mesmo se possuímos uma ideia inadequada deste. Por outro lado, se tivermos um conhecimento adequado dessas proposições morais objetivas, e, assim conhecermos o intelecto infinito de Deus, agimos de tal forma que seguiremos esta doutrina moral produto do conhecimento verdadeiro, não porque a julgamos boa e porque desejamos, mas porque ela nos é útil que as desejamos, isto é, “é por nos esforçarmos por ela, por querê-la, por apeteçê-la, por desejá-la, que a julgamos boa” (E3P9esc).

Quanto mais racionais formos, mais conheceremos essas ideias adequadas, mais livre seremos, e agiremos moralmente neste sentido. Entretanto, como já foi dito, a liberdade em relação à condição humana, assim como a potência e a perfeição, precisa ser vista em graus. Apenas a substância absolutamente infinita possui a perfeição e realidade em si, nós sempre estamos condicionados a uma parcela dessa perfeição na medida em que conhecemos adequadamente algumas dessas leis eternas e imutáveis que determinam nossa natureza e todas as coisas ao nosso redor. É importante notar que, apesar de ter uma noção clara de um bem supremo para nós, o amor intelectual a Deus, e conceber algumas verdades necessárias que decorrem dessa natureza, o conteúdo relativista do bem e do mal permanece parte relevante da doutrina moral Spinozista. Embora tenhamos uma natureza determinada compartilhada enquanto modos finitos produtos de uma substância absolutamente infinita que expressam uma verdade eterna através dos atributos desta, ainda assim a experiência sensível e a imaginação permanecem sendo aspectos centrais da condição humana e da manutenção da vida. Por isso a imaginação humana e a constituição de um Estado democrático “liberal” são, no campo político, caminhos para essa vida ética proposta por Spinoza. Nenhum indivíduo pode ser reduzido apenas à sua natureza determinada, mas a imaginação e as experiências sensíveis que formam nosso campo afetivo são partes da condição humana de tal forma que, uma vida mais potente e alegre, também depende de que possamos denominar e imaginar aquilo que é particularmente útil a nós. Isto é, ainda buscamos em função do *conatus* as relações que causam em nós as paixões alegres, na medida em que essas contingências, mesmo que acidentais, ainda formulam uma imaginação daquilo que é útil para nós e que amamos por isso. Por isso, parece ser o caso de que uma doutrina moral absoluta, na qual todo

o bem e todo o mal é pré-determinado segundo a imaginação de um único indivíduo ou instituição, como é o caso do moralismo ortodoxo de religiões bem ordenadas, produz nos indivíduos e naquela sociedade, necessariamente, diminuição de potência. Um corpo artificial político que institua normas contrária à natureza determinada, não poderá ser sustentado a longo prazo, devido à sua instabilidade. A democracia serve, assim, para evitar a normatização de absurdos, para fazer com que a obediência seja virtuosa na medida em que leva a multidão a agir conforme sua natureza determinada, isto é, a buscar racionalmente a cooperação e paz social enquanto um bem maior que aqueles particulares, e, ainda, para que os indivíduos ainda possam denominar algumas instâncias do bem e do mal conforme suas experiências sensíveis, podendo assim, buscar aquilo que é útil para sua felicidade. De forma alguma, determinismo e relativismo são noções opostas no spinozismo, mas são parte do nosso intelecto e de nossa condição como modos finitos, que se conectam imanentemente com o intelecto divino, mas permanecem parciais e confusos em diversas instâncias. A moralidade na filosofia de Spinoza é portanto, utilitarista, naturalista e relativista, ao mesmo tempo, dependendo do grau de perfeição e realidade que nossos corpos e mentes são capazes de alcançar enquanto nossa duração permitir e nossa potência possibilitar. A moralidade e o conhecimento são a mesma coisa no spinozismo, a saber, potência.

6. CONCLUSÃO

A moralidade na filosofia de Spinoza pode ser interpretada enquanto normativa, uma vez que vemos na V parte da *Ética* o autor apresentar proposições daquilo que *devemos* fazer para que possamos almejar a beatitude e a salvação. Esses *deveres*, primeiramente, dependem de, por um lado, sua noção de natureza dentro de um sistema ontológico determinista e imanente, isto é, de sua concepção *Deus sive natura*; e, por outro lado, o de utilidade, sendo este associado com as relações pelas quais imaginamos os objetos extrínsecos a nós e atribuímos valores segundo nossas experiências sensíveis e afetivas. A ontologia de Spinoza é determinista pois não permite contingências na ordem e conexões causais: o todo é constituído necessariamente por uma única substância que é *causa sui* e não é produto de nenhuma coisa fora de si e; sua essência é formada por potência, potência em existir, de maneira perfeita em ato, isto é, em realidade; e não existindo qualquer força externa que possa destruir essa potência, a substância só pode ser concebida enquanto absolutamente infinita. A substância absolutamente infinita expressa sua natureza determinada em todas as coisas, uma vez que são produtos desta natureza, a partir de infinitos atributos, dos quais nós, os indivíduos, um dos infinitos modos finitos, conhecemos dois, o pensamento e a extensão. A expressão desses atributos se reflete na nossa natureza pela unidade corpo-mente, um e mesmo maquinário que é capaz de perceber esses modos de atributos a partir das experiências sensíveis e da razão, constituindo uma percepção da nossa própria existência enquanto parte deste todo a partir dos afetos e do conhecimento.

Se Deus é potência e todas as coisas decorrem dessa essência, a natureza desses produtos (natureza naturada) da natureza de Deus (natureza naturante) são igualmente determinadas em função de sua potência, enquanto sua própria essência. Mas diferente da substância que é *causa sui*, os modos finitos não envolvem uma existência necessária, então, conforme vimos pela doutrina do *conatus*, nossa natureza é determinada pelo esforço por permanecer em nosso ser através do aumento de potência de agir e de pensar. Por haver infinitos modos finitos, os indivíduos e aquelas coisas singulares extrínsecas a nós permanecemos em uma “luta” de potências, isto é, buscamos ter potência suficiente para não padecer frente à potências externas que são contrárias a nossa natureza particular. Entretanto, somos afetados de infinitas maneiras por essas coisas extrínsecas, das quais não possuímos um conhecimento adequado, ou seja, completo, pois não percebemos toda ordem e conexão causal que produz essas forças exteriores, e, de fato, nem conhecemos a ordem e conexões causais que nos determinam dentro deste sistema lógico determinista. A teoria dos afetos

spinozista parece, em um primeiro momento, resumir nossa condição de servidão, a saber, a imaginação que criamos dessas experiências sensíveis a partir das quais constituímos nossa representação do mundo e de nós mesmos. Mas essas imaginações resultam das paixões da alma, são a representação através de afecções destes encontros específicos de algo exterior cujas propriedades e essência não conhecemos com nossos corpos e mentes, formando uma ideia de um efeito, mas não da causa destes. Somos assim condicionados a, por acidente, imaginar amor ou ódio, tristeza ou alegria, e formar nossos desejos a partir dos efeitos desses encontros. Mas aqui, ainda somos determinados pelas coisas extrínsecas, logo, vivemos em condição de servidão, que nada mais é do que a passividade frente a estes encontros contingentes, dos quais nossa vida segue como um carro desgovernado, e nosso destino depende apenas da sorte.

O projeto ético e moral de Spinoza oferece, entretanto, uma descrição normativa de como assumir o controle de nossas próprias vidas, possibilitando que nos auto determinemos segundo nossa própria natureza e aquilo que é útil para aumentar nossa potência em permanecer em existência. Assim, as partes IV e V da *Ética* apresentam os *deveres* que proporcionam a passagem da condição de servidão para a condição de “homem livre” e da experiência da liberdade. Mas a liberdade não pode ser entendida como absoluta neste sistema determinista, ela é nada mais do que a potência em agir em função de sua própria natureza, pois é agindo de acordo com nossa natureza que agimos conforme a natureza eterna e imutável de Deus, sendo beneficiado com a vida boa que esse conhecimento adequado dessa natureza produz, a saber, o próprio aumento de potência que constitui nossa essência. Ao agirmos conforme nossa natureza e aquilo que é útil à sua conservação e desenvolvimento, não mais somos determinados pelas paixões, mas agimos pelos afetos ativos, isto é, “racionalizamos as afecções” a fim de proporcionar aquelas alegrias que aumentam nossa potência, e de afastar as tristezas que padecem nossa existência. Por isso, o objetivo da moralidade em Spinoza pode ser entendido enquanto esforço e desejo pela felicidade de uma vida virtuosa.

A autodeterminação que realiza a passagem para a liberdade, esta sendo entendida enquanto uma e mesma coisa que agir conforme nossa própria natureza, depende da teoria do conhecimento de Spinoza. É a partir do conhecimento de segundo e terceiro gênero, da razão e da ciência intuitiva, que podemos conhecer as leis eternas e imutáveis que determinam a ordem e conexões necessárias de todas as coisas. É porque somos uma parte desse sistema imanente que podemos ter um conhecimento verdadeiro, na medida em que nosso próprio intelecto é produto do intelecto divino de Deus. Assim, a razão nos faz conhecer algumas das

leis universais que formam nossa natureza comum compartilhada, conhecendo, assim, as coisas extrínsecas pelas suas propriedades, e não a partir apenas das nossas afecções frente a estes encontros. Da mesma forma, uma vez que não há nada fora da substância absolutamente infinita, o conhecimento moral pode ser entendido enquanto parte desse sistema metafísico e imanente.

Com isso, podemos interpretar a moralidade spinozista enquanto compatível com o determinismo e relativismo, sem cairmos em uma contradição. Ao contrário do que se possa inferir em um primeiro momento, o determinismo não implica em uma normatividade divina, princípios transcendentais sobre o bem ou em um Deus julgador que ordena nossos deveres morais, Spinoza deixa claro tanto na *Ética* quanto no *Tratado Teológico-Político* que não podemos atribuir qualquer propriedade intrínseca ao bem, pois todo bem e todo mal é denominado em função das relações entre as coisas particulares e sua natureza. Assim, denominamos um bem aquilo que imaginamos ser útil a nós, e denominamos enquanto como mal, aquelas coisas extrínsecas que consideramos ruins para a nossa conservação. O bem e o mal se relacionam necessariamente com nossa potência, por isso, não podem ser compreendidos fora deste encontro. Em função de não haver propriedades intrínsecas, mas relacionais, torna-se possível que a moralidade seja entendida enquanto relativista dentro da ontologia determinista de Spinoza. Por um lado, em função da imaginação do intelecto humano, atribuímos subjetivamente noções distintas a coisas distintas enquanto boas ou ruins, isto é, denominamos distintamente o bem e o mal em relação a nossas experiências particulares. Essas experiências, contudo, apesar de imaginativas, logo, inadequadas do ponto de vista da verdade universal de Deus, não são em si aleatórias. A imaginação daquilo que é útil para conservação da nossa natureza é um mecanismo essencial para que possamos permanecer em nosso ser por mais tempo e com maior qualidade, pois ao imaginarmos aquelas coisas que nos causam alegrias aumentamos nossa potência. O relativismo na denominação do bem e do mal, então, permite que sejamos livres em denominar aquelas coisas que servem ao propósito de nossa natureza, o seu aumento de potência.

A imaginação não é o único aspecto do maquinário corpo e mente dos modos finitos. A razão, pela qual podemos conhecer as coisas de forma clara e distinta, faz com que consigamos perceber entre os bens, aqueles que são melhores, isto é, entre infinitas coisas que podemos denominar enquanto bem, em função de nossa natureza determinada, percebemos aquilo que é verdadeiramente útil e eficaz para nosso aumento de potência. Em função de nossa natureza compartilhada, podemos também conceber que aquilo que denominamos um bem superior, não será apenas particular, mas universalizável a todos os indivíduos. É desta

forma que indivíduos particulares racionais chegam a uma mesma conclusão sobre esses deveres naturais: que uma vida livre é mais possível dentro de um Estado democrático que garanta a paz e a cooperação necessárias para que outros bens, de segunda ordem, possam ser alcançados no contexto particular de cada indivíduo. É por isso que, o relativismo não é apenas possível dentro do modelo determinista de Spinoza, mas também dentro de uma normatividade determinada pelo Estado, pois é em função de nossa natureza determinada que concebemos através da razão o que é efetivamente útil, que entre dois bens, nossos interesses particulares e os interesses universais, escolhemos aquele que é superior, e, é através de uma sociedade harmônica e cooperativa que podemos aumentar nossa potência a fim de desejar outros bens particulares que consideramos úteis nesse sentido. O homem livre, portanto, aquele racional, que se autodetermina pelos afetos ativos e busca viver uma vida virtuosa segundo o amor intelectual a Deus, se realiza em um Estado democrático. Pois a moralidade nada mais é do que uma descrição normativa daquilo que gera a experiência da liberdade, ou seja, a moralidade é constituída de uma normatividade a fim de ocasionar uma vida boa. Mais que isso, é justamente essa a promessa da virtude, ter virtude é ser feliz, é ter potência e agir conforme sua natureza determinada que concorda com a natureza de Deus. Ao mesmo tempo, apesar do bem não possuir propriedades intrínsecas, ele não pode ser compreendido fora de sua relação com nossa natureza, esta sim determinada. Assim, a moralidade é relativista, mas ao mesmo tempo em certo sentido é objetiva, compreendida enquanto demandas normativas que descrevem uma prescrição precisa do que se *deve* fazer. O *Summum Bonum* da moralidade pode ser entendido objetivamente, na medida em que é considerado equivalente ao amor intelectual a Deus, ou seja, o esforço supremo da mente por conhecer as coisas adequadamente de forma que se conduza em função de sua natureza, não pela obediência às leis civis, mas em função de conhecer os benefícios dessas normas para sua felicidade, e, por isso, desejá-las enquanto são efetivamente úteis. Com isso, a moralidade spinozista descreve certas propriedades de nossa natureza que determinam certas relações enquanto um bem ou mal independente de nosso julgamento de valor, mas ao mesmo tempo, é em função dessa mesma natureza, que o bem pode ser compreendido enquanto relativista, isto é, é por causa da nossa natureza determinada pelo *conatus* que buscamos denominar e imaginar aquilo que consideramos particularmente úteis para nossa felicidade. Afinal, com seu projeto ético e moral, Spinoza promete nada mais do que a própria existência no presente, sendo a salvação a mesma coisa que permanecer em seu ser e com maior potência e felicidade possível. Assim, a moralidade spinozista pode ser dita, em relação ao seu sistema ontológico determinista, enquanto naturalista; e, em função de sua concepção da natureza dos modos finitos, utilitarista

num sentido especificamente spinozista, sendo aquele em que a utilidade sempre e necessariamente concorda com sua natureza imanente, produzindo a verdadeira salvação de uma vida ética e moral, que nada mais é que a felicidade de uma vida potente.

REFERÊNCIAS

- BEYSSADE, Jean-Marie. *Nostri Corporis Affectus*: can an affect in Spinoza be 'of the body'? In: YOVEL, Yirmiyahu (ed.) **Desire and affects**: Spinoza as Psychologist. New York: Little Room Press, 1999.
- BLAIR, R. G. Spinoza's Account of Imagination. In: GRENE, Marjorie (ed.) **Spinoza**: a collection of critical essays. New York: Anchor Books, 1973.
- CHAUÍ, Marilena. **Desejo, paixão e ação na Ética de Spinoza**. São Paulo: Cia das Letras, 2011.
- CHAUÍ, Marilena. **Nervura do real**: imanência e liberdade em Spinoza. São Paulo: Cia das Letras, 1999.
- CURLEY, Edwin. Experience in Spinoza's Theory of Knowledge. In: GRENE, Marjorie (ed.) **Spinoza**: a collection of critical essays. New York: Anchor Books, 1973.
- CURLEY, Edwin. Spinoza's Moral Philosophy. In: GRENE, Marjorie (ed.) **Spinoza**: a collection of critical essays. New York: Anchor Books, 1973.
- CURLEY, Edwin. Spinoza's exchange with Albert Burgh. In: MELAMED, Yitzhak Y.; ROSENTHAL, Michael A. (org.) **Spinoza's 'theological-political treatise'**: a critical guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- DAMASIO, Antonio. **Looking for Spinoza**: joy, sorrow and the feeling brain. London: William Heinemann, 2003.
- DE CUZZANI, Paola. Prejudices, Philosophies and Language: Spinoza and His Strategies of Liberation. **Nordicum-Mediterraneum**. v. 12. n. 3, 2017.
- DELBOS, Victor. **O problema moral na filosofia de Spinoza e na história do spinozismo**. Tradução Martha de Aratanha. Rio de Janeiro: FGV Editora, 2016.
- DELEUZE, Gilles. **Spinoza: filosofia prática**. Tradução Daniel Lins e Fabien Pascal Lins. São Paulo: Escuta, 2002.
- DELEUZE, Gilles. **Spinoza e o problema da expressão**. Tradução GT Deleuze. São Paulo: Editora 34, 2017.
- DELLA ROCCA, Michael. Getting his hands dirty: Spinoza's criticism of the rebel. In: MELAMED, Yitzhak Y.; ROSENTHAL, Michael A. (org.) **Spinoza's 'theological-political treatise'**: a critical guide. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- DELLA ROCCA, Michael. **Representation and the mind-body problem in Spinoza**. Oxford: Oxford University Press, 1996.
- FLOISTAD, Guttorm. Spinoza's Theory of Knowledge in the *Ethics*. In: GRENE, Marjorie (ed.) **Spinoza**: a collection of critical essays. New York: Anchor Books, 1973.

GABBEY, Allan. Ciência Natural e metodologia em Spinoza. *In*: GARRETT, Don. (org.) **Spinoza**. Tradução Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias & Letras, 2011.

GIANCOTTI, Emilia. The theory of the affects in the strategy of Spinoza's *Ethics*. *In*: YOVEL, Yirmiyahu (ed.) **Desire and affects: Spinoza as Psychologist**. New York: Little Room Press, 1999.

GLEIZER, Marcos André. Considerações sobre o problema da verdade em Spinoza. *In*: **Discurso**. n. 24. 129-145, 1994.

GOLDENBAUM, Ursula; KLUZ, Christopher. (org.) **Doing without free will: Spinoza and contemporary moral problems**. London: Lexington books, 2015.

GOLDENBAUM, Ursula. Spinoza evolutionary foundation of moral values and their objectivity: neither relativism nor absolutism. *In*: GOLDENBAUM, Ursula; KLUZ, Christopher. (org.) **Doing without free will: Spinoza and contemporary moral problems**. London: Lexington books, 2015.

HAAS, Julia. Recovering Spinoza's Theory of Akrasia. *In*: GOLDENBAUM, Ursula; KLUZ, Christopher. (org.) **Doing without free will: Spinoza and contemporary moral problems**. London: Lexington books, 2015.

HOBBS, Thomas. **Leviatã**, ou a forma e poder de um estado eclesiástico e civil. Tradução Rosina D'Angina. 2. ed. São Paulo: Martin Claret, 2012.

JAMES, Susan. Narrative as the means to Freedom: Spinoza on the uses of imagination. *In*: MELAMED, Yitzhak Y.; ROSENTHAL, Michael A. (org.) **Spinoza's 'theological-political treatise': a critical guide**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

JAQUET, Chantal. **A unidade do corpo e da mente: afetos, ações e paixões em Spinoza**. Tradução Marcos Ferreira de Paula e Luís César Guimarães. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

KLUZ, Christopher. Moral responsibility without free will. *In*: GOLDENBAUM, Ursula; KLUZ, Christopher. (org.) **Doing without free will: Spinoza and contemporary moral problems**. London: Lexington books, 2015.

LEVY, Lia. **O autômato espiritual: a subjetividade moderna na Ética de Spinoza**. Porto Alegre: L&PM, 1998.

MARSHALL, Eugene. **The spiritual automaton: Spinoza's Science of the mind**. Oxford: Oxford University Press, 2013.

MISRAHI, Robert. **Spinoza Éthique: introduction, traduction, notes et commentaires, index de**. Paris: Éditions de l'éclat, 2005.

NADLER, Steven. Spinoza on Good and Bad. *In*: STETTER, Jack; RAMOND, Charles. (org.) **Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy**. London: Bloomsbury Academic, 2019.

NADLER, Steven. **Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Spinoza e o nascimento da era secular.** Tradução Alexandre Morais. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
 NEGRI, Antonio. **Spinoza subversivo e outros escritos.** Tradução Herivelto Pereira de Souza. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

PARKINSON, G. H. R. Language and Knowledge in Spinoza. *In: GRENE, Marjorie (ed.) Spinoza: a collection of critical essays.* New York: Anchor Books, 1973.

RAMOND, Charles. A Response: Spinoza's Paradoxical Radicalism. *In: STETTER, Jack; RAMOND, Charles. (org.) Spinoza in Twenty-First-Century American and French Philosophy.* London: Bloomsbury Academic, 2019.

RAMOND, Charles. **Vocabulário de Spinoza.** Tradução Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

RIBEIRO, Leonardo Lima. **Ciência Intuitiva e Suprema Liberdade na Ética de Spinoza.** Fortaleza: 2017.

SAAR, Martin. Spinoza and the Political Imaginary. **Critical Humanities and Social Science.** v. 3. n. 2. 115-133, 2015.

SAVAN, David. Spinoza and Language. *In: GRENE, Marjorie (ed.) Spinoza: a collection of critical essays.* New York: Anchor Books, 1973.

SPINOZA, Benedictus de. **Breve Tratado de Deus, do homem e do seu bem-estar.** Tradução Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. 1. ed. 2. reimp. Belo Horizonte: Autêntica, 2017.

SPINOZA, Benedictus de. **Ética.** Tradução Tomaz Tadeu. 3. ed. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2017.

SPINOZA, Benedictus de. **Obra completa III: Tratado Teológico-Político.** Tradução J. Guinsburg; Newton Cunha. São Paulo: Perspectiva, 2014.

SPINOZA, Benedictus de. **Princípios da filosofia cartesiana e Pensamentos metafísicos.** Tradução Homero Santiago e Luís César Guimarães Oliva. 1. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

SPINOZA, Benedictus de. **Tratado Político.** Tradução Diogo Pires Aurélio. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

WARTOFSKY, Marx. Action and Passion: Spinoza's Construction of a Scientific Psychology. *In: GRENE, Marjorie (ed.) Spinoza: a collection of critical essays.* New York: Anchor Books, 1973.

WILSON, Margaret D. Teoria do conhecimento em Spinoza. *In: GARRETT, Don. (org.) Spinoza.* Tradução Cassiano Terra Rodrigues. São Paulo: Ideias & Letras, 2011.

YOUPA, Andrew. Rationalist Moral Philosophy. *In: NELSON, Alan(ed.) A Companion to Rationalism.* Blackwell Publishing, 2005

YOUPA, Andrew. Spinoza's Ethical Objectivism. *In: Spinoza Symposium*, University College Cork, Cork, Ireland, May 8, 2015.

YOUPA, Andrew. **The ethics of Joy: Spinoza on the empowered life**. Oxford: Oxford University Press, 2020.

YOVEL, Yirmiahu. **Spinoza and other heretics**. New Jersey: Princeton University Press, 1989.

YOVEL, Yirmiyahu. Transcending mere survival: from *conatus* to *conatus intelligendi*. *In: YOVEL, Yirmiyahu (ed.) Desire and affects: Spinoza as Psychologist*. New York: Little Room Press, 1999.



Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul
Pró-Reitoria de Graduação
Av. Ipiranga, 6681 - Prédio 1 - 3º. andar
Porto Alegre - RS - Brasil
Fone: (51) 3320-3500 - Fax: (51) 3339-1564
E-mail: prograd@pucrs.br
Site: www.pucrs.br