



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

DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Ravena Olinda Teixeira

Felicidade e Identidade: A ressignificação da memória em Espinosa

São Paulo

2019

Ravena Olinda Teixeira

Felicidade e Identidade: A resignificação da memória em Espinosa

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação do Prof. Milton Meira do Nascimento.

São Paulo

2019

Ficha catalográfica

Folha de Aprovação

TEIXEIRA, R. Felicidade e Identidade: A resignificação da memória em Espinosa. 2019. Tese– Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Prof. Dr. Milton Meira do Nascimento

Prof. Dra. Marilena de Souza Chaui

Prof. Dr. Marcos Ferreira de Paula

Prof. Dra. María Jimena Solé

Dedicatória

“Você vai ser doutora em Filosofia”

Carlos Dália (Em memória)

Dedico esse trabalho ao meu primeiro professor de filosofia, que em Dezembro de 2008, na terceira semana de aula do curso de História da Filosofia I, me surpreendeu ao me presentear com meu primeiro livro de Espinosa, a *Ética*.

Agradecimentos

Ao CNPQ pelo financiamento da pesquisa, aos professores e funcionários do departamento de Filosofia da USP e aos professores que irão compor a banca examinadora do presente texto.

“Havia, outrora, um tipo de gente que a gente dava o nome de sábio. Não estava isento de paixões, pelo contrário, nelas mergulhara fundo. Mas não se contentava em experimentá-las ou observá-las nos outros. Esforçava-se para compreendê-las. Talvez os sábios tenham-se extinguido ou, quiçá, existem dispersos pelo mundo e deles tenhamos poucas ou nenhuma notícia”.

Marilena Chaui, *Retrato Calado*.

RESUMO

TEIXEIRA, R. Felicidade e Identidade: A ressignificação da memória em Espinosa. 2019. N de páginas. Tese –Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Na quinta e última parte da *Ética*, Espinosa deixa claro que existe um caminho que conduz o homem à liberdade e à felicidade. No desenrolar das proposições percebemos que o caminho é o conhecimento verdadeiro, a *potentia intellectus*. A partir da proposição 21 nosso autor afirma que tratará sobre a duração da mente, considerada sem relação com o corpo. No escólio da proposição 38, Espinosa afirma que é a felicidade origina-se do terceiro gênero de conhecimento e que por essa maneira de conhecer a mente humana pode ser de uma natureza tal que as coisas que perecem com o corpo não tenham nenhum peso com relação àquilo que dela permanece. Essas duas passagens da quinta parte da *Ética*, além de dar espaço aos supersticiosos ao sugerir que o corpo e a mente humana tenham durações distintas, revelam a doutrina da eternidade da mente e constituem o cerne do problema que impulsiona nossa tese: a doutrina da eternidade da mente parece implicar que a salvação ou a felicidade que Espinosa propõe pelo terceiro gênero do conhecimento não envolve relação com o corpo. No entanto, conceber a mente humana sem relação com o corpo não é possível sem abrir mão de uma das mais polêmicas e inovadoras teses de Espinosa: de ser a mente apenas a ideia do corpo. Além disso, essa doutrina por ser uma negação do corpo, é por consequência, uma negação da memória, porque a memória é constituída por ideias que surgem a partir das imagens do corpo. Com efeito, a partir da proposição 21, Espinosa escreverá sobre uma mente sem memória. Mas isso é mesmo possível? Concordamos que a filosofia de Espinosa quer eliminar a interpretação substancialista do ego e a falsa ideia de que existe um eu que permanece idêntico a si mesmo ao longo do tempo. É uma crítica clara e precisa ao sujeito pensado à maneira do *cogito* cartesiano. Porém, será que essa crítica implica dizer, pela forma como foi apresentada, que a identidade pessoal a partir dos dados da memória é imaginária e que dissolver essa ideia por meio do segundo e principalmente do terceiro gênero do conhecimento é um passo imprescindível para conquistar a felicidade? Em outras palavras, o que nós queremos investigar é se para alcançar a felicidade Espinosa propõe que o eu seja aniquilado de nossa mente, por não passar de uma ilusão que acarreta mais sofrimento do que alegria. Como isso seria possível sem implicar contradição no seio da sua filosofia imanente que pretende abolir o dualismo entre mente e corpo? Portanto, nosso trabalho pretende descobrir qual o papel da memória na construção da identidade e como ambas podem garantir ao corpo seu lugar de igualdade em relação à mente na conquista da liberdade e da felicidade humanas. Ou melhor, como o eu pode ser feliz, na alma, e de corpo inteiro.

Palavras Chave: Felicidade. Eternidade da Mente. Corpo. Memória. Identidade.

RESUMÉ

TEIXEIRA, R. Béatitude et Identité: la resignification de la mémoire chez Espinosa. 2019. N de páginas. Tese –Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

Dans la cinquième et dernière partie de l'éthique, Espinosa indique clairement qu'il existe un moyen de conduire l'homme à la liberté et au béatitude. Dans le développement des propositions, nous réalisons que le chemin est la vraie connaissance, le *potentia intellectus*. Dans la proposition 21, notre auteur affirme qu'il traitera de la durée de l'esprit, considéré comme non lié au corps. Dans l'état de la proposition 38, Spinoza affirme que le béatitude provient du troisième type de connaissance et que, de cette manière, il peut être de nature à ce que l'esprit humain soit de nature à ce que les choses qui périssent avec le corps n'ont pas de poids. à ce qu'il en reste. Ces deux passages de la cinquième partie de l'éthique, en plus de laisser une place aux superstitieux en suggérant que le corps et l'esprit ont des durées distinctes, révèlent la doctrine de l'éternité de l'esprit et constituent le cœur du problème qui anime notre thèse: la doctrine de l'éternité de l'esprit semble impliquer que le salut ou le béatitude proposé par Spinoza pour le troisième genre de connaissance n'implique pas de relation avec le corps. Cependant, concevoir l'esprit humain sans rapport avec le corps n'est pas possible sans renoncer à l'une des thèses les plus controversées et les plus novatrices de Spinoza: n'être l'esprit que la seule idée du corps. De plus, cette doctrine, parce qu'elle est une négation du corps, est par conséquent une négation de la mémoire, car la mémoire est constituée d'idées issues des images du corps. En effet, à partir de la proposition 21, Espinosa écrira sur un esprit sans mémoire. Mais est-ce même possible? Nous convenons que la philosophie de Spinoza veut éliminer l'interprétation pessimiste de l'ego et la fausse idée qu'il existe un soi qui reste identique à lui-même avec le temps. C'est une critique claire et précise du sujet pensé à la manière du cogito cartésien. Mais cette critique implique-t-elle, de la manière dont elle a été présentée, que l'identité personnelle à partir des données de la mémoire est imaginaire et que la dissolution de cette idée par le deuxième et surtout le troisième genre de la connaissance est une étape essentielle à la conquête le béatitude? En d'autres termes, ce que nous voulons examiner, c'est si nous voulons atteindre le béatitude. Espinosa propose que le moi soit annihilé de notre esprit, car c'est une illusion qui implique plus de souffrance que de joie. Comment cela pourrait-il être possible sans impliquer de contradiction dans le sein de sa philosophie immanente qui cherche à abolir le dualisme entre l'esprit et le corps? C'est pourquoi notre travail cherche à découvrir le rôle de la mémoire dans la construction de l'identité et comment chacun peut garantir au corps sa place d'égalité vis-à-vis de l'esprit dans la conquête de la liberté et du béatitude humains. Ou plutôt, comment le moi peut être heureux, dans son âme et dans tout son corps.

Mots-clés: Béatitude. Éternité d'esprit. Corps. Mémoire Identité.

ABSTRACT

TEIXEIRA, R. Happiness and Identity: The Resignification of Memory in Espinosa. 2019. N de páginas. Tese –Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

In the fifth and last part of the Ethics, Espinosa makes clear that there is a way that leads man to freedom and happiness. In the unfolding of propositions we realize that the path is true knowledge, the *potentia intellectus*. From Proposition 21 our author states that it will deal with the duration of the mind, considered unrelated to the body. In the polity of proposition 38, Spinoza affirms that happiness originates from the third kind of knowledge and that by this way of knowing the human mind it may be of a nature such that things perishing with the body bear no weight with respect to what remains of it. These two passages of the fifth part of Ethics, besides giving space to the superstitious ones by suggesting that the human body and mind have distinct durations, reveal the doctrine of the eternity of the mind and constitute the core of the problem that drives our thesis: the doctrine of eternity of the mind seems to imply that the salvation or happiness Spinoza proposes for the third genre of knowledge does not involve relationship with the body. However, conceiving the human mind without relation to the body is not possible without giving up one of Spinoza's most controversial and innovative theses: of being the mind only the idea of the body. Moreover, this doctrine, because it is a negation of the body, is consequently a denial of memory, because the memory is constituted by ideas that arise from the images of the body. Indeed, from proposition 21, Espinosa will write about a mind without memory. But is this even possible? We agree that Spinoza's philosophy wants to eliminate the substantialist interpretation of the ego and the false idea that there is a self that remains identical to itself over time. It is a clear and precise criticism to the subject thought in the manner of the Cartesian *cogito*. But does this critique imply by the way it was presented that personal identity from the data of memory is imaginary and that to dissolve that idea through the second and especially the third genre of knowledge is an essential step to conquer happiness? In other words, what we want to investigate is whether to achieve happiness Espinosa proposes that the self be annihilated from our mind, for it is an illusion that entails more suffering than joy. How could this be possible without implying contradiction in the bosom of his immanent philosophy that seeks to abolish the dualism between mind and body? Therefore, our work seeks to discover the role of memory in the construction of identity and how both can guarantee the body its place of equality in relation to the mind in the conquest of human freedom and happiness. Or rather, how self can be happy, in soul, and whole body.

Keywords: Happiness. Eternity of Mind. Body. Memory. Identity.

Listra de abreviaturas

As obras de Spinoza foram designadas pelas seguintes abreviações:

KV Breve Tratado sobre Deus, o homem e sua felicidade (*Korte Verhandeling, van God, de Mensch, em dês zelfs Welstand*)

TIE Tratado da Reforma do Intelecto (*Tractatus De Intellectus Emendatione*)

PPC Princípios da Filosofia de Descartes (*Renati Descartes Principiorum Philosophiæ Pars I ET II More Geométrico Demonstratæ*)

CM Pensamentos Metafísicos (*Cogitata Metaphysica*)

TTP Tratado Teológico-Político (*Tractatus Theologico-Politicus*)

TP Tratado Político (*Tractatus Politiicus*)

E Ética demonstrada segundo a ordem geométrica (*Ethica Ordine Geométrico Demonstrata*)

Outras abreviações:

Axioma	Ax.
Definição	Def.
Definição dos Afetos	DA.
Definição geral dos Afetos	DGA.
Demonstração	D.
Corolário	C.
Escólio	Esc.
Explicação	Expl.
Proposição	P.
Postulado	Post.

SUMÁRIO

<i>Introdução</i>	15
<i>Capítulo 1</i>	
<i>Pars Naturae. O lugar do homem</i>	23
<i>Capítulo 2</i>	
<i>Vestigia corporis. O lugar da memória</i>	47
<i>Capítulo 3</i>	
<i>Fortunae Potestate. A Impotência Humana</i>	82
<i>Capítulo 4</i>	119
<i>Laetitiae Potestas. Alegria e Conhecimento afetivo</i>	
<i>Capítulo 5</i>	151
<i>De Libertate Humanâ. Virtude e Liberdade</i>	
<i>Conclusão</i>	183
<i>Referências Bibliográfica</i>	189

Introdução

A filosofia de Espinosa é uma ética da alegria, da felicidade, do contentamento intelectual e da liberdade individual e política.

Marilena Chaui,
Espinosa: uma filosofia da liberdade

Baruch de Espinosa ou Benedictus de Spinoza (como ele assinava suas cartas) era jovem quando ao iniciar seus estudos de Latim teve contato com os clássicos da filosofia. Cícero, Sêneca e Descartes o fizeram enveredar de vez por esse caminho e sob tais influências trilhou seu pensamento filosófico.

Judeu de origem, mas desde cedo livre pensador. Excomungado da sinagoga de Amsterdã aos 24 anos, afastado e deserdado de sua família, Espinosa passa a dedicar sua vida ao conhecimento. Solitário e ao mesmo tempo cercado por intelectuais com os quais debatia sobre filosofia, política, religião etc..¹ Sua inteligência e seu apreço pela filosofia foram reconhecidos e recebeu um convite em 1673 para ensinar na Universidade de Heidelberg, mas Espinosa, fiel amante da liberdade, recusou o convite por não aceitar comprometer sua filosofia dentro dos limites que não perturbassem a religião oficial².

Uma das primeiras obras de Espinosa é o *Tratado da Emenda do Intelecto*³. No primeiro parágrafo desse texto, o autor afirma ter percebido com base na experiência que as coisas que acontecem na vida ordinária são vãs e fúteis. Por isso o objeto de sua investigação filosófica é encontrar um bem que seja verdadeiro, capaz de afetar a alma de contentamento contínuo. Nesse sentido, esse *Tratado* propõe uma adequação do intelecto para que tais coisas vãs e fúteis não desviem a mente de alcançar essa beatitude.

¹As correspondências de Espinosa nos fazem saber que entre os seus interlocutores estavam Gottfried Leibniz, Pierre Bayle, Henry Oldenburg, Simon de Vries, Lodewijk Meyer, Pieter Balling, Jarig Jelles, Ehrenfried Walther von Tschirnhaus etc..

² Espinosa recebeu o convite por uma carta de Jean-Louis Fabritius em Fevereiro de 1673. Sua recusa foi enviada ao mesmo na carta de Março de 1673. Espinosa explica a Simon de Vries na carta 9 de Fevereiro de 1663 sobre Definição, Axioma, Proposição e etc. Espinosa, B. *Obra Completa V2*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 216 e 217.

³ Há uma controvérsia entre seus comentadores que não sabem ao certo qual fora a primeira obra escrita por Espinosa. As obras de juventude, escritas antes da *Ética*, são os *Princípios de Filosofia Cartesiana*, o *Breve Tratado* e o *Tratado da Emenda do Intelecto*.

O objetivo do jovem Espinosa não era outro senão encontrar essa alegria suprema e contínua que, segundo ele, não estava na vida ordinária. Nosso filósofo dedica sua vida à busca, à construção e à demonstração de um caminho que a torne possível, em invés de fazer como tantos outros que se limitavam a esperar por ela em outra vida após a morte. Com efeito, consideramos que a busca por uma alegria contínua e suprema seja o principal propósito pelo qual Espinosa tenha deixado de ser apenas mais um dos alunos de Van den Eden que leem a filosofia cartesiana para iniciar sua própria investigação filosófica, tornando-se um personagem de destaque na história do pensamento filosófico⁴. Com efeito, a nosso ver, a filosofia espinosana tanto na ética quanto na política não tem outra pretensão senão a felicidade.

A felicidade reaparece no Prefácio da quinta parte da *Ética*, não mais como o objetivo de um texto inacabado (*Tratado da Emenda do Intelecto*), mas como a solução final daquela que fora escolhida pelo próprio autor como sua obra principal, à qual dedicou cerca de quinze anos de sua vida e na qual acreditou ter depositado todas as principais teses de seu sistema filosófico⁵.

Espinosa considera que o homem é impedido de ser feliz porque na maioria das vezes está sendo dominado por suas paixões. Por isso, *O Breve Tratado*, o *Tratado da Emenda do Intelecto* e a última parte da *Ética*, com o título *De Potentia Intellectus seu de Libertate Humana*, nos revelam que existe um caminho que conduz o homem à liberdade: o conhecimento verdadeiro ou a *potentia intellectus*. A última parte dessa obra nos garante a possibilidade de conquistar o conhecimento verdadeiro e ao mesmo tempo uma vida livre, porque somente um homem livre pode ser feliz. Assim, as proposições da última parte da obra vão pouco a pouco traçando um caminho pelo qual a mente passa a conhecer e a ter poder sobre os seus afetos.

Modo finito do atributo pensamento, a mente humana pode perceber as coisas de forma adequada ou inadequada. Espinosa, depois de demonstrar na terceira e na quarta partes da *Ética* que o homem é escravo de suas paixões quando percebe as coisas somente de forma inadequada, nos leva a concluir que o caminho para a liberdade humana é um caminho no qual a mente torna-se potente sobre as paixões. Esse caminho é conhecer adequadamente, e conhecer adequadamente é compreender

⁴ Franciscu van den Eden era um ex-jesuíta defensor radical da democracia. Foi executado na França por ter participado de um complô contra o Luís XIV. Nadler, S. *Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.

⁵ Fato que observamos não só por ser a obra mais completa e por ter sido revisada tanto por seus interlocutores quanto pelo próprio Espinosa, mas porque ele faz referência a ela como sua principal obra em suas correspondências.

nossa inserção necessária no seio da *Natureza Naturante* e da *Natureza Naturada*: é conhecer a união da mente com a Natureza inteira, é perceber-se como *pars intrínseca* da natureza, do *Deus sive Natura*.

Na *Ética*, Espinosa pretende deduzir um caminho à felicidade com a máxima clareza e distinção possível, como se fosse sobre linhas, retas e pontos. No entanto, apesar de todo o seu rigor conceitual, as últimas proposições da *Ética* parecem tender a uma espécie de religião ou misticismo. Entretanto, quando chegamos à proposição 21: “A Mente não pode imaginar nada, nem recordar-se das coisas passadas, a não ser enquanto dura o Corpo”, vemos que ela conecta tanto a imaginação quanto a memória ao corpo e à sua duração, nos levando a concluir que a mente só imagina ou só recorda algo porque (e enquanto) ela é o objeto de um corpo. Com efeito, pela segunda parte da *Ética* sabemos que é pela relação da mente com o corpo que surge a memória.

Para Espinosa a mente e o corpo são realidades ontológicas diferentes? O corpo existe na duração, enquanto a mente é eterna? A proposição 23 responde nossa pergunta: “A mente humana não pode ser absolutamente destruída com o Corpo, mas dela permanece algo que é eterno”. Isto é: a mente não pertence à duração senão enquanto o Corpo dura. O caráter eterno da mente “[...] se refere à duração da mente, considerada sem relação com o corpo.”

Nosso filósofo parece escrever sobre uma mente sem memória. Não obstante, nos parece que conceber a mente sem relação com o corpo implica abrir mão de uma das mais polêmicas teses de Espinosa: de ser a mente apenas a ideia do corpo.

A última parte da *Ética* nos apresenta uma mente composta por duas partes: uma eterna e uma perecível. Portanto, inaugurando o que chamamos de doutrina da eternidade da mente, apresenta uma parte da mente humana que é eterna, ou seja, a mente humana além de durar enquanto dura o corpo, possui algo necessariamente eterno que pertence à sua essência. Essa doutrina é uma das mais árduas e complexas, ela conduz facilmente seus leitores mais desatentos a tirar conclusões que podem arruinar, a nosso ver, uma das originalidades do projeto espinosano: a unidade da mente e do corpo, o fim do dualismo cartesiano.

A doutrina da eternidade da mente, contudo, traz consigo um impasse. Ao defender que “a Mente humana pode ser de uma natureza tal que aquilo que mostramos dela perecer com o corpo **não tem nenhum peso** com relação àquilo que

dela permanece”⁶, Espinosa propõe que o homem “transforme-se num outro que seja apto a muitíssimas coisas, e que se refira a uma Mente que seja muito cônica de si, de Deus e das coisas; e de tal maneira que tudo aquilo que se refere a sua **própria memória ou imaginação quase não tenha peso em relação ao seu intelecto**”⁷. Tais afirmações não levariam a uma interpretação que desvalorize o lugar e o papel da memória e, por consequência, da identidade pessoal no percurso ético que conduz à felicidade?

Se considerarmos que a imaginação é a mente tomando consciência do seu corpo, podemos da mesma forma afirmar que a memória é a mente tomando consciência da sua duração, uma vez que é pelo fato da memória concatenar as ideias na mesma ordem em que os corpos foram afetados que nós percebemos a duração e formamos uma noção de tempo. A memória nos faz perceber o nosso próprio corpo na duração, porque a memória é o registro das imagens de maneira contínua. A memória é, então, uma potência da mente que garante ao homem certa identidade. É por ela que o homem se auto afirma na sua singularidade e em sua potência. Ambos, memória e imaginação, seguem a ordem das afecções do corpo.

A *Ética* nos faz pensar que a felicidade está diretamente ligada ou mesmo condicionada a quem tem uma Mente cuja maior parte é eterna. O que nos leva a pensar que a felicidade consistiria em dar pouca importância à memória. Mas será esse o caso?

Essa interpretação é problemática para leitores que ressaltam o papel que o corpo assume na filosofia de Espinosa. A salvação que Espinosa propõe pelo terceiro gênero do conhecimento parece não envolver relação com o corpo; pelo contrário, parece ser uma negação do corpo, assim como é da memória. Essa desconfiança é destacada também por Gueroult: “[...]a beatitude no homem só concerne à alma. É apenas nela que se desdobra o processo do conhecimento que conduz à saúde, o corpo não sendo a esse respeito senão um polo de referência onde quase nada se realiza”⁸. Assim, não estaria Espinosa retomando uma negação do corpo para alcançar uma felicidade contínua, tal como defendia a filosofia cristã?

Somos indivíduos compostos por uma relação determinada entre as partes que duram, mas, apesar de tudo, “sentimos e experimentamos que somos eternos”. O

⁶ Espinosa, B., EVP38S. Grifo nosso.

⁷ Espinosa, B., EVP39S. Grifo nosso.

⁸ Gueroult, M., *Spinoza. II L'âme*. Paris: Aubier-Montaigne, 1974, p.12.

que Espinosa propõe com essa experiência de eternidade? Como explicar por que sentimos que somos eternos quando na verdade sabemos que somos modos finitos? Espinosa rejeita várias vezes a possibilidade de outra vida após a morte. Nossa relação é única e singular e não se repete em outros planos ou encarnações. Assim sendo, a experiência que podemos ter de eternidade e de beatitude suprema, se for possível, deve acontecer nessa mesma vida. Como comenta Zourabichvili: “A beatitude é para agora ou nunca⁹”.

Queremos investigar se Espinosa propõe, ainda enquanto vivemos, ou seja, ainda enquanto as partes estão compondo a mesma relação definida, que o eu seja aniquilado de nossa mente, por não passar de uma ilusão que acarreta mais sofrimento que alegria. Para Chantal Jaquet estamos sendo enganados por uma falsa representação quando acreditamos que aquilo que nos afeta define em nós a nossa singularidade e conseqüentemente a nossa personalidade. Por isso, Espinosa nos fala em se esforçar em ter “uma mente cuja maior parte é eterna.” Na leitura de Jaquet, o final da *Ética* nos revela que:

Aquilo que cremos nos ser próprio, a saber, nossa experiência, nossa história, nossa vivência pessoal, é constituído por vestígios de causas exteriores cuja natureza mistura-se confusamente à nossa, a impregna à nossa revelia. [...] Os traços deixados em nós pelos corpos exteriores nos dão a ilusão de uma interioridade profunda original, mas não passam da cópia deformada do mundo através do prisma de nosso corpo¹⁰

Sabemos que a filosofia de Espinosa quer eliminar a interpretação substancialista do ego e a ideia de que existe um eu que permanece idêntico a si mesmo ao longo do tempo. É uma crítica clara e precisa ao sujeito pensado à maneira do cogito cartesiano. Porém, será que essa crítica implica dizer, pela forma como foi apresentada, que a identidade pessoal a partir dos dados da memória é imaginária e que dissolver essa ideia por meio do segundo e principalmente do terceiro gênero do conhecimento é um passo imprescindível para conquistar a felicidade? Felicidade implica a dissolução de uma memória?

Qual afinal é o papel, na vida de um homem sábio, da memória se a felicidade só é alcançada pela parte eterna da mente? Tornar-se sábio e livre implica

⁹ Zourabichvili, F., *Le conservatisme paradoxal de Spinoza: enfance et royauté*. Paris: PUF, 2002, p.188.

¹⁰ Jaquet, C. Do eu ao si: a refutação da interioridade em Espinosa. In: *As Ilusões do Eu. Espinosa e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011, p. 351.

em uma negação da memória e, conseqüentemente, do eu? Trata-se de existir num corpo durável pensando como se fosse eterno? Se o propósito do homem sábio é fazer com que a maior parte de nossa mente seja eterna, então, Espinosa estaria propondo uma salvação que embora seja imanente não deixa de ser metafísica e incorpórea?

Para resolver esse impasse, antes de chegarmos à última parte da *Ética*, precisamos apresentar, ainda que brevemente, alguns elementos essenciais do pensamento espinosano, passando por algumas de suas obras e principalmente debruçar-nos com um pouco mais de cautela sobre outras quatro partes da *Ética*, cujas peças parecem compor um enorme quebra-cabeça.

Observemos, por exemplo, que todas as partes têm definições, exceto a última, porque todas as definições que o leitor precisaria conhecer já foram demonstradas nas outras quatro partes, de maneira que se uma dessas partes for ignorada, a compreensão do pensamento espinosano será inevitavelmente incompleta, confusa e mutilada.

Com efeito, precisamos oferecer aos leitores que não estão habituados a dialogar com Espinosa, as ferramentas necessárias, ou seja, os conceitos básicos que servem de fundamento para entender seu pensamento.

Na *Ética*, a escrita de Espinosa é pontual e sua forma é geométrica. Os axiomas, postulados e as definições sustentam as conseqüências lógicas da imanência. É impossível compreender o conceito de felicidade e a importância da memória sem conhecer a natureza do corpo humano e a origem da mente humana.

Portanto, nosso primeiro capítulo (*Pars Naturae*) apresenta a primeira parte da *Ética*: a estrutura ontológica da filosofia espinosana, a *ontologia do necessário*. Nesse capítulo vamos entender, entre outros, os conceitos de substância, atributos, modos, *natureza naturante* e *natureza naturada*. De maneira que o primeiro capítulo do nosso trabalho trata, sobretudo, sobre a primeira parte da *Ética*, sobre Deus. Veremos que Espinosa nos apresenta uma filosofia sem dicotomias e hierarquias ontológicas.

O segundo capítulo (*Vestigia corporis*) é sobre o conceito de memória. Para entendermos qual o lugar dela na conquista da felicidade e como ela funciona, precisamos conhecer as maneiras pelas quais a mente humana conhece as coisas. Espinosa nos apresenta quatro modos de percepção no *Tratado da Emenda do Intelecto*, na *Ética* eles são resumidos em três gêneros de conhecimento.

O terceiro capítulo (*Fortunae Potestate*) conheceremos a dinâmica dos afetos e o que Espinosa entendia por impotência humana. Para entender a dinâmica afetiva é preciso lembrar que a mente é a ideia do corpo e tudo o que se passa nele é experimentado por ela através dos afetos. Ou seja, tudo o que acontece no corpo é percebido pela mente porque enquanto o corpo tem afecções corporais, a mente tem, em simultâneo, ideias dessas afecções. O afeto é ao mesmo tempo uma modificação do corpo e uma ideia na mente.

A modificação do corpo e a ideia dessa modificação são a mesma coisa expressa por meio de atributos diferentes. Como o corpo humano é uma parte da natureza que está sempre em relação com outras partes, com outros corpos externos ao seu, a mente humana estará, ao mesmo tempo, produzindo sempre novos afetos. Por isso, os afetos constituem necessariamente a natureza humana.

Essa breve análise sobre a origem dos afetos e sobre como funciona a dinâmica afetiva, nos faz ver que a tristeza, apesar de ser sempre uma impotência, é um afeto natural e inevitável.

Por isso, nem mesmo uma pessoa feliz é isenta de sentir-se triste. No entanto, a força desse afeto pode ser tão nociva e intensa a ponto de não só submeter os homens a um total estado de servidão afetiva, mas também de superar totalmente a sua potência, ocasionando o que chamamos de suicídio. Veremos, para dar um exemplo de servidão afetiva, que ao denunciar a gravidade da melancolia, de certa maneira, Espinosa antecipava o que hoje, tratado como uma patologia, chamamos de depressão.

No quarto capítulo (*Laetitiae Potestas*) veremos a relação entre os conceitos de alegria e de potência: são os afetos de alegria podem aumentar a potência e libertar o homem. Os afetos alegres são sempre um aumento da potência, mas é preciso lembrar que às vezes a alegria também pode limitar o corpo e a mente humana. Isso ocorre somente quando a alegria é uma paixão, isso é, enquanto afeto passivo. Mas existe outro tipo de alegria, a alegria ativa.

Veremos que a mente humana sempre se esforça para alegrar-se. Nem mesmo pelo primeiro gênero de conhecimento, que é constituído de ideias confusas e inadequadas, ela produz por si mesma a tristeza. Ou seja, a mente se esforça em todos os gêneros de conhecimento para aumentar a sua potência. Com efeito, a emenda do intelecto consiste em saber reconhecer e distinguir a potência de cada gênero do conhecimento, de tal maneira que o intelecto perfeito é aquele que consegue enxergar

simultaneamente pelos três gêneros de conhecimento, ou seja, de todos os modos possíveis, sabendo como cada um percebe, qual a sua potência e quais os seus limites. Em resumo, esse capítulo trata acerca da relação entre o conhecimento e os afetos e sobre o poder do conhecimento afetivo.

O capítulo cinco (*De Libertate Humanâ*) retoma a ideia de liberdade divina para explicar que Deus é causa livre e que suas ações são necessárias. Veremos como Espinosa descontrói a ideia de livre-arbítrio e que embora o homem seja sempre parte da natureza e que jamais tenha controle absoluto sobre seus afetos, ele também pode ser dito livre.

Todavia, não é da mesma maneira que Deus é livre e nem tampouco como o vulgo imagina. Para demonstrar a liberdade faremos uma síntese das vinte primeiras proposições da última parte da *Ética*, nas quais Espinosa expõe os remédios que podem moderar os afetos nocivos e o processo pelo qual é possível reordenar os afetos ao tornar as ideias que eram confusas em ideias claras e distintas.

Esse processo é quem pode libertar o homem da servidão afetiva, porque ele permite que a mente seja capaz de produzir novos afetos tendo a si mesma como causa. De tal maneira que a mente seja capaz de construir uma fortaleza interna: a verdadeira virtude.

A quinta parte da *Ética* podemos como se articulam: o conceito de liberdade, a doutrina da eternidade da mente e o conceito de felicidade, bem como a relação desses conceitos com a memória. Se Espinosa assevera que tanto a liberdade quanto a felicidade são possíveis, nos resta entender e se a memória é um auxiliar ou um obstáculo para aquele que busca alcançar a felicidade.

Veremos também como a memória é vista em relação à doutrina da eternidade da mente e suas possíveis interpretações a memória enquanto identidade pessoal.

O grande desafio da última parte da *Ética* é mostrar como seres finitos podem tomar parte nesta eternidade, é como o sentir e experimentar que somos eternos pode ser compreendido sem superstição.

No fim, veremos que embora seja impossível que um homem (modo finito e parte da natureza) torne-se deus, não é impossível que ele desfrute da alegria de ser eterno e livre. Nisso consiste a experiência da eternidade. Produzir em Deus e por Deus suas próprias alegrias, ser causa. Um movimento que se desenrola no decorrer das cinco partes da *Ética*.

Capítulo 1

Pars Naturae O lugar do homem

O homem é uma parte da natureza, não algo que contraste com ela. Seus pensamentos e movimentos corporais seguem as mesmas leis que descrevem os deslocamentos de estrelas e átomos.

Bertrand Russell,
No que eu acredito.

Introdução

Como entender a felicidade e a memória se não soubermos o que é o homem? E como entender o homem sem entender sua causa? Como entender a memória sem entender a mente humana? De início, precisamos compreender o conceito de homem e o conceito de natureza, pois Espinosa aponta que seus precursores (Descartes e Bacon) erraram por estarem “distanciados de conhecer a primeira causa e a origem de todas as coisas”¹. E também por não conhecerem “verdadeiramente a natureza da alma humana”. Nesse sentido, o primeiro capítulo do nosso texto tratará dessas questões, que são estruturais.

O maior legado filosófico de Espinosa se encontra nas páginas que compõem a *Ética*. Ao abrirmos essa obra percebemos que ela é composta por definições, axiomas, proposições, demonstrações, corolários, escólios etc., seguindo o mesmo modelo (*Ordine Geometrico Demonstrata*) usado por Euclides em *Os Elementos*.²

¹ Espinosa, B. *Obra Completa* V2. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 42.

² O prefácio de Luís Meyer para a obra espinosana de 1663 que se chama *Princípios de Filosofia Cartesiana* – os PPC – já aponta que apesar de Descartes utilizar um método matemático, ele não segue

As definições, de certa forma, nos apresentam os principais conceitos a serem demonstrados em cada uma das cinco partes da *Ética*; os axiomas são verdades que a razão apreende por si mesma e que por isso dispensam demonstrações; e os Escólios são comentários que em geral servem para explicar, ilustrar ou exemplificar o conteúdo das proposições e de suas respectivas demonstrações³.

a mesma ordem de Os Elementos de Euclides: “E embora os escritos filosóficos desse nobilíssimo e incomparável homem [Descartes] contenham a maneira e a ordem matemática de demonstrar, não foram porém lavrados pela mais comum, utilizada nos Elementos euclidianos e pelos demais geometras, em que as proposições e suas demonstrações subordinam-se a definições, postulados e axiomas previamente dados; mas por outra, muito diversa daquela, e que o próprio chama de verdadeira e melhor via de ensinar e também de analítica” (PPC, Prefácio). É justamente a distinção entre as ordens do que parece ser o mesmo método que explica a “fidelidade infiel” de Espinosa em relação a Descartes. Quando Espinosa, sendo fiel a Descartes, demonstra sinteticamente a filosofia cartesiana nos PPC, ele cria uma nova máquina usando as mesmas peças. Como bem define Homero Santiago: “Espinosa testa os limites desse sistema, vai a fundo nele e desenvolve todas as suas potencialidades. E daí não espantar que muitos leitores tenham a impressão de topar o espinosismo quando na verdade há apenas um cartesianismo diferente, quiçá radical demais para Descartes, mas ainda assim cartesianismo. Bom aluno de Descartes, Espinosa não precisa refutá-lo, uma vez que aprendeu a pensar com ele, a partir dele e contra ele”. Cf. SANTIAGO, H., in: Espinosa. Pensamentos Metafísicos. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p.12. Levando a filosofia cartesiana até suas últimas consequências e indo até onde o próprio Descartes jamais teria a ousadia de ir, Espinosa desmonta a ideia de um ser infinito transcendente, que é por natureza incompreensível. A ordem espinosana, amarrada pelas definições, axiomas, proposições e suas demonstrações, evita que se crie uma série de ideias fictícias tentando alcançar a ideia de Deus por meio das ideias das coisas. Essa inversão da ordem realizada por Espinosa só é possível porque o Deus de Espinosa é um ser imanente à natureza. Marilena Chaui comenta: “Isto significa que a articulação espinosana entre *ordo vitae*, *ordo Naturae* e *ordo cognitionis* confere à ideia de ordem um alcance que Descartes não lhe dera [...] Dessa alteração, nasce a *Ética*. Ou melhor, essa subversão conceitual é a *Ética*”. Chaui, M. A Nervura do Real, V1. Companhia das Letras. 1999, p. 735.

³ Espinosa explica a Simon de Vries sobre definição, axioma, proposição etc. na Carta IX, de Fevereiro de 1663. Espinosa, B. *Obra Completa* V2. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 69.

1.1 *Deus sive Natura*

A filosofia espinosana nos apresenta uma teoria sobre Deus completamente destoante do que os transcendentalistas e teístas em geral costumam ter. Tão desconcertante que lhe rendeu as mais diversas interpretações. Espinosa às vezes foi lido tanto como ateu, quanto, às vezes, como “ébrio de Deus”. Com efeito, é necessário examiná-la com cautela, pois sem entender a estrutura ontológica que fundamenta o pensamento espinosano, sem entender a natureza de Deus e das coisas, a sua filosofia inteira torna-se incompreensível.

Paolo Cristofolini considera que as definições fundamentais para compreender o sistema espinosano são as definições dadas na primeira parte da *Ética*, porque elas definem todas as coisas que existem: o infinito e o finito, Deus e o mundo.⁴

As definições abrem cada parte da obra e delimitam o território conceitual da parte que se segue, exceto à última. Numa de suas cartas, Espinosa explica que existem dois gêneros de definições: “uma definição que se aplica a uma coisa da qual se procura apenas a essência, e uma definição que se dá para ser examinada”⁵.

A definição de causa sui inicia a primeira parte da *Ética*, sobre Deus (*De Deo*): “Por causa de si entendo aquilo cuja essência envolve existência, ou seja, aquilo cuja natureza não pode ser concebida senão existente”. Em seguida temos, nesta ordem, as definições coisa finita, substância, atributo, modo e finalmente a definição de Deus. Logo depois da definição de causa sui, a definição de “coisa finita em seu gênero” enuncia que é “aquela que pode ser delimitada por outra de mesma natureza”. O corpo e o pensamento são dados como exemplos de coisas finitas, porque um corpo pode ser limitado por outro corpo e um pensamento pode ser limitado por outro pensamento. Mas um corpo não pode limitar um pensamento nem o contrário, porque não são da mesma natureza⁶.

⁴ Cf. Cristofolini, P. *Spinoza per tutti*. Milano: Feltrinelli, 1993, p. 11.

⁵ Espinosa, B. *Obra Completa* V2. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 70.

⁶ Por que uma definição de coisa finita aparece logo na abertura da primeira parte da *Ética*, que trata de Deus, ou seja, daquilo que Espinosa considerará o ser “absolutamente infinito”? Se aceitarmos a tese de Chauí, de que a definição de Deus é construída a partir da articulação das oito definições do *De Deo*, tendo como centro dessa articulação a primeira definição, de *causa sui*, então podemos considerar que a definição de coisa finita, aqui, não tem outra função senão a de servir nessa articulação para oferecer a ideia de Deus como algo único e infinito, algo cuja natureza não pode ser limitada por outra de mesma natureza, posto que será demonstrada como única, nem de natureza diferente, posto que será

A substância aparece na terceira definição: “Por substância entendo aquilo que é em si e é concebido por si, isto é, aquilo cujo conceito não precisa do conceito de outra coisa a partir do qual deva ser formado”. Ela ainda mantém Espinosa ao lado de uma longa tradição filosófica que começa com Aristóteles, passa pela escolástica e chega em Descartes: a substância existe em si mesma e por si mesma foi concebida, portanto, ela é incausado.

O atributo nos é apresentado como um princípio de inteligibilidade da substância: “Por atributo entendo aquilo que o intelecto percebe da substância como constituindo a essência dela”.⁷

Os modos são “[...] afecções da substância, ou seja, aquilo que é em outro, pelo qual também é concebido”. A Definição seis diz que Deus é um ente absolutamente infinito, uma substância que consiste de infinitos atributos e que cada um dos quais exprime uma essência eterna e infinita. Essa Definição relaciona três das cinco definições já citadas acima ao dizer que Deus é uma substância, *causa sui*, que o intelecto percebe pelos infinitos atributos.

O primeiro Axioma: “tudo que é, ou é em si ou em outro” destaca que existem apenas duas posições ontológicas possíveis, o que implica que todas as coisas que existem se encaixam ou nas coisas que são em si mesmas ou naquelas que são em outro. Como a substância é dita *causa sui* na terceira definição, ela é necessariamente algo que existe em si e não em outro. Todavia, a quinta Definição diz que os modos são *affectiones* da substância. Modificações daquilo que é em si.

As oito primeiras proposições da *Ética* têm caráter genético, elas nos permitem definir a substância. Na Demonstração da Proposição seis, Espinosa explica que uma substância não pode ser produzida por outra, porque “não podem existir, na natureza das coisas, duas substâncias de mesmo atributo, isto é, que tenham algo comum entre si. Portanto, uma não pode causar a outra”. A natureza de Deus é absolutamente infinita porque consiste numa infinidade de atributos. Se Deus é uma Substância de infinitos atributos infinitos em seu gênero, não pode existir nenhuma outra substância de mesma natureza que ela.

demonstrada como infinita, e o infinito abarca tudo em si mesmo, imanente a tudo o que existe, sem exterioridade. A definição de coisa finita não é, aqui, uma definição positiva em si: ela serve à construção do conceito de Infinito Positivo. Cf. Chauí, M. *A nervura do real*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999, p. ????

⁷ Espinosa, B. EIDef4.

O percurso demonstrativo pelo qual Espinosa deduz a unicidade, indivisibilidade e infinitude da Substância inicia-se na Proposição 1 e se encerra na 14: os principais elementos desse percurso são: 1) a anterioridade lógica e ontológica da substância em relação às suas afecções; 2) a impossibilidade lógica de haver duas substâncias de mesmo atributo (neste caso elas não se distinguiriam realmente, já que os atributos constituem a essência de uma substância); 3) a impossibilidade ontológica de uma substância produzir outra, já que não pode haver senão uma na natureza das coisas; 4) por fim, a própria infinitude da substância: como ela consiste de infinitos atributos infinitos, cada uma dos quais exprime sua essência, se houvesse outra substância, ou ela se distinguiria da primeira por seus atributos ou por suas afecções; se apenas por estas, não se distinguiria realmente, seria a mesma, pois a substância é ontologicamente anterior a suas afecções, podendo ser concebida sem elas; mas, se pelos atributos a distinção entre duas substâncias também é impossível, já que por natureza a substância consiste em infinitos atributos, e, portanto, uma outra substância deveria possuir todos os atributos da primeira e, assim, não se distinguiria realmente da primeira; donde a conclusão da proposição 14: “Além de Deus nenhuma substância pode ser dada nem concebida”.

Ao contrário de Descartes, que também chamava de substâncias o corpo e a mente, os dois corolários da Proposição quatorze concluem que: 1) “[...]Deus é único” e que não existe, na natureza das coisas, senão uma única substância, e ela é “absolutamente infinita”.; 2) “[...] a coisa extensa e a coisa pensante ou são atributos de Deus ou afecções dos atributos de Deus”. E Espinosa irá demonstrar que Extensão e Pensamento são atributos da Substância, enquanto que corpo e mente são afecções ou modos dela.

As proposições que compõem a primeira parte da *Ética*, como já dissemos, têm por escopo demonstrar a natureza de Deus para alicerçar seu pensamento filosófico e, ao mesmo tempo, combater os preconceitos e delírios que, segundo Espinosa, resultam de uma visão equivocada e absurda de Deus e da natureza. Enquanto algumas Proposições reforçam teses já consolidadas da tradição judaico-cristã, tais como a eternidade de Deus, outras desafiam essa mesma tradição quando afirmam, por exemplo, que Deus é causa eficiente imanente de todas as coisas. Deus não é um ponto de partida de acontecimentos secundários, ele não é apenas o primeiro motor imóvel que deu origem ao universo. Deus é ao mesmo tempo causa e efeito, uma causa que produz imanentemente seus efeitos.

A proposição dezesseis diz que é da necessidade da natureza divina que devem se seguir infinitas coisas de infinitas maneiras. A potência infinita de Deus se expande até o infinito de infinitos modos, ou, em outras palavras: dada a essência ativa de seus atributos – todo atributo, afirma Espinosa, é uma *actuosa essentia* – a Substância produz infinitas coisas de infinitas maneiras, o que constitui seus modos finitos e infinitos. Dessa Proposição em diante, Espinosa começa a explicar como as coisas são produzidas.

Deus age exclusivamente pelas leis de sua natureza e nisso consiste a liberdade divina, isto é, à natureza de Deus não pertencem nem o intelecto supremo nem a vontade livre.⁸ Em resumo, Espinosa reforça que Deus é infinito, eterno e livre, mas retira de Deus as características antropomórficas e combate a ideia de que Deus seja um ser transcendente, separado de sua criação. Aliás, Deus não cria. Por isso não encontramos na *Ética* nem o termo criação nem criatura para se referir aos modos, que são as modificações da substância⁹.

Os modos devem seguir necessariamente da potência de Deus. Essa condição, de algo que segue de Deus, da própria essência divina, somada ao que é dito na Proposição quinze, elimina de vez a transcendência que existe quando Deus cria os seres finitos que nada têm em comum com ele senão uma mera semelhança. “Ser em Deus” e “seguir necessariamente” instauram, de vez, a noção de imanência divina. A substância absolutamente infinita é a própria infinitude das complexas rede causais de suas modificações. E, por isso, a Proposição dezoito afirma: “Deus é causa imanente de todas as coisas, mas não transitiva”. Numa de suas cartas, Espinosa escreve: “[...] não estabeleço entre Deus e a natureza a mesma separação que os autores, de meu conhecimento, estabeleceram”.¹⁰ Ele se autoproduz e é a causa que contém em si mesmo todos os seus efeitos. A Demonstração que se segue explica que Deus é causa das coisas e que todas as coisas existentes são nele, desde aquelas que, segundo sua imaginação, os homens admiram e idolatram até aquelas que eles julgam

⁸ Espinosa, B. EIP17.

⁹ Na Carta IV de Outubro de 1661 enviada a Oldenburg, Espinosa escreve: “[...]os homens não são criados, mas apenas engendrados, e que seus corpos existem anteriormente, embora formados de outra sorte”. Espinosa, B. *Obra Completa* V2. São Paulo: Perspectiva, 2014, p.46. Com “existem anteriormente”, aqui, Espinosa não quer dizer outra coisa senão que a natureza dos corpos finitos estão compreendidas no atributo infinito da extensão, sendo ela o estofa ontológico no qual eles emergem e pelo qual são engendrados, segundo uma causalidade necessária e imanente, em que os efeitos não se separam de sua causa.

¹⁰ Espinosa, B. *Obra Completa* V2. São Paulo: Perspectiva, 2014, p.63.

como mais ignóbeis e asquerosas. Todas as coisas existentes seguem necessariamente da natureza de Deus.

No apêndice da primeira parte da *Ética*, Espinosa afirma que precisou explicar a natureza de Deus e suas propriedades para denunciar alguns preconceitos que, na verdade, se originam a partir de um único: os homens acreditam que as coisas naturais agem em função de um fim. Eles pensam dessa maneira porque ao estarem conscientes de suas volições e de seus apetites, creem-se livres e ignoram as causas que os determinam a querer isto ou aquilo. Então, são levados a considerar as coisas naturais como se fossem meios para sua própria utilidade, “porém, enquanto buscavam mostrar que a natureza nunca age em vão (isto é, que não seja para uso do homem), nada outro parecem haver mostrado senão que a natureza e os Deuses, ao igual que os homens, deliram”.¹¹

Essa ideia de um Deus que se autoproduz vem acompanhada de uma crítica profunda a qualquer interpretação de um Deus finalista. A natureza não tem nenhum fim prefixado e que todas as causas finais são meras ficções humanas, uma vez que tudo na natureza procede da necessidade e da perfeição divina. Pensar que Deus age em função de um fim, é pensar que ele apetece algo que falta, o que é absurdo, conclui o filósofo. Portanto, todas as noções que são vulgarmente utilizadas para explicar a natureza de Deus não passam de modos do imaginar e expressam apenas a constituição da própria natureza humana. Dessa maneira, Espinosa refuta o antropomorfismo presente em algumas das concepções de Deus da tradição filosófica que o antecede.

A passagem da substância aos modos se dá a partir da Proposição vinte e um. Ela afirma que aquilo que se segue da natureza absoluta de um atributo deve ser eterno e infinito. A Demonstração diz que, por ser um atributo de Deus, o pensamento é infinito por natureza. Ou seja, por constituírem a essência da substância, os atributos são eternos e infinitos. A Proposição vinte e três nos diz que alguns modos existem necessariamente, são infinitos e que devem ter se seguido de um atributo. Então os modos podem ser infinitos? Trata-se, com efeito, dos modos que seguem imediatamente da natureza de um atributo, e a eles Espinosa chama de modos infinitos imediatos. Como explicar que o pensamento seja mencionado como atributo

¹¹ Espinosa, B. EIAp..

de Deus na Proposição vinte e um, se ele é usado como exemplo de coisa finita na segunda Definição da primeira parte da *Ética*?

Tudo que se segue da natureza absoluta de um atributo é infinito e eterno e que não existe nada além da substância e dos modos. Mas modos são modificações da potência da substância, são graus de potência ou de expressão dessa potência. Por isso existem modos que são infinitos e modos que são finitos. Cátia Benevenuto destaca que “os modos finitos não são mediações entre o finito e o infinito, mas são expressões da infinitude atual da causa eficiente imanente¹²”. Cada um expressa de maneira determinada a potência da substância ou de seus atributos. Os modos infinitos são produzidos por Deus imediatamente, explica Espinosa no Escólio. É assim que ele denomina que os modos (infinitos e finitos) sejam a *natureza naturada* da substância que é a *natureza naturante*¹³.

Por exemplo, o pensamento enquanto atributo é infinito e eterno, mas um pensamento em particular é finito porque ele é uma afecção do próprio atributo pensamento: “As coisas particulares nada mais são do que afecções dos atributos de Deus, ou seja, modos pelos quais os atributos de Deus exprimem-se de uma maneira definida e determinada”¹⁴.

É somente na segunda parte da *Ética* que a extensão também aparece como um atributo de Deus¹⁵. A proposição seis traz a ideia de que os atributos são autônomos entre si na produção de suas afecções: “Os modos de qualquer atributo têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são os modos, e não enquanto considerado sob algum outro”. Os atributos são causas ordenadas coexistentes e simultâneas. A demonstração dessa Proposição explica:

Com efeito, cada atributo é concebido por si, sem outro. Portanto os modos de cada atributo envolvem o conceito de seu atributo, e não o de outro; por isso têm como causa Deus enquanto considerado apenas sob aquele atributo de que são modos, e não enquanto considerado sob algum outro.

¹² Almeida, Cátia. *Memória e História em Espinosa, uma física dos corpos*. 2018. 187 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018, p. 9.

¹³ Espinosa, B., EIP29S.

¹⁴ Espinosa, B., EIP25C.

¹⁵ Para Marilena Chauí a segunda parte da *Ética* marca a passagem da Natureza Naturante à Natureza Naturada e realiza a demonstração da gênese das *res particulares* e a gênese do modo finito humano como coisa singular. Cf. CHAUI, M. *A Nervura do Real II*, p. 94.

Isso significa que o atributo pensamento produz apenas ideias e o atributo extensão produz apenas corpos. Com efeito, é a independência dos atributos na produção de seus respectivos modos que nos ajuda a compreender o que Espinosa quis dizer em uma das proposições de maior destaque da segunda parte da *Ética*: a famosa Proposição sete que gera confusão entre os intérpretes de Espinosa. Ela traz consigo a ideia de que a ordem e a conexão das ideias e das coisas é a mesma: “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”. Espinosa contesta Descartes: a substância pensante e a substância extensa constituem uma só e mesma coisa que ora é compreendida sob um atributo, ora sob outro.

As coisas e as ideias são modos finitos da mesma substância e operam de maneira definida e determinada a partir da essência de um mesmo ser, Deus. Cada atributo se modifica de maneira autônoma, mas todos seguem uma só ordenação e uma só conexão. Dessa forma, as proposições seis e sete equiparam as potências dos atributos. Em outras palavras, elas dizem que o pensamento e a extensão são autônomos na produção de seus modos, mas que os modos dessas afecções (mente e corpo) seguem a mesma ordem e a mesma conexão e por isso um não pode ser considerado melhor ou mais potente que o outro. Por consequência, as ideias (modos do pensamento) e os corpos (modos da extensão) têm o mesmo grau de realidade. Nem as coisas são mais reais que as ideias nem o contrário. Da mesma forma, a ordem das coisas não pode ser determinada pela ordem das ideias nem o contrário, pois a ordem e a conexão tanto das ideias quanto das coisas são determinadas exclusivamente e simultaneamente pela potência de Deus.

1.2 Modos finitos

Os dois primeiros Axiomas da segunda parte da *Ética* se referem ao homem. O primeiro diz que a essência do homem não envolve uma existência necessária e o segundo diz que o homem pensa. Mas o conceito não aparece entre as definições. O que é o homem? Espinosa só volta a falar sobre isso na Proposição dez da segunda parte da *Ética*. Ele retira do homem a substancialidade ao dizer que “À essência do homem não pertence o ser da substância, ou seja, a substância não constitui a forma do homem”. Portanto, o homem não é substância nem à sua essência pertence o ser da substância. Com efeito, ele é um modo e como modo existe não por necessidade de sua própria essência nem por necessidade de sua potência, mas em outro. Numa das cartas a Oldenburg, Espinosa escreve que “ [...] os homens, como outros seres, não são senão uma parte da natureza”¹⁶. O que nos leva a concluir que na ontologia do necessário o homem é um modo finito¹⁷. O homem finito é parte imanente da Natureza infinita. É necessário que o homem reconheça suas limitações para saber até onde vai sua potência.

O homem é um modo finito que consiste de uma mente e de um corpo.¹⁸ De acordo com a Proposição onze, o que constitui o ser atual da mente humana é uma ideia de uma coisa singular existente em ato. Ou seja, a mente é constituída primeiramente por uma ideia de algo singular que existe em ato e essa ideia que constitui a mente humana precisa ter um objeto. A Proposição doze, por sua vez, diz que qualquer coisa que aconteça no objeto da ideia que constitui a mente humana deve ser percebida por ela.

Não é por acaso que a primeira Definição da segunda parte da *Ética* seja sobre o corpo.¹⁹ Na Proposição treze, Espinosa deixa claro que não considera possível escrever sobre a mente sem antes explicar o que é o corpo.

¹⁶ Espinosa, B. *Obra Completa V2*. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 161.

¹⁷ De Paula, M. *Alegria e Felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: Edusp, 2017, p. 32.

¹⁸ Espinosa, B., EIIP13C.

¹⁹ Espinosa começa pelo corpo porque considera que o corpo é objeto da mente, por isso não é possível falar sobre a natureza e a origem da mente sem falar primeiro do corpo. Assim, o corpo assume um papel de destaque que a história da filosofia até então fazia questão de recusar e por isso Deleuze afirma em *Filosofia Prática* que Espinosa rompe com a tradição ao estabelecer o corpo como um novo paradigma. Pierre Macherey afirma que Espinosa é certamente um dos filósofos que mais fala do

Além disso, é comum sentir certo desconforto ao perceber que entre as definições de uma parte que pretende demonstrar a natureza e a origem da mente não encontramos nenhuma Definição para a mesma. Marilena Chaui conclui que a ausência de uma Definição para a mente é uma dificuldade apenas aparente, e apresenta quatro razões que explicam a ausência de uma Definição da mente na abertura da segunda parte da *Ética*. Em resumo, Chaui ressalta que se atentarmos ao fato de o corpo ser um modo finito, determinado e singular da essência do atributo extensão, o modo finito, determinado e singular da essência do atributo pensamento não é a mente, mas a ideia, por isso as definições da segunda parte da *Ética* apresentam o conceito do corpo e de ideia, e não o conceito de mente. O que significa que todos os modos finitos do atributo pensamento são ideias, mas nem todas as ideias são mentes²⁰.

Ademais, a primeira Definição da segunda parte da *Ética* não se refere ao corpo humano, mas aos corpos em geral. A Definição de corpo humano é deduzida como uma maneira determinada de ser corpo e, da mesma forma, a mente humana é deduzida como uma maneira determinada de ser ideia. Por fim, a ausência de uma Definição da mente, sobretudo, revela a recusa espinosana diante da tese defendida por Descartes de que a mente é mais fácil de conhecer do que o corpo e de que ela pode ser conhecida antes dele ou ainda sem ele²¹. Como bem nos lembra Chaui: “a recusa de Espinosa de que a mente humana seja considerada à maneira do *cogito*, isto é, um princípio da filosofia”²². Ao contrário de Descartes, Espinosa demonstra que o conhecimento da mente só é possível pelo conhecimento do corpo, como veremos a seguir.

A Proposição treze é a mais importante para quem pretende compreender como se constituem a natureza do corpo e da mente humana, porque ela diz que o objeto existente em ato que constitui a mente humana é o corpo e nada outro. A Demonstração explica que se o corpo não fosse o objeto que constitui a mente humana, as ideias das afecções do corpo não seriam conhecidas pela mente.

corpo, aliás, corpo é a terceira palavra mais utilizada em sua obra principal; o próprio Macherey afirma que são registradas 58dois ocorrências. Macherey, P. *Introduction à l'Éthique de Espinosa: la seconde partie: la réalité mentale*. V2, p. 10.

²⁰ Chaui, M. *A Nervura do Real*, VII, p.101.

²¹“De sorte que este eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, e até mais fácil de conhecer que ele, e, mesmo se o corpo não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é”. Cf. DESCARTES, René. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001, p. 39.

²² Chaui, M. *A Nervura do Real*, VII, p.102.

Grosso modo, Descartes diz que o homem sabe da existência do seu corpo porque é impossível duvidar da sua mente, uma vez que ao duvidar ele exerce um modo do pensamento. De outro lado, Espinosa está dizendo que não é possível duvidar da mente - nem do próprio corpo -, porque o homem sente que seu corpo é afetado. O fato dessa afirmação aparecer entre os Axiomas sugere que esse *sentir* seja tão indubitável quanto o *pensar* cartesiano porque aquele que sente tem uma ideia na mente daquilo que se passa no corpo. Com efeito, ao defender essa tese é como se Espinosa reescrevesse a tese do *cogito* cartesiano por outro caminho que não é mais o *cogito*, mas o próprio corpo.

Portanto, quando Espinosa afirma que a mente humana é constituída de uma ideia e que essa ideia tem o corpo como objeto, ele nos diz, sobretudo, que não é possível conhecer a mente se ignorarmos o corpo. Além disso, a Proposição treze traz a ideia de que “o objeto primeiro e imediato da mente humana – aquilo que ela *sente e percebe* – é o corpo humano enquanto seu corpo e nada outro”²³. Podemos concluir a partir disso que o corpo humano é o objeto da mente humana.

O Escólio da Proposição treze se inicia com a tese de que a mente humana e o corpo humano estão unidos e assevera que para compreender essa união, bem como a própria mente, é necessário conhecer a natureza do corpo. A partir desse Escólio, inicia o que ficou conhecido entre os comentadores de Espinosa como *Pequena física*: cinco axiomas, sete Lemas, uma Definição e seis postulados explicam a natureza dos corpos e descrevem tanto as propriedades mais gerais que constituem todos os corpos quanto as propriedades de um corpo singular. Tais corpos se dividem em: a) corpos simplíssimos; b) corpos compostos e c) o corpo humano.

Os corpos, de maneira mais genérica e simples, são relações de movimento e repouso que seguem de maneira determinada as leis da natureza. Os dois primeiros Axiomas apresentam propriedades que são comuns a todos os corpos, ou melhor, leis da natureza que os regem: “Todos os corpos ou se movem ou repousam” e “Todo corpo se move ora lentamente, ora mais rapidamente. O Lema que se segue afirma que os corpos se distinguem uns dos outros pelo movimento e pelo repouso, pela velocidade ou pela lentidão e não em razão da substância. Esses

²³ Com essa tese, segundo Chauí, Espinosa se afasta da afirmação de Aristóteles de que o objeto primeiro e imediato da alma/mente são os sensíveis externos (e não o seu corpo) e também da afirmação de Descartes de ser o objeto primeiro e imediato da alma/mente a própria alma/mente. Chauí, M. *A Nervura do Real*, VII, p.151.

axiomas estabelecem um grau de conveniência entre todos os corpos (do mais simples ao mais complexo) através das relações de movimento e repouso.

Espinosa coloca a relação ou a proporção de movimento e o repouso próprios de cada corpo como aquilo que os distingue. Chaui chama esse movimento e repouso singular de cada corpo de ritmo: “Os corpos se distinguem por seus ritmos”.²⁴ O que compreendemos até aqui é que o movimento e o repouso fazem parte da natureza de todos os corpos.

O segundo Lema afirma que a conveniência entre os corpos se dá porque todos os corpos são modificações do mesmo atributo: a extensão. No terceiro Lema, aparece a tese de que todo corpo deve ser determinado ao movimento ou ao repouso por outro corpo.

O acontecimento físico “ser determinado por outro corpo ao movimento ou ao repouso” passa a ser chamado de “ser afetado” no primeiro Axioma do Lema três: “Todas as maneiras como um corpo é afetado por outro seguem da natureza do corpo afetado e simultaneamente da natureza do corpo afetante”²⁵. Nesse caso, ser afetado significa ser determinado ao movimento ou ao repouso, ao passo que afetar significa determinar a um outra a uma dessas condições. Isso indica que a mudança de estado de um corpo entre movimento ou repouso não pode ser determinada por ele mesmo, mas sempre por outros corpos. Esse impulso que faz um corpo mudar seu estado é chamado de afecção: “Entrar em movimento ou passar ao repouso são afecções de um corpo determinadas por causas externas, isto é, pela ação ambiental”²⁶.

Os corpos que se distinguem por seus ritmos são os corpos simples, mas existe um outro tipo de corpo que aparece no Axioma dois:

alguns corpos de mesma ou diversa grandeza são constringidos por outros de tal maneira que aderem uns aos outros, ou se se movem com o mesmo ou diverso grau de rapidez, de tal maneira que comunicam seus movimentos uns aos outros numa proporção certa [...].

Estes corpos, aderem uns aos outros, quando estão unidos sob uma mesma proporção (*ratio*), e todos em simultâneo, constituem um só corpo composto. Sobre

²⁴ Chaui, M. *A Nervura do Real*, VII, p.160.

²⁵ Espinosa, B., EIIIP13Lema3Axioma1

²⁶ Chaui, M. *A Nervura do Real*, VII, p.161.

esse conceito de corpos compostos, o filósofo Gilles Deleuze comenta: “não há um corpo que não seja ele mesmo muitos”²⁷. E assim, esses corpos, ao contrário dos corpos simples, não se distinguem mais pelo ritmo, e sim por essa união entre seus constituintes e pela proporção entre eles, que é única.

O Axioma três não fala mais nem de corpos simplíssimos nem apenas de corpos compostos, mas de indivíduos. O Lema quatro diz que um indivíduo é um corpo composto de vários corpos. Segundo a interpretação de Chauí:

Em outras palavras, um indivíduo corporal não é uma unidade indivisível ou uma identidade numérica e sim uma *operação* de articulação, comunicação, concatenação e integração de movimentos e é gerado pela ação ambiental (isto é, por corpos constringidos por outros) ou, em termos espinosanos, pela cadeia causal de corpos em comunicação. Essa união de corpos e essa proporção determinada de movimento e repouso são a *forma do indivíduo corporal*²⁸.

A principal diferença entre um corpo composto e um indivíduo é a complexidade da composição do último, que por ser composto por corpos de naturezas diversas, não se distingue apenas pelo movimento e pelo repouso e sim pela relação interna que o constitui como indivíduo.²⁹ Vitorio Morfino considera que Espinosa se aproxima de Lucrecio porque em ambos o indivíduo é entendido como certa *ratio* de composição. O comentador interpreta que a *ratio* de Lucrecio se iguala a *cohaerentia* de Espinosa³⁰.

Os Lemas seguintes tratam da resistência dos indivíduos diante das afecções; eles afirmam de maneira geral que esses corpos podem sofrer mudanças – perder partes ou ganhar – sem que isso altere sua forma ou natureza. É importante perceber que um indivíduo não é uma soma de partes, mas uma configuração própria ou uma proporção entre suas partes que se estabelece de maneira singular.

Os passos seguintes da *Pequena física* são os seis postulados. Os dois primeiros postulados apresentam o corpo humano como um corpo muito complexo, pois ele é um corpo composto de muitíssimos indivíduos de naturezas diversas, sendo que alguns dos corpos que compõem o corpo humano são fluidos, alguns moles e

²⁷ Afeto e a Ideia, ministrado em dois de Janeiro de 1978 em Vincennes. In: DELEUZE, G. *Cursos sobre Spinoza*, Emanuel Angelo da Rocha Fragoso. Fortaleza: EdUECE, 2009, p. 47.

²⁸ Chauí, M. *A Nervura do Real*, VII, p.163.

²⁹ O conceito de indivíduo será novamente trabalhado nos próximos capítulos.

³⁰ Morfino, V. La scienza dele conexiones singulares, In: *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estética*, a cura di Filippo Del Lucchese e Vittorio Morfino. Milano: Ghibli, 2003, p. 182-183.

alguns duros. Segundo Chauí, Espinosa tem uma inovadora concepção de corpo: “O corpo, sistema complexo de movimentos internos e externos, pressupõe e põe a intercorporeidade como originária”³¹.

Os outros quatro postulados se referem à relação do corpo humano com os corpos externos, ou seja, às afecções. Eles dizem que o corpo humano é afetado pelos corpos externos de múltiplas maneiras e que ele precisa para se conservar de muitíssimos outros corpos, pelos quais é continuamente regenerado³². Por isso, Chauí define o corpo como “uma atividade e parte de um todo”³³, “uma configuração constante [...] potência viva [...] dotada de interioridade ou de potência de auto-organização”³⁴. Na carta trinta e dois, Espinosa usa as partículas da linfa e do quilo que são partes do sangue, como exemplos. Em seguida, complementa:

Nos podemos e devemos conceber todos os corpos da natureza da mesma maneira que acabamos de conceber o sangue; todos, com efeito, estão cercados por outros corpos que atuam sobre eles e sobre os quais eles atuam todos, de sorte que, por essa reciprocidade de ação, um modo determinado de existência e de ação lhes seja imposto a todos, sustentando o movimento e o repouso do universo inteiro uma relação constante. Daí esta consequência de que todo corpo, na medida em que sofre uma modificação, deve ser considerado como uma parte do Universo, como se acordando com um corpo e como ligado às outras partes³⁵.

O corpo humano é um complexo de corpos compostos agrupados mantendo juntos um equilíbrio entre suas relações internas e externas. O homem é constituído basicamente por um aglomerado de corpos e um aglomerado de ideias que mantêm entre si uma relação definida, pois assim como a *Pequena física* demonstra que o corpo humano é composto de muitos corpos, a Proposição quinze afirma que a ideia que constitui o ser formal da mente humana é composta de muitíssimas ideias. “Assim como o corpo é uma união de corpos, a mente é uma conexão de ideias”³⁶.

³¹ Chauí, M. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 2003, p. 51.

³² Embora Espinosa não faça essa distinção na *Ética*, nós compreendemos que os afetos são produzidos em simultâneo com as afecções. Deleuze é radical ao afirmar que não se pode entender esses dois conceitos como se fossem a mesma coisa. Para ele, traduzir ou utilizar esses conceitos como se tivessem o mesmo significado é desrespeitar o esforço meticuloso de Espinosa em utilizar para cada conceito uma palavra específica. ³² Deleuze diz que quando um raio de sol pousa sobre o homem, isto é uma afecção, mas a afecção não é o sol nem o raio de sol, e sim a ação do sol sobre o homem, com efeito, afecção é uma ação que um corpo produz sobre outro. Para ele, afecção é uma mistura de corpos e assim ele conclui: “Toda mistura de corpos será chamada afecção”. Já o afeto seria a alegria ou a tristeza que o homem sente ao ser afetado pelo raio solar. Deleuze, G. *Cursos sobre Spinoza*, p. 30.

³³ Chauí, M. *A Nervura do Real*, VII, p.162.

³⁴ Chauí, M. *A Nervura do Real*, VII, p.165 e 166.

³⁵ Espinosa, B. *Obra Completa* V2. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 166.

³⁶ Chauí, M. *A Nervura do Real*, VII, p.170.

1.3 O desejo enquanto essência: *conatus*

A primeira parte da *Ética* nos ensina que todas as coisas exprimem a essência da substância. A identidade entre a essência e a potência da substância garante que os modos são maneiras pelas quais a substância expressa ou exprime a sua potência. O corpo humano e a mente humana estão entre os infinitos modos que expressam a potência divina. Com efeito, o homem é um grau finito da potência infinita, assim como todas as outras coisas singulares que existem.

Espinosa considera que cada coisa singular, por ser parte da natureza, se esforça, tanto quanto está em suas forças, para perseverar em seu ser, e persevera por uma duração indeterminada até que seja destruída por outra coisa mais potente³⁷. Esse esforço é o *conatus*, termo comum entre os filósofos do século XVII:

Para Descartes o *conatus* é força centrífuga, isto é, tendência a afastar-se indefinidamente do centro de origem do movimento; mas para Hobbes e Espinosa, é também uma reação à pressão centrípeta que afeta externamente um corpo. Sua função é manter o equilíbrio interno de um corpo e restabelece-lo quando rompido pelas forças externas³⁸.

Entretanto, “Espinosa radicaliza a posição hobbesiana, fazendo do *conatus* a essência atual de um ser singular”³⁹. Esse esforço é uma força interna, intrinsecamente indestrutível. Um indivíduo, como vimos, é uma singularidade dinâmica constituída por uma relações de proporção entre seus constituintes. O *conatus* é o esforço que essa singularidade faz para manter sua relação de proporção apesar de sofrer algumas alterações.

O escólio da proposição nova na terceira parte da *Ética* explica que esse esforço quando é uma ideia na mente, é comumente chamado de vontade; quando está referido ao corpo e à mente simultaneamente chama-se apetite, mas quando é acompanhado da consciência de si, ganha o nome de desejo: “*Cupiditas est appetitus cum ejusdem conscientia*”⁴⁰. Esse *cupiditas* é quem impulsiona o homem a perseverar na existência e a agir.

³⁷ Espinosa, B., EIIP6 – 8.

³⁸ Chaui. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 47.

³⁹ Chaui. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, p. 45.

⁴⁰ Espinosa, B., EIIP9S.

A origem grega da palavra desejo é *appetitus* que tem como referência os vocábulos *oréxis* e *hormé*. O primeiro tem o sentido de tender para algo ou puxar para si alguma coisa; o segundo tem sentido de veemente, ardente e impetuoso. Juntos dão ao desejo grego imagens de luta e de conflito.

Chaui comenta que “Para Aristóteles perder o desejo é adoecer, para os estoicos, desejar é estar doente⁴¹”. Cícero considerava que o *cupiditas* era uma das mais graves doenças do ânimo e que tais doenças eram piores do que as doenças do corpo. Para o filósofo romano, aflição e desejo são as perturbações, *perturbatio*, que roubam a saúde do ânimo. Por isso, ele acreditava que a virtude seria o império da razão sobre o desejo. Espinosa, como veremos posteriormente, vai dizer que a virtude não é inimiga do desejo, na verdade ela é quase idêntica ao desejo que é produzido pela razão⁴².

No final da terceira parte da *Ética* temos a um trecho que se chama Definições dos Afetos. Na explicação da primeira definição, o desejo aparece como “quaisquer esforços, ímpetos, apetites e volições de um homem que, segundo a variável constituição do mesmo homem, são variáveis e não raro tão opostos uns aos outros que ele é arrastado de diversas maneiras e não sabe para onde voltar-se⁴³”.

Desejar é uma atividade essencial e necessária. Classificar o desejo como impulso interno afasta mais uma vez Espinosa da tradição, porque ele não o define pelas noções morais de pecado, vício, perturbação etc.. Ao contrário, o desejo “não é nada outro que a própria essência do homem, de cuja natureza necessariamente segue aquilo que serve à sua conservação; e por isso o homem é determinado a fazê-lo⁴⁴”.

Ao escrever sobre a origem dos afetos, Espinosa diz que o *cupiditas* é um dos três afetos primários, mas por ser a essência do homem, o desejo aparece antes da alegria e da tristeza. Esse desejo, manifestação originária do *conatus*, impulsiona o homem a agir para perseverar em sua existência, mas de acordo com Pierre Macherey ele não responsável por nenhuma ação particular⁴⁵. O desejo enquanto *cupiditas* não é

⁴¹ Chaui *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*, p. 29.

⁴² No capítulo Z analisaremos o conceito de virtude apresentado por Espinosa na *Ética*.

⁴³ Espinosa, B., EIII, Definição Geral dos Afetos.

⁴⁴ Espinosa, B., EIIP9S.

⁴⁵ O desejo é responsável por qualquer ação, ele as determina: fazemos algo porque desejamos. O que Macherey quis dizer é que o desejo não é ele mesmo determinado a se exprimir em vista, por causa, pelo motivo desta ação ou aquela: não é *por causa delas* que desejamos. Contudo, ao desejar, necessariamente temos o nosso ser direcionado a objetos e ações específicas, objetos que podemos ou não obter, ações que podemos ou não realizar. Não há desejo de nada, um “desejar, verbo intransitivo”,

o desejo de algo e sim a própria potência de se afirmar. É um desejo com um objetivo específico, mas sem objeto específico⁴⁶. Todavia, vale ressaltar que tal como a ideia só se realiza como ideia de alguma coisa, o desejo só se realiza como desejo de algo e ele o faz necessariamente, posto que é a essência, ativa ou passiva, do indivíduo humano.

No entanto, existem dois termos utilizados por Espinosa que são traduzidos em português por desejo: *cupiditas* e *desiderium*. Paula de Jesus notou que:

[...] se acompanharmos a ocorrência dos dois termos na *Ética*, percebemos algo interessante, o termo *desiderium* é empregado 12 vezes, nenhuma delas nas partes I e V, “curiosamente” justamente as partes que tratam de Deus, da liberdade e do conhecimento de terceiro gênero [...] O termo *cupiditas*, por sua vez, tem uma ocorrência mais ampla, aparece cerca de 150 vezes no decorrer de toda a *Ética*, e com tanto mais frequência na parte III, na qual é de fato definido como essência⁴⁷.

O desejo enquanto essência é um afeto primário, mas o desejo também pode ser uma paixão. O *Desiderium* é o desejo por algo que não se tem, é propriamente uma paixão. Existem três tipos de desejos: o desejo essencial, o desejo paixão e o desejo ação. A dinâmica dos afetos que veremos nos próximos capítulos nada mais é do que o enfraquecimento ou o fortalecimento do *conatus*.

Sabemos até agora que o homem é uma potência finita e determinada, parte imanente do infinito. O desejo enquanto essência é aquilo que impulsiona o homem a agir, a pensar e a se conservar na existência. Como veremos no último capítulo do nosso texto, a felicidade não é a realização última do *desiderium*, e nem se trata de uma *apatheia* (negação do *páthos*) como para os estóicos. Ela é o exercício consciente do *cupiditas*. Pois esse desejo é o *conatus* consciente de si, ou melhor, na medida em que a mente produz uma ideia dele e sabe que ele existe, a própria essência do homem, o esforço para manter a mesma relação de proporção entre os corpos e as ideias que o compõem, que se esforça para aumentar sua potência. Fazendo de si mesmo um grau cada vez maior de potência.

assim como não há ideia de nada, mas sempre ideia de algo. O desejo ser a essência do indivíduo humano não faz dele uma estrutura vazia.

⁴⁶ Macherey, Pierre. *Introduction à l'Éthique: La troisième partie*. Paris: PUF, 1997, p. 104.

⁴⁷ De Jesus, P. *Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa*. . 2015. 140f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 119.

1.4 Potência de Agir e Potência de Pensar

É também no Escólio da Proposição treze que Espinosa fala sobre a superioridade da mente estar relacionada com a superioridade do seu objeto: “[...] para determinar em que a Mente humana difere das demais ideias e em que lhas é superior, nos é necessário, como dissemos, conhecer a natureza do seu objeto, isto é o Corpo humano”.

De acordo com esse Escólio a mente humana é uma ideia superior e mais complexa porque seu objeto é o corpo humano, que não é um corpo simplíssimo nem apenas um corpo composto, e sim um indivíduo, isto é, um ser bastante complexo e apto a afetar e a ser afetado sem que isso altere de maneira definitiva sua natureza.

O filósofo defende a tese de que a superioridade de uma mente está diretamente ligada à superioridade do corpo ao qual ela está unida. Afinal, para Espinosa todo corpo tem necessariamente uma mente, isto é, uma ideia da qual ele é objeto. Todos os corpos são animados, embora em graus distintos.

É importante ressaltar que existe uma distinção entre sentir e perceber, todo perceber é acompanhado de um sentir e todo sentir envolve alguma percepção. A mente percebe quando o corpo sente, mas como Chaui destaca, ser animado ou ter uma ideia da qual o corpo é o objeto não é o mesmo que ser capaz de pensar. Todo corpo é capaz de sentir, pois se todo corpo afeta e é afetado, é porque eles são dotados de sensibilidade, por menor que seja o grau. No entanto, os graus dessa sensibilidade variam de acordo com a composição e complexidade do corpo. Por isso, Espinosa fala em graus. Todos os corpos têm ideias das quais seus corpos são objetos, porque o intelecto divino, a ideia de Deus ou intelecto infinito, produz em ato as ideias de tudo o que é, de tudo o que existe, mas como já dissemos anteriormente, nem toda ideia é uma mente. A existência da mente depende da complexidade do corpo. Quanto mais complexo é o corpo, mais sua mente será complexa, quanto mais ele for apto para afetar e ser afetado, mais apta será sua mente para compreender as coisas.

A potência do corpo é, portanto, a aptidão para afetar e ser afetado sem que sua proporção singular seja destruída. A potência da mente é ser apta a perceber e conhecer o maior número de coisas. Isso implica dizer que quanto mais o corpo afeta e é afetado, mais a mente percebe e conhece.

A Proposição quatorze reforça essa mesma tese ao dizer: “A Mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu Corpo de múltiplas maneiras”. Aqui Espinosa equipara a potência de agir do corpo humano à potência de pensar da mente humana, as coloca da mesma forma como são em Deus. Isso retira da mente humana duas coisas: a independência do corpo para evoluir e a superioridade dela em comparação a ele. Assim, Espinosa sustenta que a singularidade de um modo humano não lhe é dada apenas por sua alma, mente ou intelecto, mas pelo corpo e pela mente simultaneamente. Aliás, é a complexidade do corpo que, de certa forma, determina a complexidade da mente. Nenhum corpo simples ou muito limitado pode ter uma mente complexa ou apta a compreender muitíssimas coisas, vejamos:

Contudo, digo de maneira geral que quanto mais um Corpo é mais apto do que outros para fazer [agir] ou padecer muitas coisas simultaneamente, tanto mais a sua Mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente; e quanto mais as ações de um corpo dependem somente dele próprio, e quanto menos outros corpos concorrem com ele para agir, tanto mais apta é a sua mente para entender distintamente⁴⁸.

Jaquet chama essa condição de proporcionalidade entre a complexidade do corpo e a complexidade da mente de potência correlativa. Porque assim como a complexidade, a potência da mente também é resultado da potência do corpo e não o inverso como tradicionalmente se pensava. As potências não são distintas, embora mente e corpo sejam modos distintos e não haja entre eles nenhuma relação de causalidade que implique qualquer relação de autoridade, hierarquia ou influência. Mas são potências idênticas, simultâneas e correlatas. Por isso a mente será tão potente quanto potente é seu corpo, e vice versa. Não é possível, segundo Espinosa, que o corpo seja impotente e que a mente não padeça da mesma impotência. Jaquet comenta:

Da mesma maneira, a igualdade entre a potência de pensar da mente e a potência de agir do corpo não pode ser entendida como a extensão de uma limitação recíproca, pois uma ideia não pode ser limitada senão por outra ideia, e um, corpo, por outro corpo⁴⁹.

⁴⁸ Espinosa, B., EIIP13S.

⁴⁹ Jaquet, C. J. *A unidade do corpo e da mente, afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte, 2001, p. 33.

Aqueles que consideram que no sistema espinosano a mente tem mais potência do que o corpo ignoram que, se a ordem e a conexão é a mesma, isto significa que a produção dos modos de atributos diferentes é simultânea, porque essa produção é uma ação de uma única substância cuja potência de agir e de pensar são absolutamente iguais. Por isso não há nada que aconteça no corpo humano que a mente humana não perceba. Jaquet nos lembra que “A mente (mens) em Espinosa não é nem substância, nem um receptáculo, nem uma faculdade, ela é a ideia do corpo. O termo ‘mens’ não designa, portanto, nada além da percepção [...]”⁵⁰. Desse modo, nada acontece no corpo que não seja percebido pela mente⁵¹. Por consequência, nada acontece no corpo que não seja percebido pela mente. No entanto, como veremos posteriormente, além de perceber tudo o que acontece com o corpo, a mente também compreende.

As afecções do corpo humano são, de certa forma, responsáveis pela complexidade da mente humana. Além disso, se lembrarmos que tradicionalmente o critério de distinção entre os homens e os demais animais sempre foi a racionalidade, ou seja, a alma que somente o homem possui e que o faz um ser capaz de discernir, a filosofia espinosana inova mais uma vez ao sustentar que todos os critérios de distinção entre os corpos são físicos. Jaquet comenta:

Espinosa rompe assim com toda uma tradição de pensamento que, desde Aristóteles, elegeu a alma como o princípio de distinção entre os corpos: a alma vegetativa é que distingue os seres vivos dos seres não vivos, a alma sensitiva é o que distingue os animais das plantas e a alma racional é o que distingue os homens das bestas.⁵²

Para Espinosa não é a mente que permite fazer a distinção entre os corpos, mas os corpos que tornam possível que possamos distinguir entre as mentes e assim a mente perde sua superioridade – sem que tampouco o corpo ganhe-a sobre ela. Lívio Teixeira sintetiza essa ideia assim:

E a ideia fundamental do filósofo é a ideia de que a alma, longe de ser uma substância, como quer a tradição cristã, como queria Descartes, não é mais que a ideia das coisas. Não há nada que

⁵⁰ Jaquet, C. *A unidade do corpo e da mente, afetos, ações e paixões em Espinosa*, p.22.

⁵¹ Jaquet, C. *A unidade do corpo e da mente, afetos, ações e paixões em Espinosa*, p.22.

⁵² “Spinoza rompt ainsi avec toute une tradition de pensée qui, depuis Aristote, érigeait l’âme en principe de différenciation entre les corps: âme végétative qui distingue le vivant de l’inanimé, âme sensitive qui distingue l’animal de la plante, âme rationnelle qui distingue l’homme de la bête”. JAQUET, C. *Les expressions de la puissance d’agir chez Spinoza*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2005, p. 219 (tradução nossa).

existe sem ser pensado. Todas as coisas têm alma, e a alma é a ideia das coisas⁵³.

Na carta 9, Espinosa explica a Schuller que “o poder de conhecer pertencente à alma não se estende, portanto, a não ser àquilo que essa ideia do corpo contém nela mesma ou que decorre dela”⁵⁴.

Sob influência de Descartes os filósofos racionalistas consideravam que a mente e o pensamento reinavam de maneira absoluta e que eram distantes e inferiores ao corpo e à matéria. Nesse ponto, Espinosa estava a mil anos-luz adiante de seus contemporâneos e de seu mestre Descartes ao defender que a matéria não era indigna da natureza divina. Essa equiparação entre a potência da mente e a potência do corpo também é destacada por Deleuze:

Se Espinosa recusa qualquer superioridade da alma sobre o corpo, não é para instaurar uma superioridade do corpo sobre a alma, a qual não seria mais inteligível. A significação prática do paralelismo aparece na inversão do princípio tradicional em que se fundava a Moral como empreendimento de dominação das paixões pela consciência: quando o corpo agia, a alma padecia, dizia-se, e a alma não atuava sem que o corpo padecesse por sua vez (regra da relação inversa, cf. Descartes, *Tratado das Paixões*, artigos um e dois). Segundo a *Ética*, ao contrário, o que é ação na alma é também necessariamente ação no corpo, o que é paixão no corpo é por sua vez necessariamente paixão na alma [...] Trata-se de mostrar que o corpo ultrapassa o conhecimento que dele temos⁵⁵.

O termo paralelismo usado por Deleuze não é exatamente a melhor maneira de explicar a relação entre o corpo e a mente, porque a ideia de paralelo pressupõe duas coisas que existem sempre em correspondência, mas sabemos, por exemplo, que embora toda mente tem um corpo como objeto, a ideia da ideia não tem corpo.

A unidade do corpo e da mente é uma inovação que ao mesmo tempo decorre da (e reafirma a) imanência. Com ela o conflito entre o corpo e a mente no interior dos homens chega ao fim, pois a Proposição dois da terceira parte da *Ética* assevera que nem a mente pode influenciar o corpo a agir nem o corpo pode

⁵³ Teixeira, L. *A doutrina sobre os modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, p. 164.

⁵⁴ Espinosa, B. Correspondência, in: *Obras Completas*, vol. II. São Paulo: Perspectiva, 2014, p. 70.

⁵⁵ Deleuze, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002, p. 24..

influenciar a mente a pensar. A originalidade de Espinosa é defender que não importa o quanto o homem se esforce para reprimir seus desejos ou suas paixões, a alma (mente) nunca será senhora do corpo.

Corpo e mente não são mais duas substâncias, são modos finitos que expressam a essência de uma mesma substância de maneiras distintas, entre os quais não há nenhuma relação causal porque são modos de atributos distintos. O duelo entre corpo e alma torna-se impossível. “Assim pela primeira vez em toda a história da filosofia, *corpo e mente são ativos ou passivos juntos e por inteiro*, em igualdade de condições e sem relação hierárquica entre eles. Nem corpo comanda a mente (na paixão) nem a mente comanda o corpo (na ação)”⁵⁶.

Portanto, depois de explicar a complexidade do corpo humano, Espinosa deixa claro que há uma relação de proporção direta entre o corpo e a mente. A proposição quatorze diz que quanto mais disposto for o corpo para afetar e ser afetado, mais a mente será capaz de perceber e conseqüentemente de formar ideias. De maneira que se a mente é uma ideia do corpo, quanto mais o corpo for complexo, mais complexa será a mente.

As demais operações da mente, modos de percepção ou gêneros do conhecimento, serão analisadas no próximo capítulo. Por hora, nos basta saber que Deus e a substância são a mesma coisa: um ser absolutamente infinito que produz infinitas coisas, de infinitas maneiras. Esse ser é constituído de infinitos atributos, dos quais os homens percebem apenas o pensamento e a extensão, porque os homens são modos finitos compostos por uma mente e um corpo.⁵⁷

As demais operações da mente, modos de percepção ou gêneros do conhecimento, serão analisadas no próximo capítulo. Por hora, nos basta saber que Deus e a substância são a mesma coisa: um ser absolutamente infinito que produz infinitas coisas, de infinitas maneiras. Esse ser é constituído de infinitos atributos, dos quais os homens percebem apenas o pensamento e a extensão, porque os homens são modos finitos compostos por uma mente e um corpo.

⁵⁶ Chauí. *Desejo, paixão e ação na Ética*. p.89.

⁵⁷ Os Corolários que seguem dessa proposição afirmam que é por conta dessa ideia composta que a mente humana percebe a natureza de muitíssimos corpos junto com a natureza do seu corpo e que, também por isso, as ideias dos corpos externos indicam mais a constituição do nosso corpo do que a natureza dos corpos externos. Espinosa sustenta que a ideia que a mente tem do seu próprio corpo é uma ideia composta por muitíssimas ideias de outros corpos que se misturam.

Concluimos nesse capítulo que o ser humano é um modo da substância infinita e que apesar do seu intrínseco e contínuo esforço para perseverar em seu ser, sua existência é limitada, sua duração depende de causas externas. Só a substância infinita é eterna.

Considerar que o homem é mais um entre os infinitos modos ou modificações de Deus ao invés corroborar com a ideia de que o homem é a mais perfeita criatura divina, conduz a filosofia espinosana por um trajeto peculiar, no qual a liberdade e a felicidade só serão possíveis aos que conseguirem se reconhecer como um modo finito por meio de uma emenda do intelecto, tal como veremos no próximo capítulo.

Capítulo 2

Vestigia corporis **O lugar da memória**

A memória guardará o que valer a pena. A memória sabe de mim mais que eu; e ela não perde o que merece ser salvo.

Eduardo Galeano,
Dias e Noites de Amor e Guerra.

Introdução

Normalmente costumamos pensar que a memória é um conjunto de imagens visuais ou auditivas que representam acontecimentos do passado. Informações esculpidas e gravadas bem no fundo do cérebro e que constroem a auto narrativa que define quem somos. Nós também chamamos de memória a capacidade de adquirir, armazenar e recuperar informações, de cem bilhões de células que entrelaçam fragmentos do passado e que nos possibilitam o acúmulo de conhecimentos, de tradições e que nos fazem capazes de contar e recontar uma história, quer seja individual quer seja coletiva. É também o que afirma Paul Ricoeur, ao destacar que a memória é a matriz da história¹. Além disso, as informações contidas na nossa memória são a base de todas as nossas atividades cotidianas. Sem ela, por exemplo, não poderíamos falar, ler, identificar objetos, repetir atividades de rotina, se locomover etc.. Somos até mesmo incapazes de agir sem o auxílio das informações guardadas pela memória. Espinosa reconhece a imprescindibilidade da memória quando escreve: “nada podemos fazer por decreto da Mente se não o recordamos. P. ex. não podemos falar uma palavra se não a recordamos”².

Por conta de sua complexidade, até hoje a neurociência ainda não é capaz de determinar o que pode um cérebro. “A cada segundo bilhões de neurônios enviam

¹ Ricoeur, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

² Espinosa, EIIP2S.

trilhões de mensagens sinápticas pelos mais profundos recessos da mente humana”³. Já se sabe que o córtex é a parte do cérebro responsável pela linguagem, pela emoção e pela consciência e que o hipocampo “desempenha um papel crucial em converter a memória de curto prazo em memória de longo prazo”⁴. Muitos neurocientistas consideram que sinais enviados nas sinapses são a base da emoção, da aprendizagem e da memória, mas “determinar a neuroquímica da formação de memórias era, e continua sendo, o Santo Graal da neurociência”⁵. Não vamos entrar nesse debate, cujo cerne reside no pressuposto de que se possa encontrar uma explicação que reduza a mente ao cérebro. O fato é que “ainda não se sabe como funciona a memória”⁶.

A formação da memória se dá quando a informação vai primeiro ao hipocampo para ser codificada numa rede de sinapses. Um pouco dessa informação perdura como memória de curto prazo, mas se houver algo que o cérebro reconheça como importante ou um forte componente emocional, então a informação será canalizada para sinapses no córtex e residirá como memória de longo prazo. Atualmente a memória de longo prazo é dividida em declarativa e de procedimento. A primeira é a que se refere aos conhecimentos que se acumulam ao longo da vida; a segunda trata-se da memória responsável por realizar atividades cotidianas como comer, caminhar, amarrar o sapato, etc..

Considerando a importância da memória não só para as atividades cotidianas e particulares, mas também importante e necessária aliada histórica e por efeito também política⁷, nos questionamos: Qual é o lugar da memória no projeto Espinosano?

³ Jebelli. J. *Em busca da memória*. São Paulo: Planeta, 2018, p. 44.

⁴ Jebelli. J. *Em busca da memória*. São Paulo: Planeta, 2018, p. 46.

⁵ Atualmente a neurociência sabe que: “A memória é um fenômeno material, um produto sutil e excepcional de células cerebrais saudáveis” e ela que reside em uma espécie de rede de conexões duráveis e sistemas neurotransmissores entre células cerebrais. Jebelli. J. *Em busca da memória*. São Paulo: Planeta, 2018, p. 56.

⁶ Jebelli. J. *Em busca da memória*. São Paulo: Planeta, 2018, p. 49.

⁷ Roberto Salinas quando escreve *Retrato Calado* nos mostra que suas memórias são para além de um registro, uma denúncia sobre algo que ao mesmo tempo ele precisa esquecer, mas que não deve ser esquecido: “Por que escrevo tudo isso??? [...] A única coisa que sou capaz de dizer no momento é que se as escrevo – as memórias – é para dar a mim mesmo, conceder-me em benefício próprio, uma “anistia ampla, geral e irrestrita”, já que ninguém me concede. [...] Uso deste espaço para não deixar que tudo se perca, se evapore. [...] Eles torturaram, mataram, destruíram, tripudiaram, achincalharam, humilharam e continuam aí, juizes finais, são eles que decidem o que é certo ou errado, o que é bom ou mau” *Retrato Calado*. p. 125. Flavio Tavares também torturado durante o regime militar escreve: *Esquecer? Impossível, pois o que eu vi caiu também sobre mim, e corpo ou a alma sofridos não podem evitar que a mente esqueça ou que a mente lembre. Sou um demente escravo da mente*”. *Memória do Esquecimento*, p. 13.

Hoje os neurocientistas dizem que a memória é “um fenômeno material, um produto sutil e excepcional de células cerebrais saudáveis. Eles nos ensinaram que, se a memória reside em algum lugar, esse lugar é uma rede de conexões duráveis e sistemas neurotransmissores entre aquelas células cerebrais”⁸. Mas se voltarmos nossos olhos para a história da filosofia, veremos que na tradição aristotélica a memória era tida como uma “faculdade de atualização da alma pertencente ao intelecto”⁹. Tomás de Aquino, séculos mais tarde, debate na *Suma Teológica* se a memória está na parte sensitiva ou na parte intelectual **da alma**¹⁰.

No entanto, na modernidade, ao considerar que a memória é uma produção do corpo, Descartes rompe com essa tradição, ao ver o corpo humano como uma máquina, o filósofo constrói uma análise fisiológica que concede um papel fundamental à mecânica da percepção¹¹. Ele explica, ao analisar o funcionamento do corpo humano em *O Homem*, que a glândula pineal está no centro da explicação dos movimentos e das sensações, que por sua vez se dão a partir do movimento dos espíritos animais e dos nervos que os transportam, e que é nessa glândula que está localizada a sede da imaginação e do senso comum. É por meio da imaginação que se tem as percepções das cores, dos sabores, dos sons etc., e ela é sempre acompanhada pela representação de um objeto. Tanto a memória quanto a imaginação tem origem nas percepções sensoriais. São elas que recebem as impressões, tais percepções são conservadas pela imaginação entendida como memória. Foi graças ao racionalismo cartesiano que a memória se tornou uma “província da imaginação”¹².

Para Descartes a memória funciona da seguinte maneira:

[...] se a figura de algum objeto particular é impressa mais distintamente do que alguma outra no local do cérebro para o qual essa glândula está inclinada, os espíritos que tendem para lá não podem deixar de receber também essa impressão. É assim que **acontecimentos passados voltam** algumas vezes ao pensamento, como por acaso, e sem que a memória seja muito excitada por algum objeto que toque os sentidos¹³.

⁸ Jebelli, J. *Em busca da memória*. São Paulo: Planeta, 2018, p. 56.

⁹ Benevenuto, C. *Memória e História em Espinosa, uma física dos corpos*. 2018. 197f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018, p. 1.

¹⁰ Tem que colocar referência? Grifo nosso.

¹¹ O tema da memória foi abordado de maneira mais detalhada na carta de Descartes a Mesland de 2 de Maio de 1644, nessa carta que ele apresenta uma distinção entre dois tipos de memória: uma corpórea e uma intelectual, mas por hora nosso primeiro capítulo se limitará à essa memória dita corporal.

¹² Ricoeur, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007, p. 25.

¹³ Descartes. *O mundo e o homem*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009, p. 379.

Os traços das ideias (impressões recebidas pelos espíritos) passam pelas artérias do coração, se espalham por todo o sangue e se imprimem na parte interna do cérebro onde está a memória. Ele também explica que os vestígios da memória são uma das causas responsáveis pelas oscilações dessa glândula.

“[...] conforme sua ação seja mais forte e dure mais tempo, ou seja mais vezes reiterada. Isso faz que essas figuras não se apaguem tão facilmente, mas elas aí se conservam de tal modo que por seu intermédio as ideias que estiveram outrora sobre essa glândula podem aí se formar de novo muito tempo depois, sem que seja necessária a presença dos objetos aos quais elas se referem. É nisso que consiste a memória”¹⁴.

Dessa maneira, a memória é uma produção de vestígios que marcam a superfície do cérebro como se fossem dobras feitas em uma folha de papel e que ela seria “uma faculdade de conservação”¹⁵ que funcionaria como um poder cognitivo auxiliar que depende do corpo. Ele também considera que a memória está ligada ao comportamento imitativo, e que por conta da flexibilidade e da maleabilidade do cérebro infantil é que se formam os preconceitos da infância mais difíceis de serem eliminados, pois são aceitos e registrados na memória como se fossem ideias inatas.

Tais ideias são os preconceitos ou as falsas opiniões que o próprio Descartes afirma ter recebido desde seus primeiros anos e dos quais é preciso libertar-se para conseguir estabelecer algo “firme e constante nas ciências”¹⁶. Pelo conteúdo de suas *Meditações Metafísicas* entendemos que o filósofo parece não confiar na memória, porque assim como a imaginação, ela obtém suas informações pelos sentidos do corpo, que por vezes são enganadores por engendram percepções obscuras e confusas¹⁷.

Esse é o posicionamento de Descartes sobre a imaginação e a memória, mas em que ponto Espinosa concorda com ele? Sabemos que por se tratar também de

¹⁴ Descartes. *O mundo e o homem*. Campinas: Editora da Unicamp, 2009, p. 367.

¹⁵ Jesus, P. *Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa*. 2015. 140 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015, p. 25.

¹⁶ Descartes. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2011, p. 29

¹⁷ Paul Ricoeur, nadando contra a corrente de desvalorização da memória, em *A Memória, a História, o esquecimento*, pretende desassociar imaginação e memória, pois considera que essa desvalorização da memória se dá porque há uma confusão tão antiga quanto a filosofia ocidental entre ambas, e que a memória é afetada por essa crítica por estar nas margens de uma crítica à imaginação. Ele afirma que é preciso ter em mente que enquanto a imaginação é voltada para o fantástico, para a ficção e para o irreal, a memória é voltada para a realidade anterior. Problemática[???]. Ricoeur, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007, p. 25.

um filósofo moderno, nosso autor provavelmente não escapa à regra que condiciona seu pensamento filosófico às margens da filosofia cartesiana. Descartes e os cartesianos eram, sem dúvidas, os principais interlocutores de Espinosa. A influência cartesiana na formação do pensamento espinosano é incontestável, por isso somos quase de imediato induzidos a procurar semelhanças e pontos em comum entre ambos. Todavia, é preciso ter cautela para identificar que apesar de estarem sob os mesmos limites conceituais, esses filósofos divergem e muitas vezes até se opõem. É o que ocorre no caso da memória, como mostraremos a seguir. Mas, para entender e identificar o lugar da memória é preciso passar pelos modos de percepção no TIE e pelos dos gêneros de conhecimento no KV e na *Ética*. Só depois desse percurso, será possível compreender a natureza da memória e seu papel no conhecimento e na construção de uma vida feliz.

Portanto, nesse capítulo encontraremos os conceitos necessários para saber qual o lugar da memória: 1) na dinâmica afetiva que leva à felicidade (o problema da passagem da vida afetiva comum à vida afetiva adequada, ativa, feliz e; 2) na relação com o “eu” – uma vez que a felicidade espinosana parece implicar uma diminuição do valor do “eu imaginação” em favor do “eu conhecimento adequado”, e, assim, uma diminuição da memória em favor do conhecimento verdadeiro e eterno; 3) a importância da memória na própria experiência de gozo da felicidade, isto é, no homem sábio: o que resta dela, qual a sua função, ou sua presença.

2.1 Modos de Percepção

O conhecimento é um tema central na *Ética* e de certa forma na filosofia espinosana como um todo, pois Espinosa escreve contra a ignorância, contra a superstição e contra os preconceitos que poluem a mente da maioria dos homens. Dessa forma, sua filosofia compromete-se com a busca de um conhecimento que seja capaz de libertar o homem. Ou seja, a *Ética* é uma obra que oferece ao homem ao mesmo tempo o conhecimento verdadeiro e uma vida livre, demonstrando que, na verdade, eles são inseparáveis.

Percebemos que *O Breve Tratado*, *o Tratado da Reforma do Intelecto* e a *Ética* buscam demonstrar que existe um caminho que pode conduzir o homem à felicidade e que nessas três obras o autor defende que esse caminho não pode ser outro senão o conhecimento verdadeiro.¹⁸ Por isso, para entender a relação entre a felicidade, a liberdade e o conhecimento, além de entender a ontologia e a relação entre a mente e corpo, é preciso entender como os homens percebem e conhecem as coisas. Sobre esse tema, recorrente entre os filósofos da modernidade, Espinosa elaborou o *Tratado da Emenda do Intelecto*, no qual encontramos o esboço da sua teoria do conhecimento¹⁹.

Nessa obra, Espinosa nos explica que se quando alguém tivesse descoberto a ordem segundo a qual é fosse possível deduzir todo o conhecimento, esse alguém jamais duvidaria da verdade que possuía, e não precisaria nem de

¹⁸ O trajeto do *Breve Tratado* é em certo aspecto muito similar ao trajeto da *Ética*, ambos começam explicando as teses ontológicas da filosofia espinosana para justificarem e conduzirem o leitor a uma nova proposta ética que é a própria experiência da felicidade.

¹⁹ O *Tratado da Emenda do Intelecto* é uma obra inacabada, publicada na primeira versão das obras póstumas de 1677 que foi organizada principalmente por dois amigos de Espinosa, Jarig Jelles e Lodewijk Meijer. O subtítulo desse tratado informa ao leitor que ele versa sobre a *Via pela qual ele [o intelecto] se dirige da melhor maneira ao verdadeiro conhecimento das coisas*. Como o conhecimento é um tema central na filosofia espinosana, a leitura dessa obra torna-se obrigatória, ainda que ela seja incompleta e que apresente algumas divergências em relação à *Ética*. Esse tratado é considerado por alguns comentadores como uma espécie de introdução metodológica à *Ética*. Segundo a nota introdutória da tradução do *TIE* feita por Cristiano Novaes de Rezende, a publicação tardia do *KV* trouxe consigo um debate sobre o lugar do *TIE* no interior do *corpus spinozanum*. A edição das obras completas feita por Van Vloten-Land foi organizada considerando que o *KV* foi a primeira obra escrita por Espinosa, ao passo que o *TIE* seria uma obra mais madura e uma introdução metodológica. Posteriormente, Freudenthal reforça a mesma interpretação sobre o *TIE* que foi retomada durante últimos anos do século XIX até o início do século XX. Filippo Mignini, por sua vez, consolidou a interpretação de que o *TIE* é a primeira obra escrita por Espinosa. Marilena Chaui afirma no primeiro volume da obra *A Nervura do Real* (1999 p. 579) que o *De emendatione (TIE)* apenas indica o caminho pelo qual será realizado o que Espinosa chama de *mea philosophia*.

método nem de ordem alguma a seguir. Mas como ele considera que isso raramente acontece, esse *Tratado* tem por objetivo apresentar os princípios de um método para alcançar o conhecimento verdadeiro.²⁰ Dessa maneira, o *TIE*²¹ acaba por: “explicar como e o porquê da ordem que se encontra na *Ética*”²².

É importante ressaltar a distinção entre **método** – conhecer o que é uma ideia verdadeira – e **ordem dedutiva do raciocínio** – conhecer as causas das coisas. Essa distinção ajuda a entender a diferença entre o procedimento reflexivo do *TIE* e a geometria da *Ética* e também explica por que o momento reflexivo está quase no final da segunda parte desta última.

Para entender o método, lembremos que o objetivo do *TIE* é buscar uma via capaz de conduzir o intelecto ao conhecimento verdadeiro. Para encontrá-lo, Espinosa afirma que é necessário: “[...] excogitar um modo de remediar o intelecto e expurgá-lo, o quanto permite o início, para que entenda as coisas com felicidade, sem erro e da melhor maneira”²³. Tal processo é a emenda do intelecto: conhecer o próprio intelecto e como ele funciona a fim de encontrar a melhor maneira para conhecer todas as coisas. Trata-se, portanto, de “reconduzir o intelecto à reta via”²⁴.

É preciso analisar todos os modos pelos quais os homens percebem as coisas para eleger aquele que faça o homem “entender as coisas com felicidade, sem erro e da melhor maneira”²⁵. Segundo Chaui, o escopo do método espinosano no *TIE* é duplo, pois além de buscar a distinção real entre a imaginação e o intelecto, também busca encontrar a ideia que é o fundamento da relação entre as ideias²⁶.

O *TIE*, além de ser uma obra inacabada, é breve, concisa e por vezes de difícil compreensão. E, no entanto, é através dela que percebemos o amadurecimento do pensamento espinosano sobre tais questões. Os quatro modos de percepção, por exemplo, são anunciados resumidamente no parágrafo dezenove:

²⁰ Ao escrever o *Discurso do Método*, Descartes elaborou quatro preceitos que constituem o verdadeiro método. O primeiro preceito consiste em: “[...] nunca aceitar coisa alguma como verdadeira sem que a conhecesse evidentemente como tal, ou seja, evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e não incluir em meus juízos nada além daquilo que se apresentasse tão clara e distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida”. Descartes, R. *Discurso do Método*, São Paulo: Editora Martins Fontes, 2009, p.33.

²¹ *TIE* é uma abreviação comumente utilizada entre os comentaristas de Espinosa para fazer referência ao *Tratado da Emenda do Intelecto*. Todas as referências utilizadas em nosso texto são da seguinte edição: Espinosa, B. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

²² Teixeira, L. *A doutrina dos modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*, p.16.

²³ Espinosa, B. *TIE*, 16.

²⁴ Espinosa, B. *TIE*, 17.

²⁵ Espinosa, B. *TIE*, 16.

²⁶ Chaui, M. *Nervura do Real II*, p. 18.

a) O primeiro modo de perceber é “uma percepção que temos a partir **do ouvir** ou a partir de **algum signo**, como se diz, arbitrário²⁷”.

b) O segundo é “uma percepção que obtemos da experiência vagante, isto é, da experiência que não é determinada pelo intelecto”, uma experiência que “ocorre por acaso”, mas que permanece inconcussa por não encontrar nenhuma outra experiência que lhe seja oposta.

c) O terceiro modo envolve uma percepção da essência da coisa a partir de outra coisa, “mas não adequadamente; o que se faz quando coligimos a causa a partir de algum efeito, ou quando se conclui a partir de algum universal que sempre é acompanhado de alguma propriedade”.

d) E por fim, o quarto modo é “uma percepção em que a coisa é percebida através de sua essência tão somente, ou através do conhecimento de sua causa próxima”.

No *TIE*, todos os modos pelos quais os homens conhecem as coisas são chamados de percepções²⁸. O filósofo exemplifica os quatro modos de perceber:

a) sobre o primeiro modo de perceber, ele menciona coisas que não poderiam ser conhecidas senão por meio do “ouvir dizer”, tais como a data do seu nascimento e outras coisas das quais o homem não duvida, embora nunca possa ter certeza absoluta sobre elas.

b) Os exemplos dados por Espinosa sobre o segundo modo parecem revelar que esse conhecimento é verdadeiro, pois por meio dele o homem sabe que vai morrer, que o cão late, que o homem é um animal racional etc.. Além disso, é por meio desse modo que se conhece “[...] quase tudo que se faz para uso da vida”²⁹. Com efeito, esse modo de perceber que é chamado de experiência vaga é verdadeiro, pois é por meio dela que o homem sabe que vai morrer e que o óleo é alimento apto a nutrir a chama.

c) O terceiro modo de percepção é aquele pelo qual o homem conhece uma coisa por suas propriedades. O filósofo explica: “[...] depois que conheci a

²⁷ Grifo nosso.

²⁸ O vocábulo percepção pertence à escolástica tardia e será abandonado por Espinosa e não aparecerá na *Ética*. Enquanto no *TIE* ele ainda usa o termo percepções da mente, na *Ética* ele explica que não usará mais o termo percepção, pois esse termo parece indicar uma passividade. Ele opta por conceito ao invés de percepção porque o primeiro indica uma ação da mente. O próprio Espinosa ressalva essa mudança na explicação da terceira definição da segunda parte.

²⁹ Enquanto no *TIE* a experiência vaga é o segundo modo de percepção, na *Ética* ela passa a compor o primeiro gênero de conhecimento junto com a imaginação. Espinosa, B. *TIE*, 20.

natureza da visão e simultaneamente que ela possui uma propriedade³⁰ tal que, a grande distância, vemos uma só e mesma coisa menor do que se a víssemos de perto [...] ³¹. Um dos exemplos dados para esse modo é o conhecimento da união da alma com o corpo, que é percebida por meio de uma sensação no corpo. Essa percepção não permite inteligir nem o que seja a sensação, nem o que seja essa união. Esse exemplo parece indicar que esse terceiro modo não é absolutamente adequado, pois por meio dele: “não podemos inteligir o que seja aquela sensação [da união entre a alma e o corpo] e união”³².

d) E por último, o quarto modo, que é o mais complexo dos modos de percepção e sobre o qual Espinosa menos escreve. Ele diz que esse modo percebe uma coisa por sua essência e nos dá apenas exemplos matemáticos. Portanto, sabemos apenas que o quarto modo de perceber é tão exato, claro e distinto quanto $2 + 3 = 5$.

Em resumo, de acordo com o *TIE*, o primeiro modo de perceber é incerto e não diz nada sobre a essência da coisa; o segundo percebe as coisas naturais apenas por seus acidentes; o terceiro dá uma ideia da coisa e por meio dele é possível concluir sem perigo de erro, “no entanto, não será por si mesmo um meio para adquirir nossa perfeição”³³, uma vez que o terceiro modo é incapaz de compreender a essência adequada da coisa. Espinosa conclui que somente o quarto modo compreende a essência adequada da coisa e não tem nenhum perigo de erro e, por isso, deve ser usado ao máximo. Com efeito, o quarto modo é o único que conhece as coisas verdadeiramente, já que o terceiro modo, por não compreender as essências das coisas se torna, nesse aspecto, um modo de perceber ainda limitado.

Conforme os exemplos, os dois primeiros podem ser fontes de erro. O terceiro, embora seja sempre verdadeiro, não percebe a essência das coisas. Espinosa almejava escolher o modo de perceber mais adequado e o que mais facilmente pode conduzir os homens a um bem verdadeiro; sua obra demonstra que é somente pelo quarto modo que os homens chegam de forma mais segura ao conhecimento verdadeiro. Nas palavras de Espinosa:

³⁰Essas propriedades pelas quais os homens percebem as coisas no terceiro modo de percepção podem ser consideradas a primeira formulação daquilo que na *Ética* serão as noções comuns, pelas quais a razão conhece as coisas no segundo gênero de conhecimento.

³¹ Espinosa, B. *TIE*, 21.

³² Espinosa, B. *TIE*, 21.

³³ Espinosa, B. *TIE*, 28.

Só o quarto modo compreende a essência adequada da coisa e sem perigo de erro, e por isso, há de ser maximamente usado. Portanto, cuidaremos de explicar de que modo ele há de ser usado para que coisas desconhecidas sejam por nós inteligidas com tal conhecimento e para que, ao mesmo tempo, isso se faça o mais compendiosamente [...] ³⁴.

Depois de encontrar qual modo de perceber é o mais seguro, do parágrafo trinta em diante, Espinosa começa a escrever sobre “[...] a Via e o Método pelo qual conheceremos as coisas que, por tal conhecimento, cumpre conhecer”. Ou seja, sobre como o homem pode conhecer as coisas pelo quarto modo de percepção, já que depois de saber qual o conhecimento verdadeiro, resta descobrir como usar esse conhecimento para conhecer todas as coisas. O que, em outras palavras, quer dizer: qual a via e o melhor método para alcançar a verdade?

Para descobrir o melhor método, Espinosa diz que basta observar como se comportam, como se constroem, as coisas corpóreas. Conforme lemos:

Para que isso se faça, [descobrir o melhor método] impõe-se primeiramente a consideração de que não se dá aqui uma inquirição ao infinito; ou seja, para que se descubra o melhor Método de investigar o verdadeiro não é mister um outro Método para que se investigue o Método de investigar o verdadeiro; e para que se investigue este segundo Método, não é mister um terceiro, e assim ao infinito, pois de tal modo, nunca se chegaria ao conhecimento do verdadeiro, mais ainda, a conhecimento algum. Mas, na verdade, o caso aqui se comporta do mesmo modo pelo qual se comportam os instrumentos corpóreos, sobre os quais seria lícito argumentar da mesma maneira ³⁵.

Da mesma maneira que para forjar um ferro faz-se necessário um martelo, isto é, “do mesmo modo pelo qual os homens, de início, foram capazes de fazer com instrumentos inatos algumas coisas fáceis, ainda que laboriosa e imperfeitamente, e uma vez confeccionadas estas, confeccionaram outras mais difíceis com menor labor e mais perfeitamente” ³⁶. Assim, compreender as coisas pelo quarto modo é um processo no qual a partir de coisas simples e inatas os homens possam gradativamente (*gradatim*) passar de obras simplíssimas a instrumentos mais complexos.

Assim também o intelecto, com sua força nativa, faz para si instrumentos intelectuais, com os quais adquire outras forças para

³⁴ Espinosa, B. *TIE*, 29.

³⁵ Espinosa, B. *TIE*, 30.

³⁶ Espinosa, B. *TIE*, 31.

outras obras intelectuais, e com essas obras, outros instrumentos, ou seja, um poder de investigar mais adiante; e assim **gradativamente**, avança até que atinja o cume da sabedoria³⁷.

Dessa forma, Espinosa passa a escrever sobre quais são os instrumentos inatos que operam no intelecto humano e que podem ser úteis ao método³⁸. Ele conclui que a ideia verdadeira é o que há de mais simples no intelecto humano, é a partir dela que o homem pode forjar um pensamento mais complexo³⁹.

Espinosa demonstra a seguir que a ideia verdadeira do círculo e o círculo são coisas distintas, isto é, que a ideia verdadeira é algo diferente de seu ideado. E tal demonstração serve para explicar que uma ideia verdadeira é por si mesma algo inteligível e que quanto à sua essência formal pode ser objeto de outra essência objetiva. O que ele esclarece pelo exemplo a seguir:

Pedro, por exemplo, é algo real; mas a ideia verdadeira de Pedro é a essência objetiva de Pedro, em si mesma algo real e totalmente diverso do próprio Pedro. E como a ideia de Pedro é algo real, que possui sua essência peculiar, será também algo inteligível, isto é, objeto de uma outra ideia, ideia que terá objetivamente em si tudo aquilo que a ideia de Pedro tem formalmente; e, por sua vez, a ideia que é da ideia de Pedro tem de novo sua essência, a qual também pode ser objeto de outra ideia e assim indefinidamente⁴⁰.

³⁷ Espinosa, B. *TIE*, §31. Grifo nosso.

³⁸ O método precisa partir de uma verdade que seja indubitável. Com efeito, o “penso, logo existo” se fez uma verdade indubitável e tornou-se o primeiro princípio da filosofia que ele buscava. “E, finalmente, considerando que todos os pensamentos que temos quando acordados também nos podem ocorrer quando dormimos, sem que nenhum seja então verdadeiro, resolvi fingir que todas as coisas que haviam entrado em meu espírito não eram mais verdadeiras que as ilusões de meus sonhos. Mas logo depois atentei que, enquanto queria pensar assim que tudo era falso, era necessariamente preciso que eu, que o pensava, fosse alguma coisa. E, notando que esta verdade – penso, logo existo – era tão firme e tão certa que todas as mais extravagantes suposições dos cépticos não eram capazes de abalar, julguei que podia admiti-la sem escrúpulo como o primeiro princípio da filosofia que buscava” Descartes. *Discurso do Método*. Martins Fontes, 2009. p 58 e 59. Dessa forma, ele constrói o argumento da certeza do *cogito*. Apesar de ser discípulo de Descartes, Espinosa rejeita o sujeito pensante como ponto de partida do seu método.

O *TIE* enuncia de forma tímida que o ponto de partida do método espinosano é outro. Marilena Chauí comenta: Em outras palavras, por mais forte que seja a presença de Descartes no *De emendatione*, é certo que jamais será tão forte a ponto de levar ao *Cogito* ou à *mens in se sola considerata*, isto é, à mente considerada apenas nela mesma, separada da ordem da Natureza inteira. Prova disso, aliás, é dada não só pelo escopo geral do método como também da divisão em duas partes. A tarefa do método é ter ideia do que é uma ideia verdadeira e saber que o intelecto deve ser dirigido pela norma dessa ideia. Marilena Chauí. *A Nervura do Real*, VI. Companhia das Letras. 1999. p. 574.

³⁹ Na *Ética* a noção cartesiana de ideia simples é abandonada por Espinosa. Descartes precisava do conceito de ideia simples para colocar a clareza e a distinção como critérios da verdade, mas Espinosa trabalha com a ideia adequada, da qual a clareza e a distinção são apenas propriedades ou consequências. As ideias verdadeiras espinosanas são sempre complexas e a clareza e a distinção são consequências.

⁴⁰ Espinosa, B. *TIE*, 34.

Diferenciar Pedro da ideia verdadeira de Pedro é importante para compreender que a certeza não é outra coisa senão a própria essência objetiva. Assim, semelhante ao que acontece com a certeza, Espinosa sustenta que a verdade não necessita de nenhum signo, porque as ideias verdadeiras eliminam a dúvida. Por isso, o verdadeiro método não busca encontrar um signo da verdade, mas “é a via para que a própria verdade, ou as essências objetivas das coisas, ou as ideias (tudo isso significa o mesmo), sejam buscadas na devida ordem⁴¹”. Espinosa resume o que compreende por emenda do intelecto ao definir o que é o método e como o homem pode utilizá-lo:

[...] o **Método** não é o próprio raciocinar para inteligir as causas das coisas, e muito menos é o próprio inteligir as causas das coisas, mas **é inteligir o que seja uma ideia verdadeira, distinguindo-a das demais percepções e investigando sua natureza** para que daí conheçamos nossa potência de inteligir e assim coibamos a mente para que ela entenda conforme aquela norma todas as coisas que são a inteligir, trazendo como auxílios regras certas e também fazendo com que a mente não se fatigue com inutilidades⁴².

No parágrafo trinta e oito ele é enfático ao afirmar que o método nada mais é que o conhecimento reflexivo. Mais especificamente, uma espécie de “conhece-te a ti mesmo” do intelecto, pois trata-se de conhecer a própria natureza da mente e de conhecer como ela percebe as coisas. O bom método deve partir da ideia verdadeira, que é o instrumento inato pelo qual o homem pode alcançar a certeza e avançar até a ideia do Ente perfeitíssimo. Essa última é a ideia mais perfeita e, por isso, ela é superior ao conhecimento reflexivo de todas as outras ideias verdadeiras. Espinosa explica o método da seguinte maneira:

A partir disso facilmente se entende de que modo a mente, inteligindo mais coisas, simultaneamente adquire outros instrumentos, pelos quais mais facilmente prossegue a inteligir. Pois, como é lícito coligir do que foi dito, deve existir em nós, antes de tudo, como um instrumento inato, uma ideia verdadeira, que, sendo inteligida, simultaneamente [faz com que] se entenda a diferença que há entre tal percepção e todas as outras. E é em tal coisa que consiste uma parte do Método. E como é claro por si que a mente tanto melhor se entende quanto mais entende da Natureza, consta daí que tal parte do Método haverá de ser tão mais perfeita quanto mais coisas a mente entende, e haverá de ser, então,

⁴¹ Espinosa, B. *TIE*, 36.

⁴² Espinosa, B. *TIE*, 37. Grifo nosso.

perfeitíssima quando a mente atentar ou refletir sobre o conhecimento do Ente perfeito⁴³.

A aplicação do método ocorre em três etapas, a saber: a primeira é “distinguir a ideia verdadeira de todas as demais percepções e coibir a mente de tais percepções”; a segunda é “trazer regras para que coisas desconhecidas sejam percebidas conforme aquela norma”⁴⁴; e por fim a terceira é “constituir uma ordem para não nos fatigarmos com inutilidades”⁴⁵. E o método só será considerado perfeito quando o homem chegar à ideia do Ente perfeito.

A primeira parte do método tem como objetivo evitar que os homens confundam as ideias verdadeiras com as percepções falsas, fictícias e dúbias.⁴⁶ E, com isso, **libertá-los** de cada uma delas⁴⁷. A distinção entre ideias falsas e ideias verdadeiras não se dá apenas por uma denominação extrínseca, uma vez que há algo de real nas ideias que faz com que elas sejam distintas.

Para saber o que existe nas ideias que as distingue entre falsas e verdadeiras, Espinosa explica a diferença entre o pensamento verdadeiro e o falso. O pensamento verdadeiro conhece as coisas por suas causas primeiras, ele envolve objetivamente a essência de algum princípio que não tem causa e que é conhecido por si e em si; e por fim, a forma do pensamento verdadeiro deve depender exclusivamente da potência do intelecto.

O pensamento falso faz tudo ao avesso, pois forma suas ideias a partir de objetos externos. Ou seja, um pensamento falso ocorre quando se afirma de alguma coisa algo que não está contido no conceito dela. Por isso, esse pensamento é falso, parcial, confuso e mutilado. O intelecto humano, por sua natureza, é capaz de formar ideias verdadeiras e ideias falsas, uma vez que ele é parte de um ente pensante que às vezes percebe o todo e às vezes percebe apenas as partes⁴⁸.

Portanto, o método consiste em encontrar uma ideia (instrumento inato) e a partir dela concatenar outras ideias verdadeiras, para gradativamente formar com a concatenação dessas ideias um pensamento verdadeiro sobre todas as coisas. Dessa

⁴³ Espinosa, B. *TIE*, §39.

⁴⁴ A norma se refere à ideia verdadeira. Distinguir as ideias verdadeiras das falsas.

⁴⁵ Espinosa, B. *TIE*, §49.

⁴⁶ Vale ressaltar a semelhança com o início dos *Pensamentos Metafísicos* – *CM*. O primeiro capítulo dessa obra trata sobre “Do ente real, fictício e de razão” com o objetivo de explicar brevemente as principais questões obscuras da metafísica acerca do ente e de suas afecções a fim de evitar que os homens confundam tais coisas.

⁴⁷ Espinosa, B. *TIE*, §51.

⁴⁸ Espinosa, B. *TIE*, §73.

forma, os pensamentos falsos, fictícios ou dúbios ocuparão cada vez menos espaço na mente humana. Por isso, a emenda do intelecto consiste em descobrir qual a potência da mente humana para formar as ideias verdadeiras. Essa descoberta só pode acontecer por meio de um exame do próprio intelecto, de sua natureza e de suas propriedades. Ou seja, “[...] o Método nada mais é que o conhecimento reflexivo ou ideia da ideia⁴⁹”. O que possibilita perceber a ideia verdadeira inata e saber distingui-la das demais⁵⁰.

⁴⁹ Espinosa, B. *TIE*, §38.

⁵⁰ A busca por um método que seja capaz de fundamentar o conhecimento verdadeiro é um objetivo comum entre o *TIE* e o *Discurso do Método*. Ambos buscavam um método que os conduzisse ao conhecimento verdadeiro. O *TIE* e o *Discurso* são narrativas de como ambos chegaram aos métodos que eles, Descartes e Espinosa, consideravam mais aptos ao conhecimento verdadeiro. Descartes, mais especificamente, visava encontrar um método para conduzir a razão e procurar a verdade nas ciências, enquanto Espinosa buscava um método que o ajudasse a encontrar “algo que fosse um bem verdadeiro e comunicável de si.” (§1). Como sabemos, ambos consideravam que o método no qual as proposições verdadeiras se deduzem a partir de uma verdade primeira, era o único método que poderia garantir certezas tão exatas e ao mesmo tempo tão claras e distintas quanto a matemática. No entanto, há algumas diferenças entre Espinosa e seu mestre [Descartes] que precisam ser destacadas. Pois, apesar de partirem do método e de ser Espinosa, até certo ponto, um fiel discípulo de Descartes, eles constroem filosofias fundamentalmente distintas. Isso só acontece porque, embora a ordem expositiva seja geométrica em ambos, os filósofos têm concepções diferentes sobre o ponto de partida dessa ordem. Descartes encontra o *cogito* como fundamento da certeza e da verdade, enquanto Espinosa considera que a ideia verdadeira da qual se pode deduzir as demais é a ideia do Ser Perfeitíssimo. E, por isso, a própria exposição do método se dá por pontos distintos, isto é, fazem percursos opostos. Enquanto Descartes demonstra uma ordem de dedução das verdades que parte do sujeito pensante (o que é primeiro para nós) para chegar até a ideia de Deus, Espinosa inicia a *Ética* com a definição de Deus e só depois chega ao modos (dentre os quais se encontra a mente humana). O percurso do primeiro é analítico, vai dos efeitos para a causa, enquanto o do último é o sintético, percorre o caminho inverso.

2.2 Memória no Tratado da Emenda do Intelecto

No parágrafo 49 do *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa apresenta os três objetivos desse tratado: a) mostrar o fim para o qual se empenha e direciona seus pensamentos; b) conhecer qual a melhor percepção para alcançar a perfeição; c) saber qual a via primeira pela qual a mente deve insistir para começar bem, isto é, como a mente pode inquirir com leis certas e prosseguir conforme uma ideia verdadeira dada. Em seguida, ele afirma que para alcançar tal propósito é preciso ter um método que distinga a ideia verdadeira de todas as outras percepções e que coíba a mente dessas percepções, para estabelecer regras para que as coisas desconhecidas sejam percebidas conforme essa mesma norma. Por isso, o *Tratado da Emenda do Intelecto* tem por finalidade última apresentar um método para alcançar o conhecimento verdadeiro.

O *Tratado* está, segundo o próprio Espinosa, dividido em duas partes: a primeira parte versa sobre distinguir os modos de perceber e as ideias verdadeiras das demais ideias; a segunda tem como escopo encontrar um meio para ter ideias claras e distintas, de maneira que todas as ideias devem ser reconduzidas a uma. Espinosa nos explica que para alcançar esse fim é preciso concatenar e ordenar as ideias de maneira que a mente “reproduza objetivamente a formalidade da natureza tanto no todo quanto em suas partes”⁵¹.

Para realizar o segundo objetivo desse *Tratado* (conhecer qual a melhor percepção para alcançar a perfeição), como já sabemos, Espinosa resume todas as maneiras pelas quais os homens conhecem as coisas em quatro modos de perceber. A memória faz parte do segundo modo de perceber, porque suas informações vêm de um tipo de percepção que se origina em uma experiência que não é “determinada pelo intelecto, mas que é chamada dessa maneira porque, assim, ocorre por acaso e não possuímos algum outro experimento que se lhe oponham de modo que ela permanece

⁵¹ Espinosa, B. *TIE*, §91. Notamos que é a partir desse segundo escopo do método que Espinosa prepara e justifica ao seu leitor a ordem geométrica usada na sua obra maior. Identificamos que a *Ética* segue o que lemos a seguir: “a reta vida da descoberta é formar pensamentos a partir de alguma definição dada, o que se processará tanto mais feliz e facilmente quanto melhor houvermos definido alguma coisa” Espinosa, B. *TIE*, §94.

como inconcussa junto a nós”⁵². Que o óleo nutre o fogo, que a água a extirpa e que o cachorro ladra são os exemplos dados por Espinosa daquilo que os homens conhecem por esse tipo de modo de perceber. Tais exemplos confirmam que a memória faz parte desse conhecimento que se origina de uma experiência dita vaga. Além disso, Espinosa diz que é por meio dessa experiência que os homens conhecem quase tudo que se faz uso na vida.

O autor diz que até o parágrafo 80 tratou sobre a primeira parte do Método (distinguir os modos de perceber e as ideias verdadeiras das demais ideias). Todavia, para não omitir nada das coisas que podem conduzir ao conhecimento do intelecto e de suas **forças**, dirá algumas palavras sobre a **memória** e o **esquecimento**.

Notemos que a memória aparece já nesse tratado de juventude como uma **força** que pode ser corroborada tanto com o recurso do intelecto quanto sem o recurso do mesmo. No primeiro caso, o filósofo explica que quanto mais uma coisa é inteligível, tanto mais facilmente é retida pela memória e vice versa; no segundo, ela é corroborada sem o recurso do intelecto quando é afetada por alguma coisa singular corpórea, ou seja, pela força da imaginação. O que o leva a concluir que a memória pode ser tanto corroborada pelo intelecto quanto sem o intelecto. Isso significa que ela é algo diverso do intelecto e que no intelecto em si mesmo não há nem memória nem esquecimento. “O que será, portanto, a memória?”, pergunta-se Espinosa no parágrafo 83. E no mesmo parágrafo nos responde: “Nada mais que a sensação das impressões do cérebro, simultaneamente com o pensamento em determinada duração da sensação, o que a reminiscência também mostra”.

Conforme Espinosa, emendar o intelecto é ser capaz de distinguir a ideia verdadeira das demais ideias: ideias fictícias, das ideias falsas e outras ideias que tenham sua origem na imaginação, isto é, “nas sensações fortuitas e (por assim dizer) soltas, que não se originam da própria potência da mente, mas de causas externas”⁵³. Essas demais ideias que surgem de causas externas são as ideias do primeiro e do segundo modo de perceber, dos quais fazem parte a imaginação e a memória. Portanto, isso quer dizer que se a memória é definida como uma sensação das impressões do cérebro (que é uma parte do corpo), emendar o intelecto é justamente distinguir a ideia verdadeira das ideias da imaginação, das ideias que se originam da memória e de todas as ideias que tem a experiência vaga como origem.

⁵² Espinosa, B. *TIE* §19.

⁵³ Espinosa, B. *TIE* §84.

No entanto, atentemos ao fato que se Espinosa separa e afasta a imaginação ao dizer que ela é algo distinto do intelecto e que é por conta dela que a mente padece, ele estabelece outra relação entre o intelecto e a memória quando nos diz que “quanto mais a coisa é inteligível, assim também é mais facilmente retida”⁵⁴. Além disso, que podemos inteligir algumas coisas que de nenhum modo caem sob a imaginação, mas que também podemos inteligir coisas que estão na imaginação, mas que se opõem inteiramente ao intelecto e ainda outras que convém com o intelecto. O importante, adverte o texto, é saber que as operações pelas quais as imaginações são produzidas se fazem por leis diversas em relação às leis do intelecto e que podem cair em grandes erros aqueles que não distinguem entre eles.

Ainda nesse *Tratado* Espinosa deixa claro que a mente no que diz respeito à imaginação, “tem apenas a razão de paciente”⁵⁵. Por isso, “pelo recurso do intelecto, nos libertamos dela [imaginação]”⁵⁶. Ao examinar os quatro modos de perceber nos parágrafos 26 e 27, o filósofo conclui que o primeiro modo (ouvir dizer ou opinião) há de ser excluído das ciências, porque produz um conhecimento incerto, e igualmente o segundo modo (experiência vaga) que também é inapto à ciência, pois além de ser incerto, se limita a perceber somente os acidentes, os quais nunca são inteligidos.

No entanto, apesar de fazer parte de um conhecimento que não está apto para a ciência por não conter em si nenhuma certeza, Espinosa garante um lugar para a memória dentro do seu Método quando escreve sobre algumas coisas que são necessárias para o conhecimento das coisas eternas e para formar definições sobre elas. Ele diz que “Para que isso se faça, há de revocar na memória aquilo que dissemos acima [...]”⁵⁷. Isso significa que no *Tratado da Emenda do Intelecto*, a memória tem um lugar de ambivalência, porque apesar de fazer parte de um modo de perceber que não garante nenhuma verdade, ela é útil até mesmo no trabalho do método para alcançar a verdade. Isso porque a memória auxilia o intelecto, auxilia o trabalho de conhecimento.

No TIE, portanto, a memória, sendo antes de tudo “a sensação das impressões no cérebro”, pertence ao campo da imaginação, pois a imaginação, veremos, é a ideia de uma afecção corporal – no caso, as impressões cerebrais – e, ao

⁵⁴ Espinosa, B. *TIE* §83.

⁵⁵ Espinosa, B. *TIE* §85.

⁵⁶ Espinosa, B. *TIE* §84.

⁵⁷ Espinosa, B. *TIE* §104.

mesmo tempo, ela é corroborada pelo intelecto, cujo trabalho também deixa impressões no cérebro⁵⁸: a diferença, podemos dizer desde já, é que neste caso os conhecimentos verdadeiros adquiridos são retidos mais facilmente na memória do que as impressões vagas da imaginação. Espinosa deixa entrever, neste texto inacabado, que, de um lado, o trabalho intelectual, o trabalho da mente pelo qual ela forma ideias verdadeiras, considerado em si mesmo, independe da memória, mas pode ser auxiliado por ela; de outro lado, ela corrobora a memória, porque aquilo que ele assim adquire vai constituir uma parte da mente que é “mais facilmente retido”, uma espécie de “memória intelectual”, um acervo de conhecimentos verdadeiros que já não depende da memória e ao mesmo tempo não pode ser objeto de esquecimento. Mas avancemos, voltemo-nos para a *Ética*, a fim de compreender melhor a natureza e o lugar da memória no percurso ético de Espinosa.

⁵⁸ E como não podemos deixar de sentir essas impressões, Espinosa poderá afirmar mais tarde, na *Ética*, “a Mente não sente menos aquelas coisas que concebe entendendo do que aquelas que tem na memória” EVP23. Voltaremos a isso mais adiante, ou melhor, ao final do nosso trabalho.

2.3 A memória na *Ética*: Os vestígios corporais e a construção da memória.

Para continuar nossa busca pelo lugar da memória na filosofia espinosana, é preciso ir para a segunda parte da *Ética*, sobre a origem e a natureza da mente humana. Nessa parte, depois de nos apresentar os seis Postulados sobre o corpo humano, Espinosa começa a descrever as maneiras pelas quais os homens conhecem as coisas.

No final do primeiro capítulo vimos que a mente não é nada outro a não ser um conjunto de ideias que produzem a consciência do corpo e a consciência da própria mente. Essa consciência do corpo se dá por ideias produzidas a partir das imagens. Sobre as imagens, Chaui explica:

Por nascer do sistema das afecções corporais, a imagem é instantânea e momentânea, volátil, fugaz e dispersa, não oferecendo a duração contínua da vida do próprio corpo, mas instantes fragmentados dela. Nascida de encontros corporais na ordem comum da Natureza, a imagem constitui o campo da experiência vivida como relação imediata com o mundo⁵⁹.

Na *Ética*, a memória aparece lado a lado com a imaginação. A partir da Proposição 17 Espinosa inicia a gênese da imaginação, vejamos:

Se o Corpo humano é afetado de uma maneira que envolve a natureza de um Corpo externo, a Mente humana contemplará esse mesmo corpo externo como existente em ato ou como presente a si até o Corpo ser afetado por uma afecção que exclua a existência ou a presença daquele mesmo corpo.

Em outras palavras, a Proposição 17 apresenta a permanência de uma ideia que surge a partir de uma afecção do corpo. Já vimos que esse tipo de ideia envolve tanto a natureza do corpo afetante quanto a natureza do corpo afetado. Essa ideia que faz referência ao corpo afetado vai perdurar enquanto não houver outra afecção que exclua a existência ou a presença desse corpo. Dessa maneira, essa Proposição condiciona uma ação da mente (o contemplar um corpo externo como presente) ao fato do corpo humano ser afetado por ele: a mente contemplará um corpo externo como presente quando o seu corpo for afetado por ele.

⁵⁹ Chaui. *Desejo, paixão e ação na Ética*. p.80.

O corolário dessa proposição nos mostra uma potência da mente ao dizer que apesar da ausência, a mente humana pode considerar como presente um corpo exterior que afetou o seu corpo.

A Demonstração, por sua vez, explica que quando os corpos exteriores determinam as partes fluidas do corpo humano a se chocarem com partes mais moles, as partes fluidas modificam as superfícies das partes moles. O contemplar da mente é, na verdade, formar uma ideia que envolve a natureza do corpo externo. Quando o corpo humano é afetado (partes fluidas se chocando contra partes moles), a mente forma uma ideia que envolve a natureza do corpo externo e retém essa ideia, fazendo, com isso, que o corpo externo seja um corpo existente em ato ou presente. “Por isso, ainda que os corpos externos pelos quais o Corpo humano foi uma vez afetado não existam, a Mente entretanto os contemplará como presentes todas as vezes que esta ação do corpo se repetir”⁶⁰.

O Escólio, como de costume, ilustra a explicação dada na demonstração sobre a mente ter e permanecer com uma ideia que envolve a natureza do corpo externo: “Vemos, pois, como pode ocorrer que contemplemos como que presentes coisas que não o são, tal como ocorre frequentemente”⁶¹. A mente imagina sempre que contempla os corpos externos como se eles estivessem presentes⁶², sempre que contempla os corpos externos por meio das ideias das afecções do seu próprio corpo. Dessa maneira, a imaginação é um tipo de conhecimento que tem o corpo e as afecções do corpo como principal referência⁶³. Por isso, Espinosa adverte no final do Escólio que muitas vezes a mente humana pode considerar como presente coisas que não existem.

Por exemplo, Pedro ter uma ideia de si mesmo quando pensa, isto é, uma ideia que envolve a própria natureza e que constitui a “essência da mente” de Pedro, mas o texto acrescenta que há uma distinção entre a ideia que Pedro tem de si mesmo da ideia que Paulo tem dele. A primeira envolve mais a natureza de Paulo do que a de

⁶⁰ Espinosa, B., EIIP17D.

⁶¹ Espinosa, B., EIIP17S.

⁶² Espinosa, B., EIIP26C.

⁶³ Sobre a imaginação, Chauí comenta que “esse campo é o das imagens, produzidas no corpo pela ação dos objetos exteriores sobre os órgãos dos sentidos, os nervos, o sangue e o cérebro. A imaginação (sensação, percepção, memória, fantasia e linguagem) é o lugar enigmático onde transcorrem a passividade (do corpo e da alma, receptores da ação externa) e a atividade (do corpo e da alma, fabricantes das imagens internas)” Chauí, M., *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p.50.

Pedro e pode continuar existindo em Paulo ainda que Pedro morra, mas a ideia do corpo de Pedro que constitui a essência da sua mente deixará de existir juntamente com ele.

Além disso, quando Pedro é afetado por Paulo, ele tem uma ideia que envolve a natureza do corpo de Paulo juntamente com a sua, mas essa ideia indica mais a natureza de Pedro do que a natureza de Paulo. Por isso, quando Pedro nos fala sobre Paulo, fala mais de si mesmo do que da própria natureza de Paulo. Dessa maneira, entendemos que esse modo de percepção chamado aqui na *Ética* de imaginação não é uma mera reprodução da coisa percebida, mas uma maneira de perceber o corpo externo a partir/sob a perspectiva das modificações que esse corpo causou no próprio corpo afetado.

Por consequência, a mente humana não conhece seu próprio corpo nem sabe que ele existe senão pelas ideias das afecções⁶⁴, ou seja, ele diz que a mente humana também conhece seu corpo por meio das ideias das afecções pelas quais o corpo é afetado. Isso significa que a mente humana só percebe o próprio corpo por meio de ideias que envolvem a natureza de muitíssimos outros corpos junto com a sua natureza⁶⁵. Dessa maneira, Espinosa sustenta que a ideia que a mente tem do seu próprio corpo é uma ideia composta por muitíssimas ideias que se originam a partir das afecções onde os corpos que se misturam.

É por conta dessa complexidade que a ideia que a mente tem do seu corpo não pode envolver o conhecimento adequado das partes que o compõem nem tampouco envolver o conhecimento adequado dos corpos externos. Essas ideias a partir das afecções do corpo são as ideias chamadas de ideias da imaginação, pois no Corolário da Proposição vinte e seis lemos que: “Enquanto a Mente humana imagina um corpo externo, nesta medida não tem dele conhecimento adequado⁶⁶”. Espinosa está sendo taxativo ao escrever que quando a mente imagina um corpo ela não tem o conhecimento adequado dele.

A proposição 28 diz que essas ideias das afecções do corpo humano não são claras e distintas, mas confusas e a Demonstração nos explica:

⁶⁴ Espinosa, B., EIIP19.

⁶⁵ “A ideia de cada maneira como o Corpo humano é afetado por corpos externos deve envolver a natureza do Corpo humano e simultaneamente a natureza do corpo externo.”

⁶⁶ Espinosa, B., EIIP26C.

Com efeito, as ideias das afecções do Corpo humano envolvem tanto a natureza dos corpos externos como a do próprio Corpo humano e devem envolver não apenas a natureza do Corpo humano, mas também a de suas partes, pois as afecções são as maneiras pelas quais as partes do Corpo humano e, conseqüentemente, o Corpo inteiro são afetados. Ora, o conhecimento adequado dos corpos externos, assim como das partes que compõem o Corpo humano, não está em Deus enquanto considerado afetado pela Mente humana, mas por outras ideias. Logo, estas ideias das afecções, quanto referidas à só Mente humana, são como conseqüências sem premissas, isto é, ideias confusas.

O Corolário da proposição 29 complementa: “Donde segue que a Mente humana, toda vez que percebe as coisas na ordem comum da natureza, não tem de si, nem de seu Corpo, nem dos corpos externos conhecimento adequado, mas apenas confuso e mutilado. Isso ocorre porque imaginar é construir ideias a partir de imagens. Nesse processo ao invés de compreender, a mente fabrica cadeias imaginárias misturando as imagens e os afetos das afecções do corpo de maneira confusa.

Na Proposição 35 temos as palavras falsidade e inadequada como sinônimos das ideias mutiladas e confusas. Nessa Proposição, Espinosa explica que a falsidade é a privação de conhecimento que as ideias confusas envolvem.

Na Proposição 35 temos as palavras falsidade e inadequada como sinônimos das ideias mutiladas e confusas. Nessa Proposição, Espinosa explica que a falsidade é a privação de conhecimento que as ideias confusas envolvem. Em seguida, no Escólio da Proposição 35, o filósofo explica que o erro consiste numa privação de conhecimento. Para ilustrar, ele oferece dois exemplos: o primeiro se refere ao fato de os homens se considerarem livres quando, na verdade, só se consideram dessa forma porque são cômicos de suas ações, mas ignorantes das causas que os determinam a agir desta ou daquela maneira; o segundo exemplo refere-se à imagem do sol que, quando vista pelos homens a olho nu, parece estar a uma distância de duzentos pés.

Espinosa tem o cuidado de deixar claro que o erro não consiste em imaginar que o sol está a duzentos pés de distância, mas no fato de ignorar a verdadeira distância e a causa dessa imaginação. Já que, ele insiste, mesmo depois de saber que o sol dista na verdade mais de milhões de quilômetros da Terra, a imaginação continuará fazendo com que ele seja visto a olho nu como se distasse apenas duzentos pés. Então, quando os homens, mesmo sabendo da verdadeira distância, continuam vendo o sol como se ele estivesse próximo, o fazem não por ser um erro, mas por ser uma afecção do corpo que envolve a natureza do sol enquanto o

corpo é afetado por ele. Isso mostra que as ideias da imaginação também têm sua relevância. “A ideia imaginativa é o esforço da mente para associar, diferenciar, generalizar e relacionar abstrações ou fragmentos, criando conexões entre imagens para com elas orientar-se no mundo”⁶⁷.

Além disso, na Proposição trinta e seis, ele sustenta que as ideias inadequadas e confusas (tais como a ideia de liberdade e a ideia de que o sol dista duzentos pés) se sucedem com a mesma necessidade que as ideias adequadas e verdadeiras. A imaginação só conduz ao erro quando o homem julga as coisas segundo essas ideias inadequadas e confusas, isto é, quando toma por completo uma verdade que é em si mesma parcial e incompleta e que é percebida apenas enquanto uma parte descontextualizada do todo.

De certa maneira, Espinosa defende explicitamente a positividade da imaginação e valida, dentro dos seus limites, o saber imaginário. Nesse sentido, Espinosa navega na contracorrente de seu tempo, dando importância e legitimidade à imaginação. Os exemplos disso estão por todas as suas obras, principalmente nos textos de cunho político: *Tratado Teológico Político* e no *Tratado Político*. Entretanto, Espinosa adverte que é necessário conhecer a maneira como a imaginação opera e quais são seus limites, para não confundir as ideias imaginativas com o intelecto ou com as coisas em si mesmas.

No final do Escólio da Proposição dezessete, Espinosa diz que:

[...] a Mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente enquanto se considera que ela carece da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si. Pois se a Mente, enquanto imagina coisas não existentes como presentes a si, simultaneamente soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, decerto atribuiria esta potência de imaginar à virtude de sua natureza, e não ao vício; sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse de sua só natureza, isto é (pela def. 7 da parte I), se esta faculdade de imaginar da mente fosse livre.

Nesse texto ele abre a possibilidade de pensar que se a imaginação dependesse exclusivamente de sua natureza ela seria livre. Isso significa dizer que a imaginação é livre quando a mente sabe que imagina? A imaginação participa da

⁶⁷ Chauí. *Desejo, paixão e ação na Ética*. p.81.

liberdade ou a mente é sempre passiva quando imagina? São questões que pretendemos discutir nos próximos capítulos.

Como vimos, a memória aparece na *Ética* atrelada à imaginação, então voltemos à demonstração do Corolário da proposição 17, no qual Espinosa descreve o processo mecânico dessa potência que é a permanência dos corpos externos no corpo afetado:

Quando os corpos externos determinam as partes fluidas do Corpo humano de tal maneira que atinjam muitas vezes as mais moles, elas mudam as superfícies destas, donde acontece que as partes fluidas sejam refletidas diferentemente do que costumavam antes, e que depois também, ao reencontrar, no seu movimento espontâneo, essas novas superfícies, são refletidas da mesma maneira que quando foram impulsionadas pelos corpos externos para aquelas superfícies; e, por consequência, quando assim refletidas continuam a mover-se, afetam o Corpo humano da mesma maneira, no que a Mente pensará de novo, isto é, a Mente contemplará de novo o corpo externo com presente; e isso todas as vezes que as partes fluidas do Corpo humano reencontrarem, no seu movimento espontâneo, aquelas superfícies.

No Escólio, quando Paulo imagina Pedro é porque sua mente opera com ideias que surgem a partir das imagens, do corpo de Pedro, que ficaram impressas nas partes fluidas do corpo de Paulo. Nas palavras de Chauí:

“[...] as relações de movimento entre as partes fluidas e moles de nosso corpo em contato com os outros corpos gravam nele todos os vestígios dessas relações, de sorte que o corpo, além de imaginante, é memorioso, fazendo com que nossa mente tome como presentes imagens do que está ausente e com elas represente o tempo, isto é, sequências associativas e generalizadoras de imagens instantâneas gravadas em nossa carne”⁶⁸.

Essa permanência da ideia de Pedro em Paulo ainda que Pedro esteja morto, ou seja, esse efeito produzido pela imaginação é uma potência da mente, diz Espinosa⁶⁹. Podemos nos perguntar se essa permanência é resultado da imaginação ou da memória. Ou seria a memória uma propriedade da imaginação? Neste caso, a imaginação realizaria um trabalho que vai constituir a essência mesma da memória.

⁶⁸ Chauí. *Desejo, paixão e ação na Ética*. p.81.

⁶⁹ E aqui, para começar a indicar o que seja o erro, eu gostaria que se notasse que as imaginações da mente, consideradas em si mesmas, nada contêm de erro, ou seja, a Mente não erra pelo fato de imaginar, mas erra somente enquanto se considera que ela carece da ideia que exclui a existência das coisas que imagina presentes a si. Pois se a Mente, quando imagina coisas não existentes como presentes a si, simultaneamente soubesse que tais coisas não existem verdadeiramente, decerto atribuiria **esta potência de imaginar** à virtude de sua natureza, e não ao vício; sobretudo se esta faculdade de imaginar dependesse de sua só natureza, isto é, se esta faculdade de imaginar da mente fosse livre. Espinosa, B., EIIP17S. Grifo nosso.

Em outras palavras: a memória seria uma parte da imaginação, aquilo que, produzido pela imaginação, resta como impressão no corpo, algo sempre reativável segundo certas circunstâncias do desejo e do próprio corpo.

Na proposição 18 a memória aparece como resultado das afecções do corpo. Ela afirma que se um corpo é afetado simultaneamente por dois ou mais corpos, ao imaginar um desses corpos a mente recordará imediatamente dos outros. O texto nos mostra duas operações que acontecem uma por decorrência da outra: imaginar e recordar. A demonstração dessa mesma proposição explica que a mente tem a capacidade de imaginar um corpo (tornar presente) porque quando um corpo é afetado, ele é disposto por vestígios de um corpo exterior (*corporis externi vestigiis*). E se ele é afetado por dois ou mais corpos, também é disposto pelos vestígios de todos esses corpos e por isso quando imaginar o primeiro, recordará também dos demais corpos. Por exemplo, se Paulo, quando conheceu Pedro, também sentiu ao mesmo tempo e pela primeira vez o cheiro do seu perfume, conhecer esses dois corpos em simultâneo faz com quem a mente de Paulo, ao imaginar Pedro, imediatamente recorde também do seu perfume, ou, ao sentir o mesmo perfume, recorde-se de Pedro.

A demonstração - explica que a mente de Paulo é capaz de imaginar Pedro quando seu corpo foi afetado e disposto por vestígios de um corpo externo da mesma maneira que foi afetada quando algumas de suas partes foram impulsionadas pelo próprio corpo de Pedro. O corpo externo, ao modificar o corpo de Paulo, percorreu “as mesmas superfícies” que outrora haviam sido marcadas pela presença de Pedro. Como os vestígios de Pedro foram deixados em simultâneo aos vestígios de seu perfume, ao imaginar Pedro, Paulo recordará necessariamente o perfume. Porque os vestígios de ambos permanecem em Paulo. Dessa maneira, a memória aparece atrelada à imaginação e ambas são de certa maneira condicionadas pelo que acontece no corpo, pelos *vestigia corporis*.

O escólio dessa proposição define memória com as seguintes palavras: “não é nada outro que alguma concatenação de ideias que envolvem a natureza das coisas que estão fora do Corpo humano, a qual ocorre na mente segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano”⁷⁰. O postulado 5 da *Pequena Física*, “peça chave da gênese da memória e da imaginação”⁷¹, já nos dizia que quando por

⁷⁰ Espinosa, B. EIIP18S

⁷¹ Benevenuto, C. *Memória e História em Espinosa, uma física dos corpos*. 2018, p. 73.

decorrência de uma afecção, a superfície da parte mole de um corpo (o cérebro) muda, o corpo exterior como que imprime seus traços ou vestígios no corpo afetado. É desses vestígios que Espinosa volta a falar na demonstração da proposição 18 para explicar porque a mente recorda outros corpos. Esses vestígios ou traços permanecem no corpo afetado e não são as ideias das afecções, eles são imagens corporais. São as marcas de um corpo exterior que agora compõem e arranjam o corpo que foi afetado. E isso nos revela que ser afetado é o mesmo que ser impregnado de traços.

Todas as afecções nas quais se envolvem os corpos, deixam seus vestígios. Além dos vestígios e das marcas corporais, o corolário reforça a permanência do corpo externo no corpo afetado por meio da ideia que a mente forma do primeiro, e acrescenta que a mente contemplará o corpo externo como presente mesmo que esse corpo não exista ou não esteja mais presente. Com efeito, é preciso destacar que enquanto imaginar é tornar algo ou alguém presente mesmo que tal coisa esteja ausente, a memória é o conjunto de rastros, marcas ou vestígios que faz com que isso seja possível, ou seja, é a memória quem faz ser possível imaginar algo que constitui uma presença real no corpo. Portanto, Paulo pode imaginar Pedro como presente, mesmo depois dele estar morto, porque a ideia de Pedro está impressa em Paulo, em sua memória.

A memória percorre o caminho traçado por essas marcas, que são muitas vezes impregnadas pelos afetos que derivam da alegria e da tristeza. O que pode ser resumido da seguinte maneira: as afecções alegres ou tristes nas quais os corpos se envolvem com os corpos externos produzem vestígios no corpo que podem ser associados aos afetos de alegria, de tristeza ou de ambos. Os vestígios do corpo juntamente com os afetos da mente compõem o que nós chamamos de memória. [Essas passagens não estão textualmente clara: conversamos]. Como exemplo, Espinosa nos diz que todas as vezes que recordamos uma coisa, a contemplamos como presente ainda que ela não exista em ato e o corpo é afetado da mesma maneira quando a contempla, por isso, enquanto existir uma memória dessa coisa, o homem será determinado a contemplá-la com alegria ou com tristeza. E é por isso que segundo Espinosa “os homens se alegram todas as vezes que recordam um mal já passado”⁷².

⁷² Espinosa, B. EIII47S.

Até aqui Espinosa não parece afirmar nada muito distante do que já dizia Descartes. No entanto, se atentarmos a uma passagem do artigo 42 de *As Paixões da Alma*, veremos que seu autor pensa que quando a **alma quer** lembrar de algo, a **vontade** é quem faz com que a glândula (pineal), inclinando-se para diversos lados, impulsione os espíritos animais para diversos lugares do cérebro até encontrar os traços deixados pelo objeto do qual se quer lembrar. Esses traços são poros do cérebro percorridos pelos espíritos animais devido à presença desse objeto. Descartes vincula a memória a um exercício da vontade. Espinosa, por sua vez, diz que a mente “esforça-se, o quanto pode, para recordar”⁷³ coisas que excluem a existência do que ela imagina diminuir ou coibir a potência de agir do corpo, entretanto, “não está no livre poder da Mente lembrar-se ou esquecer-se de uma coisa”⁷⁴, porque, como nos explica Benevenuto: “a memória é um processo que envolve simultaneamente o corpo com sua mente; as marcas corporais, os *vestigia corporis* que são deixados nos corpos através de suas relações constituem a base desse processo”⁷⁵, e, por isso, a mente “não pode imaginar nada, nem se recordar das coisas passadas, senão enquanto dura o corpo”⁷⁶. Em outras palavras, a memória não é um ato livre da vontade, mas uma atividade da mente que ela realiza enquanto ideia de um corpo determinado e determinado por outros corpos que lhe deixaram vestígios e marcas.

Desde Platão a memória é a presença de uma coisa ausente, uma imagem de algo que permanece, que subsiste. Como bem nos lembra Benevenuto, a tradição aristotélica pensava nessa capacidade como “uma faculdade de atualização da alma pertencente ao intelecto”⁷⁷. Ao passar os olhos na história, notamos que além da memória ter sido quase sempre vista como algo que faz parte da alma, muitas vezes era considerada como um defeito ou um obstáculo para o conhecimento. Nesse ponto Espinosa se afasta da tradição aristotélica, pois não considera que a memória seja algo que pertence ao passado e não a vê como essa imagem-recordação que está presente no espírito como alguma coisa que não está lá e que outrora esteve.

Em Espinosa a memória é a ideia dos vestígios que estão presentes no corpo. Ela é sobretudo presença. É verdade que o objeto externo está ausente e que há uma ideia na memória que denuncia essa condição de ausência do objeto externo, mas

⁷³ Espinosa, B. EIIP13.

⁷⁴ Espinosa, B. EIIP2S.

⁷⁵ Benevenuto, C. *Memória e História em Espinosa, uma física dos corpos*, 2018, p. 70.

⁷⁶ Espinosa, B. EVP21D.

⁷⁷ Benevenuto, C. *Memória e História em Espinosa, uma física dos corpos*, 2018, p. 1.

também é verdade que os vestígios permanecem, fazendo parte do corpo afetado, porque a memória é de certa maneira composta por duas ideias: uma que faz referência ao que está presente (os vestígios do corpo); e outra que faz lembrar a ausência do objeto externo que originou os vestígios. De maneira que para Espinosa, as imagens que constituem o conjunto da memória não desapareceram no passado nem tão pouco vivem na mente.

Se Descartes rompe com essa tradição ao dizer que a memória é uma produção de vestígios que marcam a superfície do cérebro como se fossem dobras feitas em uma folha de papel ou por considerá-la como uma “faculdade de conservação”⁷⁸ que depende do corpo, Espinosa segue cartesiano ao considerar que o lugar da memória é o corpo, mas vai além por considerar que a memória não é um defeito, e sim uma potência da mente.

⁷⁸ De Jesus, P. *Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa*, 2015, p. 25.

2.4 Gêneros de Conhecimento

O trabalho e as operações da memória parecem se opor ao conhecimento verdadeiro e adequado, porque ela pertence ao campo da imaginação. De fato, o conhecimento imaginativo opera com ideias que surgem de imagens singulares. Esse conhecimento é considerado inadequado porque só percebe as coisas de maneira parcial. Entretanto, depois de explicar que a falsidade é a privação do conhecimento das ideias confusas, Espinosa insere o conceito de comum para dizer que aquilo que é comum a todas as coisas só pode ser concebido adequadamente: “o que é comum a todas as coisas e que existe igualmente na parte e no todo não consistiu a essência de nenhuma coisa singular”⁷⁹. Esses elementos que são comuns a todas as coisas não podem ser percebidos pela imaginação, porque não podem ser percebidos de maneira parcial. Em outras palavras, o que há de comum não pode ser conhecido de maneira inadequada.

Espinosa afirma que existem ideias ou noções comuns a todos os homens e que a mente será cada vez mais capaz de perceber adequadamente se tiver cada vez mais ideias das propriedades em comum entre seu corpo e os outros.

Agora sabemos por que os homens podem alcançar o conhecimento verdadeiro porque são capazes de ter ideias verdadeiras. E de acordo com a filosofia espinosana, essa capacidade é oriunda do fato da mente humana ser um modo finito do intelecto divino, que percebe todas as coisas sempre de maneira adequada.

A proposição 40 nos apresenta a cadeia de ideias adequadas, ao dizer que todas as ideias que se seguem de uma ideia adequada são também adequadas. Essas ideias são adequadas porque são ideias que existem no próprio intelecto divino, que tem Deus como causa. Notamos que essa Proposição é semelhante ao que lemos no *Tratado da Emenda do Intelecto*: o conhecimento verdadeiro é produzido a partir de uma ideia verdadeira. E essa cadeia produtora de ideias verdadeiras é o que explica, segundo Espinosa, a causa das noções comuns que são os fundamentos do raciocínio.

Ao explicar como surgem as outras noções universais, ele diz que o corpo humano é afetado por tantos corpos externos que estes excedem a capacidade do corpo, ou seja, “a força de imaginar é superada, não inteiramente, mas a tal ponto que

⁷⁹Espinosa, B., EIIP37.

a Mente não pode imaginar as pequenas diferenças dos singulares, nem o número determinado deles [...]”⁸⁰. Isso significa que apesar de ser singular, a imaginação carrega consigo certa “universalidade”: ela mistura percepções ou imagens singulares numa única imagem confusa, em que os elementos singulares da percepção se perdem.

Espinosa está fazendo três afirmações: 1) a mente pode conhecer propriedades universais das coisas; 2) a imaginação não é capaz de conhecer essas propriedades e por isso ela cria abstratos universais e inadequados e 3) a causa dessa inadequação é que a força de imaginar é superada pela multiplicidade de existências singulares e, por consequência, a imaginação acaba confundindo as afecções.

O segundo Escólio dessa Proposição resume as maneiras pelas quais os homens conhecem as coisas em três gêneros⁸¹:

a) A experiência vaga, que é o conhecimento a partir de singulares que são representados pelos sentidos de maneira confusa, mutilada e sem ordem para o intelecto, e o conhecimento produzido a partir de signos, palavras, “ouvir dizer”, recordações etc., pelas quais os homens imaginam as coisas. Estas duas maneiras de conhecer constituem o primeiro gênero de conhecimento.

b) Quando os homens formam as noções comuns, a mente não percebe apenas as afecções do corpo, mas também as causas dessas afecções e por meio desse conhecimento ela pode perceber as coisas por suas propriedades intrínsecas e não por seus efeitos. E por isso esse conhecimento não é parcial e nem inadequado. Esse tipo de conhecimento é chamado de razão e apresentado por Espinosa como segundo gênero do conhecimento. O conhecimento racional é dedutivo e de certa maneira deixa para trás, ou melhor, esclarece o ouvir dizer e as experiências vagas do primeiro gênero de conhecimento. A mente humana passa operar com ideias adequadas que são produzidas numa cadeia de operações dedutivas.

c) E por fim, há outro tipo de conhecimento que surge a partir da ideia adequada da essência formal de alguns atributos de Deus e que produz, a partir disso, o conhecimento adequado da essência das coisas. Partindo da ideia adequada de Deus

⁸⁰ Espinosa, B., EIIP40S.

⁸¹ No *Breve Tratado (KV)*, Espinosa explica que os conceitos são adquiridos de três maneiras: a) por uma simples crença (experiência ou ouvir dizer); b) por crença verdadeira; ou c) por uma intelecção clara e distinta⁸¹. A experiência e o ouvir dizer fazem parte do primeiro modo de perceber, que geralmente está sujeito ao erro.

para chegar no conhecimento adequado da essência das coisas, esse conhecimento é chamado de ciência intuitiva ou terceiro gênero de conhecimento. Podemos dizer que se trata da apreensão imediata da essência das coisas⁸².

Analisaremos os gêneros de conhecimento nos próximos capítulos, depois de entendermos a dinâmica dos afetos. Entretanto, queremos ressaltar que não consideramos que Espinosa seja um extremo racionalista como habitualmente é rotulado.

Sem dúvidas, Espinosa reconhece que a razão é o conhecimento verdadeiro que, entre outras coisas, possibilita o conhecimento científico, porque uma ideia racional é a mente humana percebendo as coisas da mesma maneira que Deus as percebe, isto é, verdadeiramente. Portanto, ela nunca contempla as coisas como contingentes, mas, assim como o intelecto divino, ela contempla todas as coisas como necessárias. Com efeito: “Daí segue depender da só imaginação que contemplemos as coisas tanto a respeito do passado quanto do futuro, como contingentes”.

Com efeito, é da natureza da Razão contemplar as coisas como necessárias, e não como contingentes. E ela percebe esta necessidade das coisas verdadeiramente, isto é, como é em si. Mas essa necessidade das coisas é a própria necessidade da eterna natureza de Deus; logo, é da natureza da Razão contemplar as coisas sob este aspecto de eternidade. E mais, os fundamentos da razão são noções que explicam aquilo que é comum a todas as coisas e que não explicam a essência de nenhuma coisa singular; [noções] que por conseguinte devem ser concebidas sem relação alguma com o tempo, mas sob algum aspecto de eternidade⁸³.

Pela razão, o homem não percebe apenas as afecções do corpo, mas também as causas dessas afecções, porque essas ideias percebem as coisas por suas propriedades e não pelas modificações do corpo ou pelos afetos. A razão não produz ideias verdadeiras, as ideias verdadeiras são eternas e por isso não se pode dizer que a razão produz essas ideias, ela apenas as conhece.

Como veremos, posteriormente, perceber pelas causas faz com que os homens possam compreender seus afetos, saber sobre como eles se originam e ter o poder de refreá-los.

⁸² No *Breve Tratado* os gêneros ainda são chamados de modos de percepção e são resumidos da seguinte maneira: “Diremos que do primeiro surgem todas as paixões que são contrárias à boa razão. Do segundo, os bons desejos, e do terceiro, o verdadeiro e sincero amor, com todos os seus frutos”. Espinosa, B., KVII, cap. II.

⁸³ Espinosa, B., EIIP44C.

No *Tratado da Emenda do Intelecto* o conhecimento racional é o terceiro modo de percepção: “uma percepção em que a essência da coisa é concluída a partir de outra coisa, mas não adequadamente”⁸⁴.

Já na *Ética* há uma mudança, o conhecimento racional é sempre verdadeiro e sempre conhece adequadamente, o que contribui para que Espinosa seja facilmente situado ao lado de outros dois importantes filósofos modernos, Descartes e Leibniz, como sendo um racionalista por excelência. Todavia, embora a razão seja sempre verdadeira, ela não é suficiente e só tem o poder de libertar o homem por ser, sobretudo, e assim como os outros dois, um tipo de conhecimento afetivo. Dessa maneira, ainda que Espinosa possa ser considerado um racionalista, como veremos posteriormente, sua filosofia não é intelectualista, pois o conhecimento racional de um afeto não tem qualquer poder sobre esse afeto a menos que seja ele próprio um conhecimento afetivo.

No *Breve Tratado* Espinosa destaca o terceiro gênero:

Todas as paixões que são contrárias à boa razão nascem, como já apontamos, da opinião, e o que nelas é bom ou mau nos é indicado pela verdadeira crença, porém nenhum desses dois modos tem o poder de nos livrar delas. Somente o terceiro modo, o conhecimento verdadeiro, pode nos livrar delas. Sem esse conhecimento nunca poderemos nos livrar delas, como mostraremos a seguir. Não será disso que os outros tanto falam e escrevem, usando outras palavras? Quem deixará de ver quão corretamente podemos entender, por opinião, o pecado, por crença, a lei que indica o pecado, e por conhecimento verdadeiro, a graça que nos livra do pecado?

No *Breve Tratado*, Espinosa deixa claro que a razão distingue o verdadeiro do falso e pode ajudar a afastar as paixões, mas só a ciência intuitiva pode conduzir ao verdadeiro bem estar, ou seja, a felicidade, que é o objetivo de Espinosa e um dos principais temas do nosso trabalho, só pode ser alcançada pelo terceiro gênero: “[...] porque (pela prop. 27 desta parte) do terceiro gênero de conhecimento origina-se o sumo contentamento que pode dar-se [...]”⁸⁵.

Se no *Breve Tratado* Espinosa afirma que o conhecimento é “pura paixão”, no sentido de ser conservar uma “passividade” diante das verdades das coisas que se lhe impõem ⁸⁶, na *Ética* o conhecimento envolve afetos passivos e ativos, pode

⁸⁴ Espinosa, B., TIE§19.

⁸⁵ Espinosa, B., EVp38ss

⁸⁶ “Pois dissemos que o entender é uma pura paixão, isto é, uma percepção, na mente, da essência e da existência das coisas, de modo que nunca somos nós que afirmamos ou negamos algo da coisa, mas que ela mesma, em nós, afirma ou nega algo de si mesma.” BT, Cap XVI, p.123.

ser uma paixão ou uma ação.. Todavia, ainda não sabemos ao certo nem o que é uma paixão nem o que é uma ação. Tampouco sabemos qual a relação do conhecimento com a experiência afetiva. Veremos ao final desse trabalho que a felicidade espinosana se revela como uma proposta ética, um novo modo de vida que não pode ser alcançado nem pela imaginação nem pela razão. Para tanto, é fundamental entender que o conhecimento produz afetos porque é a experiência afetiva quem conduz o homem tanto para a servidão quanto para a liberdade.

Como se dá essa experiência? O que são os afetos? Qual a importância desses afetos e dessa experiência para a felicidade? São temas para os próximos capítulos, dos quais precisamos tratar, se quisermos compreender a relação que a memória tem com a felicidade, em Espinosa.

Capítulo 3

Fortunae Potestate *A Impotência Humana*

*O que é o homem, esse semideus louvado! Não
lhe faltam as forças precisamente no momento
em que mais precisa delas?*¹

(Goethe)

Introdução

A terceira parte da *Ética* versa sobre a origem e a natureza dos afetos. É importante ressaltar que já na sua abertura, Espinosa critica quem considera que os afetos humanos não são coisas naturais e que não seguem as leis comuns da natureza. Segundo Espinosa, estes parecem “conceber o homem na natureza qual um império num império”². Sua tese sobre a naturalidade dos afetos também é reforçada em seu *Tratado Político*:

[...] não encarei os afetos humanos, como são o amor, o ódio, a ira, a inveja, a glória, a misericórdia, e as restantes comoções do ânimo, como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem, tanto como o calor, o frio, a tempestade, o trovão e outros fenômenos do mesmo gênero pertencem à natureza do ar, os quais, embora sejam incômodos, são, contudo, necessários e têm causas certas, mediante as quais tentamos entender a sua natureza. E a mente regozija-se tanto com a verdadeira contemplação destes fenômenos como com o conhecimento das coisas que são agradáveis aos sentidos³.

De acordo com Espinosa, tal interpretação de que o homem é como um império dentro de um império ocorre por considerarem que os homens têm poder

¹ Goethe, J. *Os sofrimentos do jovem Werther*. São Paulo: Hedra, 2006.

² Espinosa, B., EIIIPrefácio.

³ Espinosa, B., TP, cap.1, § 4.

absoluto sobre suas ações e que não são determinados a agir por nada além de si mesmos. Por acreditarem que são superiores, os homens pensam que ao invés de seguir a ordem da natureza, a perturbam. E dessa maneira, ridicularizam a própria natureza humana porque ao invés de compreender a origem e a natureza dos afetos, preferem condená-los ou desprezá-los. Essa crítica retoma as últimas proposições da segunda parte da *Ética*, nas quais, em resumo, o filósofo defende que: “na Mente não há nenhuma vontade absoluta, ou seja, livre; mas a Mente é determinada a querer isso ou aquilo por uma causa, que é também determinada por outra, e esta de novo por outra, e assim ao infinito”⁴.

Como já sabemos, a mente e o corpo são uma só e mesma coisa que é concebida ora pelo atributo pensamento, ora pelo atributo extensão e a ordem e a concatenação das ideias e das coisas é a mesma, quer seja percebida por um atributo ou por outro⁵. Isso quer dizer que o apetite (decisão da mente) e a determinação do corpo são por natureza coisas simultâneas⁶. Veremos agora que, para Espinosa, a mente humana é determinada a querer isso ou aquilo e, por consequência, os afetos, como por exemplo o querer, não estão sob o total controle dos homens, mas são determinados e necessários como as demais leis da natureza, porque as decisões da mente surgem da mesma necessidade com quem surgem as ideias das coisas e a vontade nada mais é do que a própria afirmação dessas ideias.

No *Tratado Político*, Espinosa afirma que como cada coisa se esforça, tanto quanto está em si, para conservar seu ser, não se pode duvidar de que, se o homem tivesse o poder absoluto de viver sabiamente segundo os ditames da razão, ele não seria arrastado pelo prazer⁷; mas a experiência tem mostrado que os homens “nada podem menos do que moderar seus apetites”⁸. Isso significa que além de não agir segundo uma vontade livre, os homens também não podem ter o controle absoluto de suas paixões.

Destarte, é no mesmo prefácio da terceira parte da *Ética* que nosso autor ressalta que ninguém se preocupou em determinar a natureza e as forças dos afetos e nem como a mente pode moderá-los. O homem sempre se esforça para aumentar sua potência. Todavia, por ser uma *pars naturae*, veremos que esse esforço ou essa

⁴ Espinosa, B., EIIP 48.

⁵ Espinosa, B., EIIP7.

⁶ O que Espinosa entende por vontade e sua crítica à ideia de vontade livre ficará mais claro no capítulo 5, no qual trataremos sobre a liberdade .

⁷ Espinosa, B., TP, cap. 2, §5-10.

⁸ Espinosa, B., EIIP2S.

potência às vezes é superado pela força das paixões ou das causas externas. De maneira que essa potência oscila entre graus de perfeição ou de realidade⁹.

Veremos no decorrer desse capítulo que essa variação é inerente à experiência afetiva, por isso os afetos são ditos passagens, transições. E responderemos as seguintes questões: como podemos analisar as ações humanas? Qual é o poder dos afetos sobre os homens? Qual o poder da mente diante sobre os afetos?

Segundo Espinosa, tais questões parecem ter sido ignoradas, por isso o objetivo da terceira parte da *Ética* é: tratar dos “defeitos e das tolices” dos homens segundo a ordem geométrica, ou seja, tratar dos afetos como se fosse uma questão de linhas, de superfícies e corpos¹⁰. Porque ele considera que “[...] é necessário conhecer tanto a potência como a impotência de nossa natureza para que possamos determinar o que a razão pode e o que não pode na moderação dos afetos”¹¹. Nesse sentido, nosso presente capítulo, analisa a origem dos afetos com o objetivo de entender o poder que eles sobre têm sobre os homens e no que consiste a servidão humana.

Ademais, conceber o homem como parte da natureza e não como a última e mais perfeita criação divina e, principalmente, entender que ele não age de acordo com uma vontade livre, é fundamental para que possamos compreender o conceito de liberdade que aparece na última parte da *Ética*. Da mesma maneira, entender qual a força dos afetos e no que consiste a servidão, se faz necessário para que possamos entender os conceitos de virtude e de felicidade. Por isso, apesar de estarmos em busca dos conceitos de memória e de felicidade, nosso capítulo tratará sobre a impotência humana diante dos afetos, pois “[...] é necessário conhecer tanto a potência como a impotência de nossa natureza para que possamos determinar o que a razão pode e o que não pode na moderação dos afetos”¹², pois seria um erro ir ao *Da liberdade* ignorando as dificuldades do *Da servidão*¹³.

⁹ Espinosa considera perfeição e realidade como sinônimos. Essa identidade será melhor explicada ao longo desse capítulo.

¹⁰ Vale ressaltar que ao contrário da tradição cristã, Espinosa não considera que os afetos – raiva, ira, inveja, por exemplo – sejam defeitos ou tolices humanas. Pois ele afirma que: “[...] nada acontece na natureza que possa ser atribuído a um vício dela; pois a natureza é sempre a mesma, e uma só e a mesma em toda parte é sua virtude e potência de agir, isto é, as leis e regras da natureza, segundo as quais todas as coisas acontecem e mudam de uma forma em outra, são em toda parte e sempre as mesmas, e portanto uma só e a mesma deve ser também a maneira de entender a natureza de qualquer coisa, a saber, por meio das leis e regras universais da natureza”. Espinosa, B., EIII Prefácio.

¹¹ ?

¹² Espinosa, B., EIVP17S.

¹³ Mariana 2011, p.264, 283.

Portanto, se quisermos entender os conceitos de liberdade e de felicidade, é preciso entender primeiro os conceitos de impotência e de servidão. Ou seja, é preciso entender no que consiste a servidão humana para que possamos pensar se a liberdade, e por consequência a felicidade, é ou não possível.

3.1 A origem dos afetos e a dinâmica afetiva.

Na definição de afeto, o filósofo escreve: “Por Afeto entendo as afecções do Corpo pelas quais a potência de agir do próprio Corpo é aumentada ou diminuída, favorecida ou coibida, e simultaneamente as ideias destas afecções”¹⁴. Logo, de acordo com essa definição, um afeto é uma afecção do corpo que aumenta ou diminui simultaneamente a potência do corpo e a potência da mente, por meio das ideias dessa afecção. Grosso modo, entendemos como se os afetos fossem o resultado ou o produto das afecções, embora sejam simultâneos a elas.

A explicação da definição de afeto acrescenta que: “se podemos ser causa adequada de alguma destas afecções, então por Afeto entendo ação; caso contrário, paixão”¹⁵. A definição de causa adequada diz que uma causa adequada é aquela cujo efeito pode ser percebido clara e distintamente por ela mesma. Se, como Deleuze, considerarmos que o afeto é como uma espécie de efeito, a causa adequada de um afeto é aquela em que o afeto pode ser percebido de maneira clara e distinta.

Espinosa também explica a distinção entre ação e padecimento:

Digo que agimos quando ocorre em nós ou fora de nós algo de que somos causa adequada, isto é, quando de nossa natureza segue em nós ou fora de nós algo que pode ser entendido clara e distintamente só por ela mesma. Digo, ao contrário, que padecemos quando em nós ocorre algo, ou de nossa natureza segue algo, de que não somos causa senão parcial¹⁶.

Em resumo, as três definições dessa parte (causa adequada, ação/paixão e afetos) nos dizem que agimos quando somos a causa adequada, isto é, quando alguma coisa que acontece em nós ou fora de nós (um afeto) pode ser entendida clara e distintamente por nossa natureza. Em outras palavras, quando o homem é causa adequada, isto é, quando o afeto pode ser percebido de maneira clara e distinta tendo ele mesmo como sua causa completa e total, esse afeto é uma ação. O contrário disso é o que Espinosa chama de paixão: quando acontece algo em nós ou fora de nós que não somos a causa adequada do que nos afeta, então esse afeto é uma paixão.

¹⁴ Espinosa, B., EIIIDef3.

¹⁵ Espinosa, B., EIIIDef3Exp.

¹⁶ Espinosa, B., EIIIDef2.

Portanto, já sabemos que os afetos se dividem em paixões e em ações. E que, com efeito, toda paixão é um afeto, mas nem todo afeto é uma paixão.

A proposição 1 diz que a mente humana age em algumas coisas e padece em outras. Em seguida, a proposição 2 diz que as ações se originam de ideias adequadas e as paixões se originam das ideias inadequadas. Com efeito, ela age quando tem ideias adequadas e padece quando tem ideias inadequadas. As ideias inadequadas são ideias formadas a partir das afecções do corpo, porque essas ideias, como já sabemos, não envolvem apenas a natureza do corpo humano, mas envolvem sempre outras naturezas.

Vale ressaltar que embora quase sempre leiamos a expressão “afecção do corpo” na *Ética* e que apesar de encontrarmos no escólio da proposição 52 da terceira parte a expressão “afecção da mente” para designar a admiração, não existem dois tipos de afecções, nem sequer algo que afete somente ao corpo ou somente a mente. Afecções são modificações que o corpo e a mente sofrem simultaneamente ao entrar em contato respectivamente com outros corpos e com outras ideias. Pois, se assim não fosse, negaríamos a seguinte afirmação de Espinosa: “O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso Corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa Mente”¹⁷.

Os afetos são o resultado de uma relação entre o corpo humano e os objetos externos e das ideias que surgem a partir dessa relação. Os homens e os objetos externos são diferentes entre si, por conseguinte os afetos produzidos em cada um dos homens, ainda que originados a partir de um mesmo objeto externo, também serão distintos.

A natureza ou essência dos afetos não pode ser explicada só por nossa essência ou natureza, mas deve ser definida pela potência, isto é, pela natureza das causas externas comparada com a nossa; donde ocorre que se deem tantas espécies de cada afeto quantas são as espécies de objetos pelos quais somos afetados e que os homens sejam afetados de diversas maneiras por um só e mesmo objeto e, nesta medida, discrepem em natureza; e por fim, que um só e mesmo homem seja afetado de diversas maneiras para com o mesmo objeto, e nesta medida seja variável etc¹⁸.

¹⁷ Espinosa, B., EIIP11.

¹⁸ Espinosa, B., EIVP33D.

Espinosa afirma que os homens são naturalmente propensos a certos afetos que erroneamente são nomeados como vícios e compreendidos como se pudessem se originar de algo externo ao próprio homem: “Revela-se então que os homens são por natureza inclinados ao Ódio e à Inveja”¹⁹.

Isso ocorre porque “enquanto se defrontam com **afetos que são paixões**, os homens podem discrepar em natureza e, nesta medida, também um só e o mesmo homem é variável e inconstante”²⁰. É importante ficar atento ao fato de que o autor se refere a um tipo específico de afeto, pois ele não fala de afetos de maneira geral, mas introduz a palavra “paixões” para designar que existe um tipo de afeto que pode fazer com que os homens sejam contrários uns aos outros²¹.

As paixões são aqueles afetos pelos quais os homens padecem por não serem senão a causa parcial do que lhes ocorre. Quando os homens se guiam por suas paixões, acabam quase sempre discordando entre si e gerando os mais diversos conflitos, porque elas são produzidas a partir do que cada homem tem de singular, de como cada corpo é afetado por este ou por aquele objeto. Produções do primeiro gênero de conhecimento, elas operam com opiniões e com ideias produzidas pelas afecções do corpo e não com as noções comuns, que são ideias do segundo gênero.

Porquanto, cada um, por seu afeto, julga, ou seja, estima o que é bom, mau, melhor, pior, e, por fim, o que é ótimo e o que é péssimo. Assim, o Avaro julga a abundância de dinheiro ser ótima e, sua escassez, o péssimo. Já o Ambicioso nada deseja tanto quanto a Glória e, ao contrário, nada o aterroriza tanto quanto a Vergonha. Ademais, ao Invejoso nada é mais agradável do que a infelicidade do outro, e nada mais molesto do que felicidade alheia; e assim cada um, por seu afeto, julga uma coisa boa ou má, útil ou inútil²².

Assim, devido ao fato dos homens serem afetados de diversas maneiras e porque cada um age em conformidade com o seu afeto, Espinosa conclui que “Enquanto os homens estão submetidos às paixões, não podem ser ditos convir em natureza”²³.

¹⁹ Espinosa, B., EIIP55D.

²⁰ Espinosa, B., EIVP33. (Grifo nosso).

²¹ Sabemos pela segunda parte da *Ética*, que os corpos, assim como as mentes, têm propriedades em comum. Espinosa nos diz que “enquanto uma coisa convém com nossa natureza, nesta medida, é necessariamente boa” Espinosa, B., EIVP31 e que quanto mais uma coisa convém com a natureza do homem tanto mais lhe será útil. Espinosa, B., EIP31C. Com isso ele introduz o conceito de *convenientia*. O inverso da *convenientia* é o *contrarium*.

²² Espinosa, B., EIIP39S.

²³ Espinosa, B., EIVP32.

A teoria espinosana dos afetos nos ensina que a alegria, a tristeza e o desejo são os três afetos primários dos quais se originam todos os demais afetos²⁴.

Todos os afetos são referidos ao Desejo, à Alegria ou à Tristeza, como mostram as definições que demos deles. Por Tristeza entendemos que a potência de pensar da Mente é diminuída ou coibida; por isso, enquanto a Mente se entristece, sua potência de entender, isto é, de agir é diminuída ou coibida, por conseguinte nenhum afeto de Tristeza pode ser referido à Mente enquanto age, mas apenas os afetos de Alegria e Desejo, que nesta medida também são referidos à Mente²⁵.

Com efeito, esses afetos, agora chamados de paixões, são ideias produzidas a partir das imagens de coisas externas e à medida que levam os homens a uma perfeição maior ou menor podem ser causa de alegria ou de tristeza.

Vimos, assim, que a Mente pode padecer grandes mudanças e passar seja a uma perfeição maior, seja a uma menor, e certamente estas paixões nos explicam os afetos de Alegria e Tristeza. Assim, por Alegrias, entenderei na sequência a paixão pela qual a Mente passa a uma maior perfeição. Por Tristeza, a paixão pela qual ela passa a uma menor perfeição²⁶.

É a partir de variações desses três afetos que nascem todas as ações e as paixões humanas: “E com isso julgo ter explicado e mostrado por suas primeiras causas os principais afetos e flutuações do ânimo que se originam da composição dos três afetos primitivos: Desejo, Alegria e Tristeza”²⁷.

Vale ressaltar que ao contrário do que podemos ser levados a pensar, as paixões não são produzidas no corpo, pois elas provêm exclusivamente de ideias inadequadas, isto é, o homem tem paixões ou padece quando compreende as coisas de maneira confusa e mutilada²⁸. As paixões são afetos que, sendo imaginativos, têm **ideias inadequadas** como causa e não os próprios corpos. Os homens têm paixões apenas porque têm ideias confusas de suas afecções e essas paixões quer sejam ser alegres ou tristes, sempre serão um padecimento.

²⁴ De acordo com escólio da proposição 9 da E3, o desejo é o apetite quando os homens estão conscientes deste, e o apetite é o esforço (*o conatus*) referido simultaneamente à mente e ao corpo. Ou seja, no desejo o homem está consciente de seu *conatus*.

²⁵ ???

²⁶ Espinosa, B., EIIP11D.

²⁷ Espinosa, B., EIIP59S.

²⁸ Citar Descartes

A Alegria e a Tristeza e, conseqüentemente, os afetos que delas são compostos ou delas derivam, são paixões; e nós necessariamente padecemos enquanto temos ideias inadequadas; e, enquanto as temos, apenas nesta medida padecemos, isto é, necessariamente padecemos apenas enquanto imaginamos, ou seja, enquanto somos afetados por um afeto que envolve a natureza do nosso Corpo e a natureza de um corpo externo²⁹.

O início da quarta parte da *Ética* nos diz que o homem naturalmente se encontra em um estado de servidão³⁰. Por isso, a terceira e quarta parte da *Ética* compõem o que podemos chamar de tratado sobre as paixões humanas. Juntas, ao analisar a natureza dos afetos e o poder que eles exercem sobre a mente humana, demonstram detalhadamente como os homens podem ser escravos de seus afetos. Espinosa nos diz que quando os homens estão imersos na servidão eles são: “[...] agitados pelas causas externas de muitas maneiras e que flutuamos tal qual ondas do mar agitadas por ventos contrários, ignorantes de nosso desenlace e do destino”³¹.

Essa é a imagem que Espinosa vê ao descrever os homens vivendo de acordo com suas paixões. Nessa condição, eles são jogados por elas de um lado para o outro, flutuam sem nenhum controle sobre si mesmos e, na maioria das vezes, são levados a escolher o pior para si. Por isso, Espinosa abre o prefácio da quarta parte da *Ética* dizendo que o homem na servidão *sui juris non est*, pois a senhora dele é a fortuna.

Na mitologia romana, a fortuna é a deusa do acaso, da boa ou da má sorte. O acaso e a sorte são produtos da contingência, mas na ontologia espinosana “[...] nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a operar de maneira certa”³². Com essa afirmação, Espinosa retira a realidade ontológica da fortuna que deixa de ser uma deusa e passa a ser uma coisa não existente.

Espinosa esclarece que é apenas por perceber as coisas por ideias que surgem de imagens confusas que os homens contemplam as coisas como se elas fossem contingentes³³. Ou seja, na verdade, todas as coisas são necessárias, mas como os homens não conhecem as causas das coisas singulares e nem a sua duração, elas as

²⁹ Espinosa, B., EIIP56D.

³⁰ Chamo de estado porque, embora essa condição seja natural, ela não é necessariamente permanente, pois, de acordo com o que nos indica a quinta parte da *Ética*, os homens podem encontrar um caminho para alcançar a liberdade.

³¹ Espinosa, B., EIIP59S.

³² Espinosa, B., EIP29.

³³ Espinosa, B., EIIP44C1.

imaginam como se fossem contingentes. Por isso, o corolário da proposição 31 da segunda parte diz: “Donde segue que todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis, pois não podemos ter nenhum conhecimento adequado e é isso que por nós deve ser entendido por contingência e possibilidade de corrupção das coisas. Com efeito, afora isso, não é dado nenhum contingente”.

Se nas definições da quarta parte, Espinosa as coisas singulares chama de contingente é apenas porque, se prestarmos atenção somente à suas essências, não encontraremos nada que ponha necessariamente nem exclua necessariamente a existência de tais coisas. Isso quer dizer que as coisas singulares não são impossíveis, por não serem contraditórias e nem necessárias por sua própria essência, tal como é a substância. Sua necessidade decorrer por serem produções necessárias, mas como os homens ignoram as causas que determinam tais coisas, elas são consideradas por eles como se fossem contingentes.

A contingência é, na verdade, uma ideia inadequada que resulta dos limites do conhecimento adquirido por ideias das imagens. Sendo assim, conforme ficará mais nítido ao final desse capítulo, quando Espinosa diz que os homens são escravizados pela fortuna, significa dizer que eles são escravos de um conhecimento inadequado diante das coisas, escravos da ignorância de si mesmos e de seus próprios afetos.

Como já sabemos, o homem é um modo finito que não foi concebido por si mesmo e que está cercado, e constantemente ameaçado, pela potência das causas externas. O que implica que por vezes ele vai ser passivo, ter paixões e padecer. Mas, como veremos, nem todas as paixões arrastam os homens a ponto de torna-los servos. A servidão é a impotência humana diante das paixões, é estar muitas vezes submetido a um estado no qual o homem não é senhor de si mesmo. Nesse estado natural de servidão:

Os homens estão necessariamente sujeitos aos afetos e são constituídos de tal maneira que se compadecem de quem está mal e invejam quem está bem; são mais propensos à vingança que ao perdão; e, além disso, cada um deseja que os outros vivam segundo o engenho dele, aprovelem o que ele próprio aprova e repudiam o que ele próprio repudia. Donde resulta que, como todos desejam igualmente ser os primeiros, acabem em contendas, se esforcem o quanto podem por oprimir-se uns aos outros e o que sai vencedor se vanglorie mais daquilo em que prejudicou o outro do que daquilo que ele próprio beneficiou. E, embora estejam todos persuadidos de que a religião ensina, pelo contrário, que cada um ame o próximo

como a si mesmo, isto é, que defenda o direito do outro tanto como o seu, mostramos contudo que esta persuasão pouco pode perante os afetos³⁴.

³⁴ Espinosa, B., TP, cap.1, §5.

3.2 Tristeza e impotência.

Conforme já vimos no primeiro capítulo, o corpo e a mente são modos que exprimem uma relação proporcional entre a potência de pensar e a potência de agir³⁵. Dessa maneira, assim como acontece com o corpo, a mente humana também pode padecer grandes mudanças e passar tanto a uma perfeição maior quanto a uma perfeição menor.

A definição de afeto nos diz que ele envolve uma ideia que está referida a uma afecção do corpo por meio da qual a potência de agir é aumentada ou diminuída. O postulado 1 da terceira parte da *Ética* diz: “O Corpo humano pode ser afetado de muitas maneiras pelas quais sua potência de agir é aumentada ou diminuída, e também de outras que não tornam sua potência de agir nem maior nem menor”. A mente expressa a variação de sua potência produzindo afetos de alegria e/ou afetos de tristeza e/ou seus derivados. “A alegria e a tristeza são os primeiros dados estratégicos que orientam o dinamismo do *conatus*, tanto individual quanto coletivo”³⁶. Como veremos, esse dinamismo tem uma variação que oscila dentro de um limite de resistência. Mais ou menos como pensa Goethe ao dizer “A natureza humana [...], tem seus limites: podemos suportar a alegria, a dor, a tristeza, até certo grau; se ela passa além, sucumbe”³⁷.

Os três afetos primários dos quais todos os outros se originam são: o desejo, a tristeza e a alegria³⁸, mas para compreendermos a impotência e a servidão humana diante da força dos afetos, trataremos primeiro sobre a tristeza.

Observemos que a afecção determina diretamente a potência de agir, enquanto o afeto é a própria variação dessa potência. Em outras palavras, é o que Espinosa explica ao dizer que a alegria é a passagem de uma perfeição menor a uma maior, e a tristeza, o inverso³⁹.

³⁵ “O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir de nosso Corpo, [...], favorece ou coíbe a potência de pensar de nossa Mente” Espinosa, B., EIIP11. O que também já foi demonstrado na proposição 7 da segunda parte.

³⁶ Bove, L. *La stratégie du conatus*, p. 219. (Tradução nossa).

³⁷ Goethe, J. *Os sofrimentos do jovem Werther*. São Paulo: Hedra, 2006, p. 72.

³⁸ Espinosa considera que o desejo é a própria essência do homem, e a explica nas proposições 4 a 9 da terceira parte. O que ele apresenta nesses textos é fundamental para entendermos a potência da memória, por isso falaremos sobre o desejo de maneira mais aprofundada apenas no capítulo posterior.

³⁹ Espinosa escreve na explicação da proposição 3 da *Definição dos Afetos*: “Digo passagem. Pois a Alegria não é a própria perfeição. Com efeito, se o homem nascesse com a perfeição à qual passa, ele

Quando uma afecção produz na mente um afeto que aumenta a potência de agir do corpo, essa variação é experimentada como afeto de alegria, mas quando ela produz um afeto que diminui ou coíbe essa potência, é chamada de tristeza. A definição de tristeza nos diz que ela é a transição negativa de potência, experimentada quando o corpo ou a mente passam a uma perfeição menor, quando se tornam menos potentes.

Na *Definição dos Afetos*, no final da terceira parte da *Ética*, vemos quais são os afetos derivam da tristeza, quais afetos derivam da alegria e ainda tantos outros que derivam da existência simultânea de ambos. Os afetos que derivam da tristeza são: o ódio, a ira, a aversão, o medo, o desespero, a inveja, a comiseração, a saudade, a vingança, o ciúme etc. e até mesmo alguns que são vistos como virtudes pela moral da tradição judaico-cristã, como a humildade e o arrependimento. A tristeza é o afeto primário a partir do qual se originam os afetos que geralmente são considerados vãos, absurdos e horrendos por aqueles “que escreveram sobre os Afetos e a maneira de viver dos homens”⁴⁰, concebendo “o homem na natureza qual um império num império”.⁴¹

Para Espinosa, todos os afetos, por mais desprezíveis que possam ser para a moralidade vigente, são naturais, necessários e podem ser conhecidos não só pelos seus efeitos, mas também por suas causas, isto é, pelos afetos primários dos quais se originam. É esse processo de análise que Espinosa realiza ao longo da terceira parte da *Ética*: o ódio, por exemplo, é a própria tristeza acompanhada da ideia de uma causa exterior⁴².

No *Tratado Político*, ele nos diz que não encara os afetos humanos (o ódio, a ira, a inveja, a glória) como vícios da natureza humana, mas como propriedades que lhe pertencem, tanto como o calor, o frio, a tempestade e outros fenômenos que pertencem à natureza do ar. Por mais desagradáveis e incômodos

a possuiria sem o afeto de Alegria; o que se revela mais claramente a partir do afeto de Tristeza que lhe é contrário. Pois ninguém pode negar que a Tristeza consiste na passagem a uma menor perfeição, e não na própria perfeição menor, visto que o homem, enquanto participa de alguma perfeição, não pode entristecer-se. E também não podemos dizer que a Tristeza consista na privação de uma maior perfeição; pois a privação nada é, ao passo que o afeto de Tristeza é um ato, que por isso não pode ser nenhum outro senão o ato de passar a uma menor perfeição, isto é, o ato pelo qual a potência de agir do homem é diminuída ou coibida (ver o esc. da prop. 11 desta parte). De resto, omito as definições de Hilaridade, Carícia, Melancolia e Dor, já que se referem predominantemente ao Corpo e não são senão Espécies de Alegria ou Tristeza”.

⁴⁰ Espinosa, B., EIIIPrefácio.

⁴¹ Espinosa, B., EIIIPrefácio.

⁴² Espinosa, B., EIIIP13S.

que que sejam, os afetos humanos são tão necessários quanto os fenômenos do ar e ambos têm causas determinadas, porque que não há nada produzido na natureza que seja um defeito próprio dela. E por isso, os afetos do ódio, da ira, da inveja etc., considerados em si mesmos, seguem-se com a mesma necessidade e da mesma virtude⁴³ a partir da qual todas as outras coisas singulares são produzidas.

Espinosa demonstra que os afetos seguem uma lógica de produção presidida pelos três afetos primários. Em geral, o princípio pelo qual os afetos passivos são produzidos é o de associação, pois a mente associa a variação – positiva ou negativa – da potência a algo, que no caso da paixão é externo a ela. Essas associações (de afetos passivos) são desprovidas de necessidade intrínseca, porque a ordem desse encadeamento segue, quase sempre, a ordem fortuita das afecções do corpo⁴⁴.

A lógica se realiza da seguinte maneira: quando a mente imagina que uma coisa exterior diminui ou refreia a sua potência, ela a odeia; a ira é o desejo, incitado pelo ódio, de fazer mal ao objeto odiado; a inveja é o ódio que afeta o homem de tristeza com a alegria de um outro. Já o medo é uma tristeza instável que surge da imagem de uma coisa duvidosa; se a dúvida é excluída, o medo torna-se o desespero⁴⁵. A humildade é uma tristeza acompanhada de uma ideia de debilidade da própria mente e do próprio corpo; e o arrependimento é uma tristeza consigo mesmo que só existe porque os homens se julgam livres, julgam que pensam,

⁴³ Espinosa emprega a palavra virtude no sentido de potência, que veremos melhor apenas no tópico 2.3 desse mesmo capítulo.

⁴⁴ Bove interpreta que Espinosa deduz quatro tipos de lógicas dos afetos: associação, transferência, temporalização e identificação. A transferência é também chamada de lógica da semelhança, ela ocorre quando a mente ama ou odeia algo apenas porque imagina que uma coisa tem algo de semelhante com um objeto que habitualmente afeta sua potência de determinada maneira. A temporalização é quando a mente é afetada pela ideia de uma coisa passada ou futura. Nesse caso, ela é afetada por algo que não está presente. A identificação é considerada pelo comentador como algo mais complicado e que tem duas possibilidades. A primeira é quando a mente ama ou odeia algo e associa esse amor ou ódio com pessoas ou com coisas. A segunda é quando o indivíduo imita o afeto ou o comportamento de um outro. Bove está se referindo à imitação afetiva, que aparece na proposição 16 da EIII: “Simplesmente por imaginarmos 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”. Cf. Bove, L. *Espinosa e a psicologia social*, p. 27-28.

⁴⁵ No fundo, de acordo com o escólio da proposição 50 da terceira parte da *Ética*, o medo é também uma flutuação de ânimo, pois não existe medo sem esperança nem esperança sem medo. Espinosa demonstra, principalmente em suas obras de cunho político, que a instabilidade afetiva que existe nos afetos de esperança e medo é o que explica e possibilita a existência da superstição e que é por meio desses afetos que é possível que um só homem seja capaz de dominar uma multidão. A definição de flutuação será melhor explicada na nota 19 desse mesmo tópico.

escolhem e agem sem nenhuma outra determinação além de sua própria vontade, pensam que poderiam não ter feito ou ter feito de outra maneira algo que fizeram⁴⁶.

No *Tratado Político* lemos que os homens são mais propensos à vingança do que ao perdão e que cada um deseja que os outros vivam de acordo com aquilo que ele julga ser bom para si, que aprovelem o que ele aprova e que repudiem o que ele repudia, ignorando que os afetos são tão singulares quanto o corpo e a mente, isto é, quanto o indivíduo no qual se produzem. E disso resultam os mais diversos conflitos etc⁴⁷. Na *Ética*, ele também defende que os homens são mais inclinados ao ódio e à inveja e afirma que tais afetos são reforçados pela própria educação quando os pais incentivam os filhos à virtude estimulados pelas honrarias e pela inveja⁴⁸.

Todavia, o filósofo não considera tais coisas como vícios ou defeitos da natureza humana, porque se a tristeza e os afetos que derivam dela são mais recorrentes na experiência afetiva, não é porque o homem escolhe ser triste, sentir ódio, ira ou inveja, mas porque sendo parte da natureza, sua potência é constantemente diminuída por causas externas e são essas causas que produzem nele (com a variação negativa de sua potência) os afetos que derivam da tristeza.

Portanto, assim como os outros afetos, a tristeza faz parte da natureza humana. Porém, ainda que seja algo natural, a tristeza não é como a alegria, porque como veremos no próximo capítulo, a segunda pode ser produzida internamente, mas a primeira é sempre resultado de ideias confusas que são produzidas a partir das afecções do corpo humano em sua relação com outros corpos.

No *Breve Tratado*, a tristeza “nasce somente da opinião e da ilusão, pois provém da perda de um bem”⁴⁹. Portanto, ela sempre vem de fora ou de uma ideia confusa que mistura o estado do próprio corpo com a imagem do corpo exterior. Por isso, a tristeza é sempre passiva.

A mente humana, diz Espinosa, esforça-se para excluir tudo que ela imagina como sendo causa de tristeza, porque a tristeza – e os afetos que derivam dela – é a diminuição da potência de agir do corpo, da potência de pensar da mente e, com efeito, da própria potência de existir. Por isso, ela não pode a partir de si mesma ter nenhuma ideia que diminua sua potência; essa auto negação é

⁴⁶ Espinosa, B., EIIP55S.

⁴⁷ Espinosa, B. TP. Cap. 1, § 4 e 5.

⁴⁸ Espinosa, B., EIIP55S.

⁴⁹ Espinosa, B. KV.

impensável para Espinosa, pois seria como esforçar-se contra si mesmo. Chaui comenta que “nenhum afeto de tristeza pode ser referido à mente enquanto ela age, mas apenas os afetos de alegria e desejo. A ação necessariamente exclui a tristeza”⁵⁰. Por isso, Espinosa adverte que a causa da diminuição da potência de qualquer coisa sempre é algo externo a ela: “O que quer que possa destruir nosso Corpo não pode dar-se nele [...] a ideia desta coisa não pode dar-se em nossa Mente”⁵¹.

Dessa maneira, compreendemos que a tristeza é diretamente má porque ela é a própria diminuição da potência humana. Por consequência, Espinosa não faz nenhum culto à dor ou ao sofrimento⁵². Quem proclama que é bom aquilo que traz tristeza e mau o que traz alegria é o supersticioso. Espinosa, contra uma longa tradição de superstições, afirma que: “Por bem entendo aqui todo gênero de Alegria e, além disso, o que quer que conduza a ela [...] Por mal entendo todo gênero de Tristeza”⁵³.

Espinosa considera que somos naturalmente impulsionados a “[...] fazer que aconteça tudo o que imaginamos conduzir à Alegria; ao passo que nos esforçamos para afastar ou destruir o que imaginamos opor-se a isso, ou seja, conduzir à Tristeza”⁵⁴. De maneira que “[...] cada um se esforçará sempre para conservar seu ser e afastar, o quanto pode, a Tristeza”⁵⁵. Com efeito, por ser um afeto de impotência, “afastar a tristeza é tudo para [o] que se esforça o homem afetado de Tristeza”⁵⁶.

Mas sabemos que embora a mente se esforce tanto quanto pode para imaginar coisas que aumentem a potência de agir do corpo e que ela tenha aversão a imaginar coisas que diminuam ou coíbem essa mesma potência, a tristeza é um

⁵⁰ Chaui, M., *A Nervura do Real*, v2, p. 369.

⁵¹ Espinosa, B., EIIIP10D.

⁵² Chaui nos lembra que quando Cícero faz da filosofia uma *medicina animi*, ele considera que as paixões sejam a *perturbatio* da alma e que a angústia e o desejo sejam *affectio*. *Affectio*, segundo Chaui, deriva de *afficio* e de *facio* e significa guerra interna entre partidos opostos. Ela explica que ao considerar as paixões como perturbações, vícios ou doenças, o filósofo romano abre o caminho que o cristianismo irá percorrer e que fará com que, anos mais tarde, Lutero considere que somente a dor é capaz de tornar o homem inteligente; que os pastores da Reforma e da Contrarreforma defendam que a *medicina animi* é a arte da dor e da pena e vituperarem as paixões humanas. Cf. *A Nervura do Real*, v2, p. 283-284.

⁵³ Espinosa, B., EIIIP39S. No próximo tópico desse capítulo veremos uma possível exceção a essa regra.

⁵⁴ Espinosa, B., EIIIP28.

⁵⁵ Espinosa, B., EIIIP44S

⁵⁶ Espinosa, B., EIIIP37D.

afeto natural e inevitável⁵⁷. Por mais que ser humano se esforce tanto quanto pode para evitar a tristeza, não há como livrar-se totalmente dela, uma vez que ele não pode ter controle absoluto sobre as afecções de seu corpo nem sobre os afetos que são produzidos por sua mente. Ainda que ele busque – por um impulso ontológico – experimentar somente as coisas que lhe causam alegria, pode ocorrer que a mesma coisa que outrora lhe trouxera alegria seja também causa de tristeza⁵⁸.

A *Ética* nos ensina que quando a mente é afetada simultaneamente por dois afetos, sempre que ela imaginar um dos afetos, lembrará necessariamente do outro. Essa afirmação justifica porque às vezes é possível amar ou odiar alguma coisa ou alguém sem que se saiba o motivo desse afeto. O filósofo explica que se a mente humana foi afetada por dois afetos simultâneos e um deles foi indiferente por não aumentar e nem diminuir a potência enquanto o outro causou alegria ou tristeza, o segundo afeto (a alegria ou a tristeza) tem, por acidente, o primeiro como causa, pois ele afeta a mente somente porque não é possível que a mente imagine o primeiro sem que recorde o segundo, por terem sido produzidos simultaneamente. De maneira que o primeiro afeto (que é indiferente) passa a ser necessariamente associado ao segundo que por acidente pode ser causa de alegria ou de tristeza.

Se quisermos pensar em um exemplo, imaginemos que João gosta (por causas que ele ignora) de um perfume X. No dia em que João encontrou Maria pela primeira vez, Maria usava o mesmo perfume que João gostava e que, portanto, lhe causava alegria. O perfume de Maria e a imagem de Maria afetaram a mente de João simultaneamente, fazendo com que João, conduzido pela alegria do perfume, passasse a sentir alegria ao ver Maria mesmo que ele desconheça qualquer ligação entre o afeto de alegria do perfume de Maria com o afeto de conhecê-la, que, por suposição, era indiferente. Espinosa explica: “Daí inteligimos como pode ocorrer que amemos ou odiemos algumas coisas sem nenhuma causa que nos seja conhecida, mas apenas por Simpatia (como dizem) e Antipatia”⁵⁹.

Além disso, nem sempre uma paixão é de imediato triste, às vezes ela pode ser uma alegria que se transforma, por algum motivo, em uma paixão triste e perigosa. Vejamos como exemplo o afeto que é derivado da alegria e acompanhado pela ideia de uma causa exterior: o amor. No *Breve Tratado*, “o amor é uma união

⁵⁷ De acordo com EIIP12 e também pelo corolário da proposição posterior: EIIP13C.

⁵⁸ Essa questão será melhor desenvolvida no próximo capítulo.

⁵⁹ Dar a referência, aqui.

com o objeto julgado magnífico e bom por nosso intelecto; queremos dizer uma união pela qual o amante e o amado se convertem em uma mesma coisa e formam um todo”⁶⁰. No capítulo 6 da *Definição dos Afetos*, Espinosa explica que a presença da coisa amada produz no amante uma satisfação que fortalece sua própria alegria. Esse afeto faz com que quem ama identifique o amado como se fosse parte de si, por isso, lemos que quem “ama esforça-se, necessariamente, por ter presente e conservar a coisa que ama”⁶¹.

Se o homem ama alguma coisa, ele se esforçará para fazer com que ela o ame, isto é, para afetá-la de alegria e para fazer com que a coisa amada seja afetada de alegria acompanhada da ideia dele como causa. Disso se segue que quanto mais o homem imaginar que está sendo causa de alegria para a coisa amada, mais ele a amará – e também amará a si mesmo, porque conforme a proposição 30, se alguém fez algo que imagina afetar outras pessoas de alegria, esse alguém também será afetado de alegria acompanhada da ideia de si próprio como causa dessa alegria. Espinosa chama esse afeto de glória e de satisfação consigo mesmo. Isso nos parece ser a definição do que comumente chamamos de amor próprio. Então, quanto mais alguém imagina que afeta quem ele ama de alegria, mas ele amará o ser que é amado e tanto mais sentirá satisfação consigo mesmo. Nesse sentido, quanto maior for a alegria que afeta a coisa amada e que ele imagina ser a causa, mais esse esforço será estimulado e tanto mais será ele mesmo afetado de alegria.

Todavia, a experiência afetiva é dinâmica e instável. As paixões são volúveis, por isso o mesmo objeto pode ser causa de alegria e no instante seguinte tornar-se causa de tristeza, assim como também pode passar do amor ao ódio ou ainda ser causa de ambos ao mesmo tempo. Por exemplo, se alguém imagina que a coisa amada se liga a um outro com o mesmo vínculo de amizade ou de amor que estava outrora ligado a ele, será afetado de ódio para com a coisa amada e de inveja para com o outro. “Esse ódio para com a coisa amada, reunido à inveja, chama-se ciúme”⁶². No ciúme, o afeto do amor (que é um afeto de alegria) é acompanhado

⁶⁰ Espinosa, B. KV, II, cap. 5, §6.

⁶¹ Espinosa, B., EIIP13S.

⁶² Citar

por outros dois afetos de tristeza: ódio e inveja. Por isso, Espinosa diz que o ciúme é uma “flutuação de ânimo originada simultaneamente do Amor e do Ódio”⁶³.

Como ressalta Espinosa, mesmo que os homens não tenham controle absoluto sobre suas afecções, é possível compreender a lógica da cadeia de produções afetivas ao compreendermos a origem dos afetos. Seguindo essa lógica, somos capazes de compreender o poder de alguns dos afetos que tornam o homem tão impotente ao ponto de ser considerado escravo de suas próprias paixões.

O amor é um afeto que produz muitas outras paixões. A proposição 36 da terceira parte da *Ética* diz que quem se recorda de uma coisa com que se deleitou uma vez desejará possuir essa coisa nas mesmas circunstâncias em que pela primeira vez deleitou-se com ela. A demonstração acrescenta que ele “desejará possuir tudo isso simultaneamente com a coisa que o deleitou”⁶⁴. No corolário, o texto adverte que se uma única dessas circunstâncias está ausente, o amante será afetado de tristeza, porque, explica Espinosa na demonstração, ele imagina algo que exclui a existência daquilo que outrora o afetou de alegria e como ele está, por amor, desejando algo que está ausente, ele se entristecerá. Essa tristeza que concerne à ausência do que amamos, conclui o escólio, chama-se *desiderium*⁶⁵.

⁶³ Espinosa, B. EIIP35S. Espinosa diz que o ciúme é uma flutuação de ânimo. A explicação sobre a flutuação de ânimo aparece no escólio da proposição 17 da terceira parte da *Ética*: se uma coisa é por si mesma causa de tristeza, quando a mente imaginar essa coisa ela a odiará. Mas se ela imaginar que essa coisa tem algo de semelhante com outra que habitualmente afeta de alegria, a mente amará com a mesma intensidade. Sentirá, ao mesmo tempo, ódio e amor. Espinosa diz que a flutuação de ânimo só é possível porque o corpo humano é composto de muitos indivíduos de natureza diferente e pode ser afetado de muitas maneiras por um só e mesmo corpo e uma só e mesma coisa pode afetar de muitas e diferentes maneiras uma só e mesma parte do corpo. Por isso, um só e mesmo objeto pode ser causa de conflitantes afetos. Além disso, o escólio da proposição 17 lembra que o corpo humano, tal como foi apresentado na parte 2, é composto por um grande número de indivíduos de natureza diferente e que pode ser afetado de muitas maneiras por um só e mesmo corpo ou ainda que a mesma coisa pode afetar de muitas maneiras diferentes a mesma parte do corpo humano, sendo o mesmo objeto causa de muitos e conflitantes afetos. Quando essas afecções provocam afetos contrários e simultâneos, produzem o que Espinosa chama de flutuação de ânimo. Com efeito, devido à complexidade do corpo e da multiplicidade de corpos externos, há uma infinidade de afetos. Existe tantas espécies de alegrias, de tristezas e de desejos e conseqüentemente tantas espécies de composições desses afetos e de seus derivados quantas são as espécies de objetos pelos quais o corpo humano e a mente humano são afetados (pela proposição 56 da EIIP.)

⁶⁴ Espinosa, B., EIIP36D.

⁶⁵ *Desiderium* é o termo usado por Espinosa, mas ele acrescenta que esse desejo é *memoriâ fovetur* e ao mesmo tempo (*simul*) *aliarum rerum memoriâ*. Por isso, a tradução para *desiderium* é um pouco diferente em alguns idiomas. Na versão das obras completas publicada pela editora francesa Pléiade encontramos *regret*; no alemão temos *Sehnsucht*, que significa anseio (*das Sehnen*) e dependência (*die Sucht*); na tradução espanhola de Vidal Peña encontramos *frustración*, que é mais próximo do sentido de desejo frustrado que se encontra na versão portuguesa traduzida por Joaquim de Carvalho. Na tradução da *Ética* publicada pelo grupo de estudos espinosano coloca a palavra carência como sugestão.

Na tradução da *Ética* feita por Tomaz Tadeu, encontramos a palavra saudade no lugar de *desiderium*. No entanto, ao analisarmos as três passagens em que esse termo se encontra na terceira parte *Ética*, concluímos que essa não é uma das melhores opções de tradução, pois vejamos:

1) O escólio da proposição 36 diz “*Haec tristitia*, à medida que diz respeito à ausência daquilo que amamos, chama-se *desiderium*”;

2) O escólio da proposição 39 diz “Por bem entendo aqui todo gênero de Alegria e, além disso, o que quer que conduza a ela, sobretudo o que satisfaz *quod Desiderio*”;

3) A Definição 32 da terceira parte da *Ética* diz “*Desiderium est Cupiditivas*”. Na explicação dessa definição lemos que “*Quare desiderium reverâ Tristitia est*”.

Concordamos com a interpretação de Fatima Bertini ao ressaltar que o termo latino *desiderium* “é vinculado diretamente ao afeto da tristeza como sendo propriamente a nomeação da tristeza sentida a partir da ausência do que amamos”⁶⁶.

Chauí também nos explica sobre a origem do termo: “Deixando de ver os astros, *desiderium* significa privação do saber sobre o destino, prisão na roda da fortuna incerta. O desejo chama-se, então, vazio que tende para fora de si em busca de preenchimento, aquilo que os gregos chamavam *bormê*”⁶⁷. Por isso, concluímos que a palavra latina empregada por Espinosa faz referência ao desejo de uma ausência que necessariamente é um afeto triste. Enquanto que a nossa palavra saudade não significa apenas isso.

Carlos Drummond de Andrade, em um dos seus poemas, vai dizer que o melhor remédio contra a saudade é a falta de memória, isso porque, como veremos, a saudade é um dos afetos mais dependentes dela. Ela é um desejo ou uma carência de possuir algo que é “alimentado pela memória desta coisa e simultaneamente coibido pela memória das outras coisas que excluem a existência da coisa apetecida”⁶⁸. Ou seja, ela é uma paixão produzida por uma dupla ação da memória, que torna a coisa presente ao mesmo tempo em que exclui a existência dessa coisa.

⁶⁶ Bertini, F. O conceito de Saudade (*desiderium*): A pertinência de uma tradução, p. 7.

⁶⁷ Chauí, M. *Desejo, ação e paixão na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011, p. 16.

⁶⁸ Espinosa, B., EIII, Definição dos Afetos 32.

A saudade “não constitui somente uma lembrança ou somente uma dor da ausência. São esses dois elementos juntos, interpostos [...]”⁶⁹.

Quando o corpo é afetado por outro corpo exterior, ele é marcado porque o corpo exterior imprime seus próprios traços no corpo afetado e que os vestígios do corpo exterior permanecem no corpo afetado.⁷⁰ É por conta dessas marcas ou vestígios que a mente forma uma ideia da imagem desse corpo.

De acordo com a proposição 17 da segunda parte da *Ética*, sempre que o corpo for afetado, a mente contemplará esse corpo externo como existente em ato. É o corolário dessa proposição que nos ajuda a entender a saudade. Ele diz que a mente contempla os corpos externos que afetaram seu corpo como se estivessem presentes ainda que eles não existam ou que não estejam presentes. A mente (através da memória) tem a potência de presentificar um corpo externo mesmo sem a presença física do mesmo⁷¹.

A saudade é a paixão que se origina porque a mente torna o corpo externo presente ao mesmo tempo em que recorda a ideia que exclui a existência desse mesmo corpo. Por isso, ao contrário do que pensava Olavo Bilac, a saudade não é a presença dos ausentes, e sim a ausência do que está presente, pela ideia que foi formada na mente e pelos vestígios deixados no corpo afetado⁷². A saudade é exatamente a presença de uma ausência. É a presença das marcas e dos vestígios que estão no corpo afetado e que dessa maneira já fazem parte dele.

Bem sabemos que só possível sentir saudade daquilo em que se pensa, que sonha, que deseja e que lembra. Daquilo que de alguma maneira ficou impresso, registrado no corpo e na mente. Só é possível sentir saudade de coisas que com suas marcas e vestígios, registrados e presentificados pela potência da memória, compõem o próprio indivíduo que sente. Digo presentificar porque tornar algo presente não é representar, porque não é só um símbolo, uma imagem, ou uma cópia da coisa. É ter uma parte da coisa externa como parte de si mesmo e ter uma imagem no corpo e uma ideia da mente dessa composição.

Espinosa diz que o *desiderium* é uma tristeza, um desejo frustrado. E a saudade não é exclusivamente uma tristeza, porque o saudoso recorda aquilo que em outro momento havia sido um afeto alegre. A memória é capaz de fazer o

⁶⁹ Bertini, F. *O conceito de Saudade (desiderium): A pertinência de uma tradução*, p. 1.

⁷⁰ Cf. Espinosa, B., EIIP13Post5.

⁷¹ Em Espinosa essa atividade da imaginação é propriamente o que chamamos de *representação*.

⁷² Citar Olavo Bilac

indivíduo ser disposto a contemplar a coisa com o mesmo afeto que tinha quando a coisa estava presente, isso quer dizer que quando alguém recorda algo que o afetou de alegria, ele se esforça para contemplar essa coisa com o mesmo afeto de alegria como se ela estivesse presente. Quando a memória faz esse corpo externo se tornar presente, a mente revive essa alegria, mas como esse esforço é inibido por outra memória que exclui a existência da coisa, a alegria vem acompanhada da tristeza, porque ele também lembra de algo que o entristece. Por isso podemos entender a saudade enquanto tristeza ou desejo frustrado.

A saudade é esse duplo processo, ou como diria Espinosa: uma flutuação de ânimo por isso ela é um sentimento ambíguo. Ninguém sente saudade de algo que não quer de novo, ninguém sente saudade daquilo que odeia. Porque esse afeto é uma paixão nos faz querer que algo continue sendo parte de nós mesmos. O indivíduo que sente saudade deseja de novo o corpo externo que o afetou de alegria quando imprimiu nele os seus vestígios. Rubem Alves escreve que a saudade é a nossa alma dizendo para onde ela quer voltar⁷³. Por isso a saudade é um afeto ambíguo, uma flutuação de ânimo, isto é, uma combinação de afetos, uma tristeza que faz referência a uma alegria ou talvez uma alegria que está impregnada de tristeza. Mas a tristeza da saudade só existe porque outrora ela foi alegria.

Todavia, vale ressaltar que a saudade pode ser experimentada de duas maneiras: é possível sentir tristeza por ter saudade da pessoa amada enquanto ela está ausente e ao mesmo tempo sentir alegria por saber que em um par de dias ela regressará, mas existe outro tipo de saudade que é experimentada quando esse alguém não voltará ou faleceu. Esse segundo tipo é, sem dúvidas, diferente do primeiro, pois nele já não há nem a esperança nem a ansiedade gerada pelo possível reencontro.

Esse segundo tipo de saudade, chamada de luto, produz apenas tristeza e uma dor, pois se trata de um desejo que já se sabe ser frustrado. Esse desejo sem esperança de ser realizado é o próprio *desiderium*. E por isso, não pode expressar o conjunto de afetos aos quais nomeamos de saudade. Haja vista que por mais triste e doloroso que ela seja, ela é, sobretudo, impregnada de esperança, ou seja, de um sentimento de alegria, aumento de potência por desejar e imaginar ser possível repetir os mesmos prazeres de outrora. A saudade sem essa alegria não é

⁷³ Citar Rubem Alves

exatamente saudade. Se não temos mais a esperança do reencontro, o nos resta sentir são os afetos tristes que pode ser a nostalgia ou o luto.

Não há nada de errado ou de anormal na tristeza da saudade, e de maneira nenhuma é possível tornar-se imune a ela. Entretanto, a experiência afetiva é bastante complexa, há vários níveis e intensidade de tristeza, mas as experiências afetivas são bastante complexas, há vários tipos, níveis e intensidades de tristeza e Espinosa alerta que alguns afetos tristes podem ser mais perigosos que outros. Por isso é preciso que o homem se esforce ao máximo para não ceder por completo à força das paixões, pois algumas delas podem minar a potência humana.

Na saudade, a ideia do corpo externo causa tristeza porque ela permanece presente na mente, enquanto o corpo externo está fisicamente ausente. Nesse sentido, a saudade pode ser uma tristeza passageira ocasionada pela ausência temporária do objeto amado, e nesse caso, basta que o amante reencontre aquele que ele ama para que o mesmo volte a ser afetado de alegria. Todavia, se essa ausência não é temporária, se a saudade não contém em si nem alimenta a esperança do reencontro, a tristeza ocasionada por ela terá outra intensidade e poderá ser mais duradoura e resistente. Por exemplo, se o amante não puder mais ter consigo o corpo externo que é causa simultânea de amor e de saudade, ele padecerá com a dor da saudade porque sua mente terá a ideia do corpo externo como presente até que seu próprio corpo seja novamente afetado por algo que exclua a existência do corpo externo.

Como sabemos, o corolário da proposição 17 da segunda parte da *Ética* diz que a mente pode considerar um corpo como presente até mesmo quando ele já não existir mais. Essa presença pode produzir outro tipo de saudade que é prolongada pela incapacidade de um indivíduo de ser afetado por algo que exclua a existência do corpo externo. Com efeito, interpretamos que o termo *desiderium* empregado por Espinosa pode além de não significar saudade, ser não ser apenas um mero desejo frustrado, mas quiçá seja uma antecipação de outro conceito importantíssimo para a psicanálise. Espinosa está falando de outro tipo de tristeza, produzida pela dificuldade de superar a perda de um objeto amado, tão profunda e desnorteadora que recebeu ao longo dos séculos um nome específico: luto⁷⁴

⁷⁴ Luto é uma palavra de origem latina (*luctus*) que significa dor, mágoa ou lástima. No luto também é possível destacar a potência da memória, pois é a alegria presente na saudade e registrada pela

3.3 *Servidão humana: Melancolia e Depressão*

Sigmund Freud, que em *Luto e melancolia* deu ao termo um sentido específico, escreve em 1915 na *Revista Internacional de Medicina e Psicanálise*⁷⁵ que: “Via de regra, luto é a reação à perda de uma pessoa amada ou de uma abstração que ocupa seu lugar, como pátria, liberdade, um ideal etc”.⁷⁶ A tristeza oriunda do luto pode vir acompanhada de inúmeros transtornos, tais como perda de sono, incapacidade de se concentrar em ações cotidianas, perda de apetite, falta de vontade de participar de atividades sociais, de fazer coisas que antes proporcionavam prazer etc. De maneira que a reação à perda de um objeto amado traz consigo a perda de interesse pelo mundo externo. Freud explica que quando o objeto amado deixa de existir, há uma exigência de que todas as conexões da libido com esse objeto sejam desfeitas. Mas esse desligamento libidinal não é imediato, precisa ser feito aos poucos e precisa ser feito com “grande aplicação de tempo e energia de investimento”⁷⁷. No entanto, Freud considera que essa tristeza é superada após um certo tempo e que perturbar esse processo é inapropriado e prejudicial.

O trabalho realizado pelo luto consiste justamente nesse processo de reelaboração ou redirecionamento da libido. Esse processo é temporário e só permanece porque “a existência do objeto perdido se prolonga na psique”⁷⁸. Em Espinosa o luto seria a tristeza que se prolonga porque o amante não teve nenhuma afecção que excluísse a existência do objeto amado de sua mente, ou seja, daquilo que é a psique, nas palavras de Freud⁷⁹.

É importante ressaltar que a memória tem um papel muito relevante, não só por ser ela quem traz os vestígios da pessoa amada e ao mesmo tempo a ideia

memória que torna o trabalho do luto possível, isto é, pela potência dessas marcas e vestígios alegres que o indivíduo pode vencer a tristeza originada pela perda do ser ou do objeto amado.

⁷⁵ *Internationale Zeitschrift für Ärztliche Psychoanalyse*. (Tradução nossa).

⁷⁶ Freud, S. Luto e Melancolia. In. *Obras Completas v12*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 171-172.

⁷⁷ Freud, S. Luto e Melancolia. In. *Obras Completas v12*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 174.

⁷⁸ Freud, S. Luto e Melancolia. In. *Obras Completas v12*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 174.

⁷⁹ O luto em Freud é uma tristeza em que sujeito conserva uma certa potência de elaborar a perda, num processo em que as representações do objeto amado perdido vão dando lugar a outras representações que redirecionam a libido.

de que essa relação deixou de existir, mas principalmente porque a superação do luto é um trabalho de redirecionamento afetivo da memória, que com o passar do tempo deixa de ser acompanhada de maneira cada vez menos intensa pelos afetos de tristeza.

Espinosa diz que os afetos de alegria e de tristeza são passagens, transições. Freud afirma que o luto é superado após um certo tempo. Por isso, quando esse afeto deixa de indicar uma momentânea variação negativa de potência, isto é, quando o quadro de incapacidade começa a ser longo demais, nos deparamos com outro tipo de tristeza que não é nem a tristeza cotidiana nem mesmo o doloroso processo de luto. Uma tristeza que não é mais uma passagem a uma perfeição menor, mas que escraviza, subordina, limita e ameaça a própria existência daquele que a experimenta. É a própria servidão, a impotência completa diante da força das coisas externas. É no escólio da proposição 11 da terceira parte da *Ética* que Espinosa nos apresenta esse outro tipo de tristeza, que afeta simultaneamente todas as partes do corpo e da mente. Essa tristeza, mais complexa e mais intensa, é o que ele chama de *melancolia*.

A presença da melancolia na história da humanidade é bastante remota. Na época em que os hebreus tiveram sua primeira experiência monárquica, a *Torá* narra no *Tanakh*⁸⁰ que Saul foi escolhido rei por ser alto, forte e um guerreiro destemido. Deus dava as instruções a Samuel, profeta naquele período, e este as repassava a Saul. Os textos relatam que Saul decidiu em algum momento agir por conta própria, desobedecendo às ordens de Deus. Logo depois desse episódio, Saul começa a sofrer perturbações mentais. Essas perturbações continham visões e vozes, mas eram principalmente marcadas pelo desânimo e pela angústia que bruscamente acometiam o rei. Samuel prontamente considerou que tais alterações fossem uma punição, uma espécie de castigo divino. O texto ainda narra que o tratamento de Saul se dava através da música: “E sucedia que, quando o espírito mau da parte de Deus vinha sobre Saul, Davi tomava a harpa, e a tocava com a sua mão; então Saul sentia alívio, e se achava melhor, e o espírito mau se retirava dele”.⁸¹

⁸⁰ Título dado aos cinco primeiros livros da *Torá*, supostamente escritos por Moisés. Esses livros também estão presentes – sem grandes alterações – na versão cristã, *Bíblia Sagrada*, chamados de Pentateuco.

⁸¹ *1 Samuel* capítulo 16, versículo 23. [Acrescentar edição].

Nos tempos pré-filosóficos da mitologia grega, qualquer espécie de transtorno mental também era considerado como uma punição dos deuses aos homens ou aos heróis que caíssem no erro da *hybris*⁸². Por volta do século V a.C nasce a medicina, uma das primeiras filhas da filosofia. A palavra melancolia tem origem grega (*μελαγχολία*) e significa bÍlis negra, porque nesse mesmo século, Hipócrates, filósofo e pai da medicina, criou a teoria dos quatro humores corporais – sangue, fleugma, bÍlis amarela e bÍlis negra –, acreditando que a saúde dependia de como estes quatro elementos estavam dispostos no corpo humano. Ele percebeu que a melancolia – alteração negativa no humor definida como a longa duração do medo ou da tristeza, - era resultado de uma produção excessiva de bÍlis negra. Ou seja, tal estado de humor era resultado de uma espécie de intoxicação do cérebro pela bÍlis negra. Essa teoria atravessou séculos e teve seu apogeu com Cláudio Galeno, um dos maiores nomes da medicina no período romano⁸³.

Aristóteles, por sua vez, foi um dos primeiros a reconhecer que além do caráter de enfermidade (*maladie sacrée*), a melancolia também era uma espécie de potência artística que pertencia aos gênios. O filósofo grego via a melancolia como uma disposição interna que pertencia à natureza dos artistas, poetas, filósofos e políticos. Ele antecipou o conceito de *typus melancholicus*, pois acreditava que a melancolia era uma característica da personalidade de algumas pessoas. No *Problema XXX*, 1, ele se interroga: “Por que afinal todos os que foram homens de exceção, figuras excepcionais, seja em filosofia, artes, poesia ou política, foram também manifestamente melancólicos?”⁸⁴

Muitos séculos se passaram e, embora rejeitada pelos estoicos, a figura do melancólico-gênio permaneceu. A filosofia discutia sobre a melancolia, mas a considerava como algo positivo, pois era sob essa condição que os homens produziam as mais belas obras de arte e se destacavam também na filosofia. O Renascimento, segundo Jean Starobinski, foi a “era de ouro” da melancolia⁸⁵.

No mesmo século de Espinosa, o médico Thomas Willis introduz a ideia de ciclos maníaco-depressivos e no século seguinte a melancolia já começa a ser

⁸² O termo era atribuído aos heróis que demonstravam arrogância, insolência ou orgulho. Cf. Cordás, T. *História da Melancolia*, Porto Alegre: Artmed, 2017, p. 39.

⁸³ Claugett. M. *Greek science on antiquity*. New York: Dover, 2001.

⁸⁴ Aristóteles. *L'Homme de génie de la Mélancolie – Problème XXX*, 1. Trad. J Pigeaud. Paris: Editions Rivargès, 1988. p. 84-85. Cf. 953^a 10-27. (Tradução Nossa).

⁸⁵ Starobinski, Jean. *Historie du traitement de la mélancolie, des origines à 1900*. In: Hersant, Y *Mélancolies: de l'antiquité au XXe siècle*. Paris: Editions Robert Laffont, 2005.

vista pela medicina como doença.⁸⁶ É durante o iluminismo do século XVIII que o médico William Cullen emprega pela primeira vez o termo “neurose”, e classifica a melancolia como “uma alteração da função nervosa, e não, como outrora se pensava, dos humores”. É somente no século XX que Freud, no já citado *Luto e Melancolia*, rompe definitivamente essa ligação entre a melancolia e a criação artística. Esse texto, publicado em 1915, tinha como objetivo investigar a natureza da melancolia. Ao compará-la com o luto, Freud conclui que a melancolia é um abatimento (*Verstimmung*) doloroso, acompanhado da perda de interesse pelo mundo externo, da inibição da capacidade de exercer atividades e da diminuição da autoestima.

É principalmente por esse último “sintoma” que Freud consegue distinguir a melancolia do luto. Além disso, no luto é possível identificar o objeto amado que fora perdido, ao passo que na melancolia não é possível saber ao certo o que se perdeu. Ele argumenta que: “No luto, é o mundo que se torna pobre e vazio; na melancolia, é o próprio Eu”.⁸⁷ O pai da psicanálise entende a melancolia como se ela fosse, em termos espinosanos, uma flutuação de ânimo, pois para ele “na melancolia travam-se inúmeras batalhas em torno do objeto, nas quais ódio e amor lutam entre si, um para desligar a libido do objeto, o outro, para manter essa posição da libido contra o ataque”⁸⁸.

No entanto, o mais importante é que Freud considera a melancolia não mais como uma característica de personalidade ou como uma aliada da criatividade e da genialidade, mas como uma patologia na qual o melancólico sofre por perder o amor-próprio. Dessa maneira, se o melancólico produz alguma coisa é para fugir da dor ou em resposta a ela. Por isso, a partir do XIX o melancólico passa a ser visto como alguém que tem uma patologia e tal patologia começa a ser chamada de *depressão*.

Laurent Bove comenta que a melancolia é para Espinosa “uma dor por natureza excessiva em que todas as partes do corpo são radicalmente submetidas e que diminui a potência de agir de todo o nosso ser, e igualmente em todas as suas

⁸⁶ Cf. Roudinesco, E, M, Plon. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1998, p. 506.

⁸⁷ Freud, S. Luto e Melancolia. In *Obras Completas v12*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 176.

⁸⁸ Freud, S. Luto e Melancolia. In *Obras Completas v12*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010, p. 191.

partes, sem que nenhuma resistência seja possível”⁸⁹. Por isso, o comentador considera que a melancolia seja o principal adversário de Espinosa, uma vez que é por ela que o *conatus* pode ser totalmente vencido por neutralização ou paralisia.⁹⁰ É importante perceber que Espinosa alerta que a melancolia é um tipo de tristeza muito mais perigosa e nociva, porque ao afetar todas as partes do corpo, ela torna o corpo inteiro impotente. Bove comenta que ela é uma “situação-limite”, porque quando ela se instala, a vontade de viver desaparece. A partir dessa experiência, explica Bove, o *conatus* se inverte numa “pulsão de morte” e o indivíduo é tão pressionado por forças externas que o suicídio acontece.⁹¹ É como se essa pressão externa ultrapassasse o limite de resistência do indivíduo.

Por volta de 1860, a palavra depressão começa a aparecer nos dicionários médicos, e a partir disso, surgem tratamentos mais “humanizados” aos que eram considerados loucos. É o médico Philippe Pinel quem classifica a melancolia como uma doença perigosa ao destacar a predisposição desses pacientes ao suicídio. Tal predisposição já podia ser percebida mesmo em Espinosa, como observa Bove ao comentar que para o filósofo a melancolia é um estado de ânimo em que “todo o sistema de defesa é neutralizado [...] é uma verdadeira dinâmica do suicídio”⁹².

O suicídio, do ponto de vista espinosano, é um desejo impossível, uma vez que Espinosa defende que todas as coisas se esforçam sempre para continuar existindo. Essa é a teoria universal do *conatus*. Se considerarmos que Espinosa está correto sobre essa teoria, não é possível aceitar o suicídio enquanto auto destruição, pois um sujeito por definição, não pode estar unido a um predicado que o negue nem pode conter em si mesmo seu princípio de destruição. O suicídio não é logicamente possível e por isso não existe.

Lembremos que um corpo qualquer é sempre parte da potência da substância, e se ele é uma potência (uma variação de potência), ele é afirmação e não pode ser negação. Sendo afirmação, não pode conter em si nada que provoque sua própria destruição. A mente, por sua vez, é a ideia do corpo. Se o corpo não

⁸⁹ Bove, L. *La stratégie du conatus*, p. 112. (Tradução nossa).

⁹⁰ Cf. Bove, L. *La stratégie du conatus*, p. 121.

⁹¹ Cf. Bove, L. *Espinosa e a psicologia social*, p. 30.

⁹² Bove, L. *La stratégie du conatus*, p. 120. (Tradução nossa). Bove explica que o suicídio acontece quando “a mente de um corpo esgotado, esmagada pelas forças exteriores, impotente para realizar novas ligações, contempla no processo de dissolução do corpo a imagem fixa de seu desespero, ou seja, sua tristeza definitiva”. Bove, L. *La stratégie du conatus*, p. 25-26. (Tradução nossa).

pode ter em si nada que o destrua, tampouco a mente pode ter ideia disso. Logo, a ideia que deseja excluir a existência do corpo de um indivíduo não pode ser produzida pela sua própria mente; não pode ser produzida, portanto, por uma mente “internamente disposta”⁹³. O que nos remete quase de imediato a uma passagem em que o filósofo afirma: “Nenhuma coisa pode ser destruída senão por uma causa externa”⁹⁴. Então, como o filósofo explicaria que, apesar de parecer contraditório, existem pessoas que tiram a própria a vida?

Para entendermos como pensava Espinosa sobre esse tema, é preciso lembrar que para ele nenhum indivíduo está sozinho. Todo e qualquer indivíduo está rodeado por outros indivíduos. Essa interação ininterrupta produz ações e paixões das mais diversas intensidades. De certa maneira, as coisas singulares precisam lutar para se conservar contra a influência externa de outras coisas singulares que podem ser mais fortes que elas. Talvez por isso Bove chame o *conatus* de resistência.

Enquanto morte voluntária ou enquanto desejo, o suicídio é impossível dentro da perspectiva espinosana, porque a essência de todas as coisas que existem é o esforço pelo qual cada coisa se esforça para perseverar em seu ser. Razão pela Espinosa vê o suicida como alguém que foi “vencido por causas externas”.⁹⁵ Espinosa pensa que ninguém escolhe morrer. Uma pessoa que comete suicídio é determinada a isso por causas que desconhece. Como afirma o escólio da proposição 20 da quarta parte da *Ética*: “causas externas latentes de tal maneira dispõem a imaginação e afetam o Corpo, que este se reveste de uma outra natureza contrária à anterior e cuja ideia não pode dar-se na Mente”.

Para o filósofo, pensar que o homem pode escolher livremente causar sua própria morte é um erro. Uma ideia falsa produzida por crenças inadequadas ou a partir de outras ideias da imaginação. Que como já sabemos são ideias fragmentadas do entendimento infinito (mutiladas) e ao mesmo tempo ideias que não alcançam todas as distinções entre as coisas (confusas). Essas ideias são a gênese das noções mais importantes (contingência, possibilidade, finalidade etc.) usadas para guiar e analisar as questões cotidianas, como por exemplo, a falsa ideia de livre arbítrio ou de que a liberdade é a ausência de determinação. O que

⁹³ Termo usando por Marilena Chaui em *Nervura do Real 2...*

⁹⁴ Espinosa, B., EIIP4.

⁹⁵ Espinosa, B., EIVP20S.

precisamos considerar agora é que o suicídio só pode ser considerado como uma escolha livre se compreendermos a realidade com base nessas noções imaginativas que desligam (imaginariamente) as coisas e a própria existência humana da necessidade com que tudo está encadeado.

Diana Cohen, em *El Suicidio: Deseo Imposible*, argumenta que o suicídio é uma ideia quimérica. Ela explica que nos *Pensamentos Metafísicos*, Espinosa explica que quimeras não são imagens de seres fantásticos como um centauro⁹⁶, mas seriam um modo de pensar que produz ideias fictícias e cuja natureza implica uma contradição, tal como a ideia de um círculo quadrado.⁹⁷ O que implica dizer que além de falsa, a quimera é por si mesma impossível. Por isso, o suicídio é uma impossibilidade lógica. Com efeito, a quimera e, nesse caso específico, o suicídio, não é sequer uma ideia. Nem mesmo falsa porque não pode ser imaginada. Não é um ente de razão porque não pode ser pensada. Na comparação com o círculo quadrado, percebemos que nós não podemos nem compreender nem imaginar um círculo quadrado.

Para tentar compreender ou imaginar o que é um círculo quadrado precisamos separar e imaginar primeiro um círculo e depois um quadrado, jamais os dois ao mesmo tempo sendo o mesmo objeto, uma vez que são contraditórios. O círculo quadrado, assim como o suicídio, existe no universo da linguagem, isto é, apenas no arsenal das palavras e não nas ideias ou no pensamento, pois um círculo quadrado ou o suicídio não podem ser nem imaginados, nem racionalmente entendidos nem intuídos, pois tais coisas não existem a não ser enquanto “palavras das quais não têm nenhuma ideia”.⁹⁸ Essas palavras são imagens meramente verbais, sem nenhum correlato nem nas ideias nem nas coisas. Por isso, a rigor, o suicídio não pode ser nem mesmo considerado uma ideia, mas apenas uma noção imaginária, originada a partir de outras noções equivocadas, tais como: a contingência, a vontade livre etc.

⁹⁶ O primeiro capítulo de *Pensamentos Metafísicos* tem como escopo distinguir um ente real, ente fictício e ente de razão. Espinosa explica nesse capítulo que um ente real é tudo o que sendo claro e distintamente percebido, existe necessariamente ou que pelo menos tem a possibilidade de existir. A quimera não se encaixa em nenhuma dessas categorias. Espinosa diz que ela não pode ser considerada um ente nem mesmo fictício, pois por sua própria natureza, ela não pode existir. O ente fictício pode existir, mas não pode ser percebido de maneira clara e distinta; e o ente de razão, por sua vez, é apenas um modo de pensar que serve para ajudar a mente a reter, explicar e imaginar as coisas que ela percebe.

⁹⁷ Cohen, D. *El Suicidio: Deseo Imposible*, p.133.

⁹⁸ Espinosa, B., EIIP35S.

Para Espinosa, a crença de que um indivíduo pode escolher intencionalmente acabar com a sua própria vida é totalmente falsa. Ele defende que só é possível dizermos que alguém tirou a própria vida se reconhecermos que essa pessoa foi constrangida externamente e jamais impulsionada por sua própria natureza ou vontade. Porque a causa de qualquer morte é sempre externa. Ninguém deseja a própria morte, porque o desejo é a própria essência do homem, é aquilo que o impulsiona a continuar vivendo. O desejo jamais deseja se autodestruir. Além disso, erramos se quando uma pessoa tira a própria vida, pensamos que essa pessoa realizou uma ação ou ela agiu de acordo com o que ela mesma pensava ou desejava. O suicídio nada mais é do que a expressão mais genuína da passividade e da impotência diante dos afetos nocivos.

Um suicida é uma pessoa absolutamente entregue à passividade e por isso Espinosa diz que essa pessoa foi “vencida por causas externas”. Portanto, nós consideramos que é preciso considerar que “Há limites no quanto de paixão ou dor que uma pessoa pode suportar antes de ser destruída [...] Culpar alguém que comete suicídio é igual a castigar um doente quando este morre de febre”⁹⁹.

O filósofo é taxativo ao dizer que um indivíduo não pode desejar sua própria morte, no entanto, é verdade que ele pode tirar a própria vida se for vencido por forças contrárias a sua natureza.

Ninguém, portanto, a não ser vencido por causas externas e contrárias à sua natureza, negligencia apeteer o seu útil, ou seja, conservar o seu ser. Ninguém, insisto, tem aversão aos alimentos ou se mata pela necessidade de sua natureza, mas apenas coagido por causas exteriores, o que pode ocorrer de muitas maneiras: alguém se mata coagido por um outro que lhe torce a mão que por acaso empunhava a espada, obrigando-o a dirigi-la contra seu próprio coração. Ou então alguém que, como Sêneca, por ordem de um Tirano é obrigado a cortar os pulsos, isto é, deseja evitar um mal maior por um menor¹⁰⁰.

Enquanto a filosofia ainda vinculava *melancolia* e arte, na proposição 42 da terceira parte da *Ética*, Espinosa nos diz que, ao contrário da *hilaridade*, que não pode ter excesso e por isso é sempre boa, a *melancolia* é sempre má, porque é uma tristeza que se refere à totalidade das partes do corpo, cuja potência de agir é absolutamente diminuída ou coagida. Na interpretação do filósofo, a *melancolia* não

⁹⁹ Goethe, J. *Os sofrimentos do jovem Werther*. São Paulo: Hedra, 2006, p. 91.

¹⁰⁰ Espinosa, B., EIVP20S.

é um estado criativo dos românticos, não é apenas uma doença da alma, uma vez que afeta a totalidade do indivíduo, não é um pecado, não é uma possessão demoníaca e, por fim, não é uma tristeza de cunho existencial¹⁰¹. Nas palavras de Chauí:

Sob esse aspecto, a melancolia, por exemplo, não define um tipo de caráter ou de temperamento, mas disposição ou o estado em que se encontra alguém cujo *conatus* corporal está completamente enfraquecido pelo poderio de forças externas contrárias à sua e cujo *conatus* mental encontra-se paralisado, incapaz de exercer sua potência de pensar. Em outras palavras, alguém não é melancólico, mas pode ficar ou estar num estado melancólico¹⁰².

Ela é, sem misticismo, um estado de tristeza profunda, em que a potência do indivíduo, isto é, seu *conatus* se encontra diminuído, refreado, estagnado, praticamente nulo. O importante é lembrar que para Espinosa ser melancólico não é “natural” e não é uma característica da personalidade humana, porque os afetos produzidos pela tristeza, independentemente de quais sejam ou mesmo de suas intensidades, são externos ao homem, sempre vêm de fora. Como bem nos mostra De Paula, não há nada de positivo na tristeza para Espinosa¹⁰³.

Espinosa recusa o pensamento da tradição filosófica e não reconhece nenhuma positividade ou mesmo nenhuma potência na melancolia. Ao contrário, ela é a maior impotência que o homem pode experimentar, pela qual todo o seu corpo é afetado de tristeza. Portanto, ao invés de cultivar a melancolia por supostamente favorecer a criatividade e a sensibilidade, o filósofo nos fala em “expulsar a melancolia”¹⁰⁴, uma vez que é a invasão dos afetos tristes que pode levar o indivíduo a um ponto de impotência e paralisia. Nesse sentido, sobre a importância de combater essas paixões nocivas, o filósofo comenta:

Nada proíbe que nos deleitemos a não ser uma superstição ameaçadora e triste. Pois em que matar a fome e a sede é melhor do que expulsar a melancolia? Esta é minha regra e assim me orientei. Nenhum deus e nem ninguém senão o invejoso se deleita com minha impotência e incômodo, nem toma por virtude nossas lágrimas, soluços, medo e outras coisas deste tipo, que são sinais

¹⁰¹ Cf. Palestra Saúde e Filosofia: Reflexão sobre a depressão e a melancolia à luz de espinosana ministrada em 2012 pelo Prof. Dr. Homero Silveira Santiago, disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=hnRCkk62VA4>.

¹⁰² Chauí, M. *Desejo, paixão e ação na Ética*, p. 58.

¹⁰³ Referência.

¹⁰⁴ Espinosa, B., EIVP45S.

de impotência do ânimo; mas, ao contrário, quanto maior é a Alegria com que somos afetados, tanto maior é a perfeição a que passamos, isto é, tanto mais é necessário que participemos da natureza divina¹⁰⁵.

Quando Espinosa, ainda no século XVII, afirma que a melancolia afeta igualmente todas as partes do indivíduo, ele se aproxima do que hoje psicólogos e psiquiatras chamam de depressão¹⁰⁶, uma vez que a neurociência já descobriu que uma pessoa com depressão em geral apresenta baixos níveis de algumas substâncias cerebrais, os neurotransmissores, que são responsáveis pelo controle do estado de humor, do apetite, do sono, dos sonhos, da imunidade, da concentração, da memória, entre outras funções.

Em outras palavras, a depressão é definida atualmente enquanto “transtorno mental que altera de modo significativo o humor de seus portadores”¹⁰⁷. Esse transtorno é considerado uma doença clínica que causa disfunções de humor, cognitivas, físicas, etc. afetando a vida do paciente em todos os seus aspectos, sendo muitas vezes fatal. O psiquiatra Táki Athanássios Cordás e o historiador Matheus Schumaker Emilio, em *História da Melancolia*, resumem essa trajetória com as seguintes palavras: “A melancolia foi para o spa, emagreceu; subsistiu apenas como um subtipo, uma forma grave de depressão, com sintomas físicos”¹⁰⁸.

Atualmente a depressão é tratada como epidemia e a indústria farmacêutica fatura cifras altíssimas com suas “pílulas da felicidade”. De acordo com a OMS (Organização Mundial da Saúde), essa doença deve ser vista como um problema de saúde pública, pois ela ocupa o primeiro lugar em termos de impactos econômicos em países de renda alta e média, perdendo apenas para as doenças cardíacas e a AIDS. Cerca de 350 milhões de pessoas de todas as idades sofrem de depressão. Essa patologia pode ser tanto leve quanto grave e quando não é tratada pode levar ao suicídio. Cerca de 800 mil pessoas morrem por suicídio a cada ano,

¹⁰⁵ Espinosa, B., EIIP45C2S.

¹⁰⁶ “A depressão é uma doença da ‘pessoa inteira’ e não algo restrito ao cérebro e à mente de seu portador”. Silva. *Mentes Depressivas. As três dimensões da doença do século*. São Paulo: Principium, 2016, p. 32.

¹⁰⁷ Silva. *Mentes Depressivas. As três dimensões da doença do século*. São Paulo: Principium, 2016, p. 28.

¹⁰⁸ Cordás, T; Emilio, M. *História da Melancolia*. Porto Alegre: Artmed, 2017, p. 156.

sendo a segunda principal causa de morte entre pessoas com idade entre 15 e 29 anos¹⁰⁹.

A doença sequestra a disposição do indivíduo, anulando-o diante de tudo. Algumas vezes, ela encontra-se de tal maneira avançada que o indivíduo se torna indiferente ao mundo, nada mais parece afetá-lo, e quando o afeta, parece ser sempre de tristeza¹¹⁰. Isso ocorre porque sua potência está tão reduzida que ele se torna incapaz de ser afetado por outros afetos que não afetos tristes. Essa descrição é muito próxima ao que Espinosa escreve: “[...] a Melancolia é a Tristeza que, enquanto se refere ao Corpo, consiste em que a potência de agir do Corpo é absolutamente diminuída ou coagida; e por isso é sempre má”¹¹¹.

Entre as disfunções de humor, Silva nos mostra que os pacientes que sofrem de depressão sentem-se infelizes, com medo, sem esperança, com níveis reduzidos de autoestima e de autoconfiança e sentimento de culpa. “Por todos os ângulos da vida, o deprimido se sente uma pessoa desprezível e perdedora”¹¹². Todos os afetos descritos pela psiquiatra são, para Espinosa, paixões tristes. Logo, o depressivo, por ser frequentemente afetado de tristeza, e por estar repleto de culpa e de medo, se isola do convívio social e de práticas que antes lhe traziam algum prazer ou alguma alegria. Com efeito, ele afunda paulatinamente num estado de ânimo cada vez mais impotente. Como bem nos lembra Sévérac: “quanto mais a aptidão do corpo para ser afetado é reduzida, mais o corpo vive num meio restrito, insensível a um grande número de coisas”¹¹³. Por isso, Espinosa insiste que é preciso *melancholiam expellere*, isto é, expulsar a melancolia, ou, como comenta Bove: “resistir-lhe com todas as forças, é o imperativo categórico maior da ética espinosista”¹¹⁴.

Servo é o homem que *sui juris non est*. Estar *alieni/alterius juris*, ou seja, sob o domínio de outrem ou de causas externas, é a própria impotência

¹⁰⁹ Havard School of Public Health and World Economic Forum. “The global economic burden of non-communicable diseases”. 2011; OMS. “Global burden of disease” 2004 update”.

¹¹⁰ Segundo a Associação de Psiquiatria Norte-Americana, cerca de 7% dos norte-americanos sofrem com depressão. A médica psiquiatra Ana Beatriz Barbosa Silva em seu livro *Mentes Depressivas*, explica que a depressão altera o humor do paciente. Humor, conforme ela nos diz, vem do latim e significa: disposição de ânimo. Ou seja, a depressão reduz o ânimo, diz a médica. Silva. *Mentes Depressivas. As três dimensões da doença do século*. São Paulo: Principium, 2016.

¹¹¹ Espinosa, B., EIIP42D.

¹¹² Silva. *Mentes Depressivas. As três dimensões da doença do século*. São Paulo: Principium, 2016, p. 17.

¹¹³ Sévérac, P. O conhecimento como o mais potente dos afetos. In *O mais potente dos afetos*. São Paulo: Martins Fontes, 2009, p. 24.

¹¹⁴ Bove, L. *La stratégie du conatus*, p. 121. (Tradução nossa).

humana. Portanto, não resta nenhuma dúvida de que a depressão ou a melancolia sejam exemplos por excelência daquilo que Espinosa chama de servidão. Pois um indivíduo que sofre de depressão está completamente dominado por seus afetos tristes e quase totalmente impotente diante de tudo que lhe acontece. Dessa maneira, os deprimidos sofrem passivamente. Por isso, o processo de recuperação algumas vezes é lento, gradativo e conta fundamentalmente com algum tipo de intervenção externa¹¹⁵.

A servidão é a impotência diante dos afetos que são contrários à natureza humana. Espinosa diz que o homem que está nessa condição tem sua potência a tal ponto sujeitada que muitas vezes, ainda que ele perceba o que é melhor, é forçado a fazer o pior para si. Esse domínio que mantém o homem na servidão se dá, por assim dizer, principalmente no âmbito cognitivo, pois o poder e a força daquilo que domina os homens atuam na mente humana através das paixões ou do que Espinosa chama de ideias inadequadas.

Portanto, concluímos que passar por algumas experiências tristes é inevitável, porque o homem não tem controle absoluto sobre suas afecções, mas o que Espinosa alerta é: mesmo que existam alguns episódios tristes, é preciso se esforçar ao máximo para tentar evitá-los, porque alguns tipos são extremamente danosos e que é preciso extirpar a melancolia assim como se faz com a fome. Porque a melancolia, grau mais extremo de tristeza, afeta igualmente todas as partes do corpo. A depressão é uma patologia que serve de exemplo, talvez paradigmático, para o que Espinosa chamava de servidão ou de impotência humana diante dos afetos¹¹⁶. Mas será que a servidão é resultado tanto das paixões tristes quanto das paixões alegres ou ela é resultado apenas das paixões tristes?

As definições de alegria e de tristeza nos fazem pensar que a servidão é estar submetido apenas às paixões tristes porque a alegria é uma passagem de uma

¹¹⁵ Essa intervenção externa pode acontecer por diversas maneiras, inclusive, através da psicoterapia e da medicação, mas também do apoio da família, dos amigos, da prática de exercícios físicos, da religião e de tantos outros meios. Pois, como já nos avisava Espinosa, reconhecer que o mundo nos afeta de múltiplas formas é reconhecer que “o corpo humano tem necessidade, para conservar-se, de muitos outros corpos, pelos quais ele é como que continuamente regenerado”. Além disso, não podemos esquecer que o mesmo filósofo já dizia que “quem tem um corpo apto a fazer muitas coisas, é menos tomado pelos afetos que são maus, isto é, pelos afetos que são contrários a sua natureza”. Cf. Espinosa, B., EVP39D.

¹¹⁶ É importante ressaltar que, de certa maneira, Espinosa também denunciava a depressão enquanto um problema social. No *Tratado Teológico Político*, Espinosa alerta que nada é mais fácil de controlar do que um povo triste e abatido. E afirma que quem tem o poder age de maneira que a potência de existir e de agir de seus comandados seja diminuída.

perfeição menor a uma perfeição maior. Logo, parece incoerente que a servidão possa ser uma passagem a uma perfeição maior. No entanto, a servidão não é só a impotência para refrear as paixões tristes nem apenas as que derivam dela, tais como inveja, raiva, ira, ódio etc. O amor por outra pessoa é um dos afetos que facilmente pode ser nocivo e arrastar para a servidão. De princípio, não há nenhum problema no amor em si [alegria junto com a ideia de uma causa externa], já que ele é sempre um aumento de potência. O problema surge se considerarmos a instabilidade dessa alegria, que pode ser facilmente destruída e na limitação que esse amor pode ocasionar, produzindo uma dependência incontrolável daquilo que é externo e, com efeito, instável, volúvel, flutuante, perecível.

Espinosa alerta que alguns afetos derivados da alegria também podem ser nocivos ao homem, pois podem gerar excessos.¹¹⁷ O amor é um afeto derivado da alegria e que por sua vez produz outros afetos tais como a gula, a embriaguez, a avareza, a lascívia etc. Todos esses afetos são definidos por Espinosa na definição geral dos afetos da terceira parte da *Ética* como derivados do desejo e do amor pela comida, pela bebida, pelas riquezas e pelo sexo, respectivamente. Apesar de não serem derivados da tristeza, tais afetos são formas excessivas de amor e de desejo que, se num primeiro momento fortalecem, no momento seguinte podem prejudicar a potência de agir e de pensar dos homens. Para entendermos melhor como isso acontece, precisamos analisar um outro afeto originário: a alegria.

¹¹⁷ O problema do excesso será explicado no capítulo seguinte.

Capítulo 4

Laetitia Potestas Alegria e Conhecimento afetivo

A alegria evita mil males e prolonga a vida.

William Shakespeare

Introdução

Vimos que a tristeza é sempre passiva e que apesar de ser natural, ela pode ser, algumas vezes, tão intensa e nociva a ponto de anular por completo a potência humana. Todavia, lembremos que a explicação da segunda definição da terceira parte da *Ética* diz que os afetos podem ser tanto passivos quanto ativos. Por isso, se no capítulo anterior analisamos a tristeza e a passividade, agora veremos o que nosso filósofo escreve sobre a variação positiva da potência: a alegria.

Nesse capítulo trataremos de responder as seguintes questões: se a tristeza é sempre passiva e sempre uma diminuição de potência, a alegria é sempre ativa e sempre aumenta a potência? Se a alegria é sempre boa, por que alguns homens procuram algo além da alegria? Por que buscam a felicidade? Vimos também que todos os afetos são variações ou composições dos afetos primários: desejo, alegria e tristeza. Se esses três afetos são a base de toda a experiência afetiva, podemos concluir que a felicidade é um sentimento que deriva do desejo ou da alegria? A felicidade seria uma espécie de alegria com ausência absoluta de tristeza? Será que a felicidade é realmente possível ou ela é só uma ficção humana, uma ilusão?

No primeiro capítulo vimos que o homem é uma parte da natureza, uma coisa singular, um modo finito que expressa de maneira certa e determinada a potência da substância. Nesse capítulo veremos que a mente humana é uma coisa

singular. Cada coisa singular é um grau de potência que se esforça, tanto quanto pode, para se afirmar e perseverar na existência, portanto, a mente humana também se esforçará por meio das três maneiras pelas quais ela conhece as coisas (imaginação, razão e intuição) para aumentar a sua potência. E que o conhecimento só tem poder diante dos afetos quando ele também é afetivo.

4.1 Potência e Alegria

A espinha dorsal da ontologia espinosana é a potência de Deus, porque essa potência produz e sustenta todas as coisas que existem. Não por acaso, quando encontramos a palavra *potência* pela primeira vez na *Ética*, ela faz referência a Deus¹. A proposição 11 da primeira parte da *Ética*, na qual se encontra essa primeira ocorrência de *potentia*, é escrita para demonstrar a necessidade da existência de Deus. O argumento da demonstração alternativa dessa proposição defende que para cada coisa que existe, deve existir uma causa que está contida na natureza da própria coisa ou fora dela. Além disso, o filósofo nos lembra que uma coisa existe se não houver nenhuma causa que a impeça de existir. Como não pode haver nenhuma causa, interna ou externa, que impeça Deus de existir, ele necessariamente existe.

“Poder não existir é impotência e, ao contrário, poder existir é potência”², diz Espinosa. É dessa maneira que o filósofo associa a existência necessária de Deus e o conceito de potência. Ele justifica que quanto mais realidade cabe à natureza de um ser, “tanto mais forças tem de si”³ para existir. Como Deus é um ser que consiste de infinitos atributos, cabe a Deus ser absolutamente infinito e potente⁴. Deleuze comenta em *Espinosa e o problema da expressão* que como Deus tem todos os atributos, logo, “ele possui *a priori* todas as condições sob as quais é afirmada uma

¹ “Poder não existir é impotência e, ao contrário, poder existir é potência (como é conhecido por si). E assim, se isso que agora existe necessariamente não são senão entes finitos, então os entes finitos são mais potentes que o Ente absolutamente infinito; e isto (como é conhecido por si) é absurdo; logo, ou nada existe, ou necessariamente o Ente absolutamente infinito também existe”. Espinosa, B., EIP11D.

² Espinosa, B., EIP11D.

³ Espinosa, B., EIP11S.

⁴ Na carta XII, a “carta sobre o infinito”, quando Espinosa escreve a Luís Meyer, seu intento é desconstruir a imagem do infinito potencial para evidenciar a ideia do infinito atual. Ao distinguir o que é infinito por natureza ou pela força de sua definição e o que é infinito pela força de sua causa, o infinito deixa de ser definido como quantidade e passa a ser definido pela relação entre essência como causa da existência (infinito) e aquilo que é infinito pela força de sua causa. É uma distinção entre um ser infinito pelas causas (os modos infinitos imediatos) e aquilo que é absolutamente infinito (a substância). Na interpretação de Marilena Chauí (NO VOLUME 1 DA NERVURA DO REAL), Espinosa explica a Meyer que o infinito atual é a atividade ou a potência para agir e operar de um ser que existe e age tendo a si mesmo como causa. Nas palavras da comentadora: “Espinosa demonstra que a substância absolutamente infinita é a própria infinitude das séries causais que são modificações suas” (p. 21). Para finalizar esse argumento, cito Espinosa no escólio da proposição 11 da primeira parte da *Ética*: “Pois, como poder existir é potência, segue que quanto mais realidade cabe à natureza de alguma coisa, tanto mais forças têm de si para existir; por isso o Ente absolutamente infinito, ou seja, Deus tem de si potência de existir absolutamente infinita, por causa disso ele existe absolutamente”.

potência de alguma coisa: ele tem, portanto, uma potência absolutamente infinita de existir, ele existe absolutamente e por si”⁵.

O que nos interessa é a afirmação de Espinosa de que poder existir é potência, logo, quanto mais realidade a natureza de uma coisa tiver, mais ela terá força para existir por si mesma. Como Deus é um ser absolutamente infinito, ele tem por si mesmo “uma potência absolutamente infinita de existir”. Na proposição 34 lemos que a potência de Deus é a sua própria essência. Na última proposição da primeira parte, vemos que tudo o que existe exprime, de maneira definida e determinada, a potência de Deus. Sendo a potência divina a sua própria “essência atuosa”, *actuosa essentia* ⁶.

Deus é a própria potência de existir, potência que produz modos finitos. Se as coisas singulares são modificações dessa substância, elas são, por consequência, modificações dessa mesma potência, porque a “[...] potência pela qual as coisas singulares e, conseqüentemente, o homem conserva o seu ser é a própria potência de Deus, ou seja, da Natureza, não enquanto é infinita, mas enquanto pode ser explicada por uma essência humana atual”⁷.

Dessa maneira, cada modo ou cada coisa singular que existe, tem uma potência que expressa, de maneira definida e determinada, a potência infinita de Deus. Essa parte da potência divina que é expressa pelas coisas singulares é a própria essência da coisa singular que existe e se esforça. É aquilo que internamente determina todas as coisas singulares a existir e a agir:

[...] por isso a potência de uma coisa qualquer, ou seja, o esforço pelo qual, ou sozinha ou com outras, ela faz (age) ou esforça-se para fazer algo, isto é, a potência, ou seja, o esforço pelo qual se esforça para perseverar em seu ser, não é nada além da essência dada da coisa, ou seja, sua essência atual⁸.

A ideia de potência, a nosso ver, é tão visceral na filosofia espinosana que ela aparece como fundamento ou como uma espécie de princípio lógico em todas as suas obras⁹. No segundo parágrafo do *Tratado Político*, Espinosa reitera que a

⁵ Deleuze, G. *Espinosa e o problema da expressão*. Editora 34: São Paulo, 2017 p. 98.

⁶ Espinosa, B., EIIP3S.

⁷ Espinosa, B., EIVP6D.

⁸ Espinosa, B., EIIP7.

⁹ Ela é fundamento ontológico, claro. Os exemplos que você dar a seguir são de ordem ontológica, e não lógica. É certo, em todo caso, que ontologia e lógica, em Espinosa, são inseparáveis.

potência pela qual as coisas naturais existem e operam não pode ser nenhuma outra senão a própria potência eterna de Deus¹⁰. É a partir dessa mesma ideia que ele explica no parágrafo seguinte o seu conceito de direito de natureza: Deus tem direito a tudo, porque o direito de Deus é sua própria potência. Da mesma maneira, “qualquer coisa natural tem por natureza tanto direito quanta potência para existir e operar tiver [...]”¹¹. O direito de natureza é a própria potência da natureza e por isso “o direito natural de toda natureza, e conseqüentemente de cada indivíduo, estende-se até onde se estende a sua potência”¹². Direito é um conceito muito relevante quando se discute questões políticas e Espinosa deixa claro, logo no início do seu tratado sobre política, que reconhece direito e potência como sinônimos.

Ainda no *Tratado Político*, no parágrafo 5 do segundo capítulo, Espinosa afirma que a natureza humana não é constituída de maneira que os homens possam agir unicamente guiados pela razão, porque se assim fosse, o direito de natureza seria determinado só pela razão. A experiência mostra, diz o filósofo, que os homens são por vezes *mais* conduzidos pelo desejo cego do que pela razão. Espinosa qualifica o desejo que, na maioria das vezes, guia os homens como *caecâ cupiditate*, o desejo cego. Portanto, de acordo com esse texto, existem pelo menos dois tipos de desejos, haja vista que existem os desejos que são cegos e aqueles que nascem da razão¹³.

Se atentarmos ao significado do texto, veremos que, no *Tratado Político*, Espinosa está usando outras palavras para fazer a mesma distinção que encontramos na terceira parte da *Ética* entre paixão e ação ou entre afetos passivos e afetos ativos. Para confirmar essa interpretação, basta lermos o escólio da proposição 59 da quarta parte da *Ética*: “chamamos cego o Desejo que se origina de um afeto que é uma paixão”¹⁴. Todavia, o filósofo alerta que quando se trata de direito natural ou de potência é preciso considerar tanto os desejos gerados pela razão quanto os que são gerados por qualquer outra causa, pois todos são efeitos da natureza e explicam a força natural pela qual o homem se esforça por conservar seu ser: todos os homens, quer sejam sábios quer sejam ignorantes, são partes da natureza e são determinados a agir segundo as leis e as regras naturais, ou seja, por direito de natureza¹⁵. Isso

¹⁰ Espinosa, B., TP cap 2, §2.

¹¹ Espinosa, B., TP, cap. 2, §3.

¹² Espinosa, B., TP cap 2, §2.

¹³ Espinosa, B. EIVP61.

¹⁴ Espinosa, B., EIVP59S.

¹⁵ “[...] da mesma propriedade da natureza humana da qual segue os homens serem misericordiosos, segue também que sejam invejosos e ambiciosos”. Espinosa, B., EIIIP32S.

significa que todos os afetos, sejam passivos ou ativos, são expressões da potência humana.

Nesse sentido, todas as coisas que existem, por mais simples que sejam, expressam, de maneira certa e determinada, uma parte da potência de Deus. As coisas singulares e finitas também são graus de potência da potência absolutamente infinita da substância. A variação dessa potência está diretamente relacionada com o esforço da coisa finita para perseverar ou não na existência: se a variação for negativa, o esforço diminui, mas se for positiva, ele aumenta.

Quando o corpo de um indivíduo é afetado por alguma coisa que diminui sua potência, sua mente é tomada por uma ideia que ele chama tristeza, e nesse momento sua potência diminui. Ao contrário, quando ele é afetado de alegria, esse mesmo indivíduo se esforça cada vez mais para se afirmar e perseverar na existência. O esforço para perseverar na existência é a essência de todas as coisas singulares.

Na proposição 27 da terceira parte da *Ética*, Espinosa explica alguns afetos que se originam por mera semelhança. A comiseração, por exemplo, é um afeto que se origina pela imitação da tristeza, porque quando imaginamos que alguém semelhante a nós é afetado por algum afeto, essa imaginação exprimirá uma afecção de nosso corpo semelhante àquele afeto de quem imaginamos. A demonstração segue afirmando que aquilo que afeta de tristeza alguém por quem sentimos comiseração, também nos afeta de uma tristeza semelhante. E por isso, o apetite que chamamos de benevolência é nada outro que o desejo originado pela comiseração.¹⁶ Com efeito, o desejo não só é o nome do esforço consciente, como também é um afeto que se origina de outros. No caso da comiseração, esse desejo (também chamado de benevolência) se origina da tristeza.

Em seguida, a proposição 37 diz que: “O desejo originado por Tristeza ou Alegria, por Ódio ou Amor, é tanto maior quanto maior é o afeto”. A demonstração dessa proposição explica que como a tristeza diminui a potência de agir do homem, ela diminui o esforço pelo qual o homem se esforça para perseverar no seu ser e por isso o homem afetado por tristeza se esforçará para afastá-la. O desejo que nasce a partir desse afeto será proporcional a ele. De maneira que: “[...] quanto maior é a Tristeza, tanto maior é a potência de agir com que o homem se esforçará para afastá-

¹⁶ Percebemos a partir dessa passagem que Espinosa parece dar dois sentidos para a palavra desejo. É a própria essência do homem, que o impulsiona a conservar seu ser etc, mas às vezes também pode ser um afeto que se origina a partir dos outros afetos primários.

la, isto é, com tanto maior desejo, ou seja, apetite, se esforçará para afastar a Tristeza”¹⁷. Da mesma maneira acontece com o desejo que nasce do afeto da alegria: “[...] demonstra-se facilmente pela mesma via que o homem afetado de Alegria nada outro deseja senão conservá-la, e isso com tanto maior Desejo quanto maior for a Alegria”¹⁸.

Espinosa nos diz que o homem sempre se esforçará para conservar seu ser e afastar tanto quanto for possível a tristeza.¹⁹ Logo, os homens buscam aquelas coisas que os afetam de alegria, são determinados por sua própria natureza a procurar experiências alegres. De maneira que, se aceitarmos a teoria do *conatus* como verdadeira, temos que aceitar que é a própria essência dos homens que os fazem se esforçarem para ser afetados por coisas que aumentem a sua potência ou para afastar a tristeza. Aceitamos, portanto, que a busca pela alegria é inevitável por ser uma determinação ontológica²⁰. Além disso, quanto mais uma coisa é afetada de alegria, mais ela afirma sua própria existência. O escólio da proposição 11 da primeira parte da *Ética* diz que a realidade ou a perfeição das coisas que são produzidas a partir de causas externas deve-se totalmente à força da causa externa. Nessa passagem já podemos notar que os termos realidade e perfeição parecem indicar a mesma coisa. Posteriormente, na sexta definição da segunda parte da *Ética*, essa igualdade semântica aparece de maneira mais explícita quando o filósofo escreve: “Por realidade e perfeição entendo o mesmo”²¹.

A definição de alegria aparece pela primeira vez no escólio da proposição 11 da terceira parte da *Ética*. Ele nos diz que a mente humana pode padecer grandes mudanças e variar de perfeição. O afeto da alegria é experimentado quando essas mudanças fazem a mente passar a uma perfeição maior, isto é, quando uma afecção aumenta a potência de agir do corpo e a ideia dessa afecção aumenta a potência de

¹⁷ Espinosa, B., EIIP37D.

¹⁸ Espinosa, B., EIIP37D.

¹⁹ Espinosa, B., EIIP44S.

²⁰ Ainda que desejo seja um afeto mais originário, é inegável que nas experiências afetivas há, sob certo aspecto, uma certa identidade entre desejo e alegria. Como nos lembra De Paula: “Portanto, à nossa essência, ao nosso desejo, vem se acrescentar algo que, no caso da alegria, reforça o próprio desejo [...]”. *Alegria e Felicidade*, p.60. Ou ainda na interpretação de Chauí a alegria é a “causa reforçadora” da própria essência. *A nervura do Real* v1, p. 590. Ambos, desejo e alegria, são determinações ontológicas que se reforçam mutuamente. O gozo de uma alegria, variação ou modificação positiva da essência, reforça o desejo, a própria essência, esforço em perseverar na existência; dessa maneira, no caso da alegria, o desejo é exercido como desejo de igual ou mais alegria, a força de existir é aumentada. Com a tristeza, o desejo também é reforçado, mas num sentido contrário: enquanto desejo, *conatus*, pode até ser reforçado, mas, justamente por isso, não enquanto desejo de igual ou maior tristeza, e sim contra ela, para suprimi-la, afastá-la ou coibi-la.

²¹ Espinosa, B., EIIDef6.

pensar da mente. A definição de alegria dada por Espinosa não é outra coisa senão uma passagem de uma perfeição menor a uma maior, ou seja, um acréscimo em **graus de perfeição**²².

Um indivíduo que é afetado de alegria torna-se mais perfeito, em outras palavras, torna-se cada vez mais real por perseverar, durar e afirmar-se cada vez mais na existência. Portanto, quanto mais uma coisa é perfeita, mais ela é real. E o contrário também é verdadeiro. É como se alegria e potência fossem sinônimos, porque aumentam proporcionalmente. De maneira que quanto mais potentes, mais alegres os homens são e vice-versa.

Entretanto, se a alegria é uma passagem a uma perfeição maior e se ela é uma determinação ontológica, por que alguns homens querem algo mais? Relembremos que por ser um modo finito ou uma parte finita da natureza, o homem é um grau de potência que varia e que está necessariamente imerso em uma rede de afecções. Incessantemente, seu corpo e sua mente são afetados por corpos e ideias diversas.

Quando usamos a palavra desejo somos facilmente conduzidos a uma interpretação equivocada porque é comum pensarmos que desejo se trata de uma vontade livre. Há um tipo de desejo que é um afeto que se origina da alegria ou da tristeza, mas quando fala de desejo enquanto a essência humana, Espinosa não está simplesmente falando de uma volição de x ou y . Há um nível ontológico em que o desejo que é mais originário e que constitui o homem. O papel essencial e atuante do desejo ou o sentido da palavra esforço fica ainda mais claro quando conhecemos o que Espinosa entende por indivíduo. Por exemplo, o homem é um indivíduo: um modo da substância que tem um corpo e uma mente. O corpo humano, sabemos pela *Pequena Física*²³, é como um aglomerado de partes, resultado das afecções entre os corpos que o compõem e aqueles corpos externos que o afeccionam. Da mesma maneira, a mente humana é a ideia do próprio corpo, tão composta quanto ele, porque também resulta de uma composição de ideias que aumentam ou diminuem a potência de existir, de pensar e de agir.

Os homens (assim como todos os indivíduos) estão atuando no mundo, eles são o mundo, e se percebem, se afeccionam. Há uma intensa relação de troca, de mudança, e por consequência, de variação da potência, que por vezes é positiva,

²² Não é como em Tomas de Aquino.

²³ Conforme já mostramos no primeiro capítulo desse trabalho.

outras vezes é negativa. Esse “jogo” de variações, esses encontros (bons ou ruins) é o que Espinosa chama de afecções. Quando esses encontros são ruins, a potência do indivíduo, ou seja, seu esforço para existir e para agir diminui simultaneamente no corpo e na mente. Em cada uma dessas afecções, o corpo e a mente se esforçam tanto quanto podem para aumentar sua potência de agir e de pensar, pelos afetos que derivam da alegria ou do desejo²⁴. Esforçam-se para perseverar na duração.

Os afetos de alegria e de tristeza são variações desse esforço, desse desejo ou variações da potência de existir e de agir. Esse desejo enquanto esforço originário faz com que os homens procurem ser afetados por coisas que lhes tragam a imagem ou a ideia de alegria. Porque o homem enquanto se esforça ou deseja viver, deseja viver bem: “o Desejo de viver, agir etc. felizmente (*beate*) ou bem é a própria essência do homem, isto é, o esforço pelo qual cada um se esforça para conservar o seu ser”²⁵.

No entanto, faz-se necessário destacar que esse desejo não busca aquilo que necessariamente é bom, porque além de não conceber que possa existir o bem e o mal enquanto entes metafísicos, Espinosa considera que as coisas não são em si mesmas nem boas nem más, esses valores são atribuídos de acordo com os afetos positivos ou negativos produzidos por elas.

Por bem entendo aqui todo gênero de Alegria e, além disso, o que quer que conduza a ela, sobretudo o que satisfaz a carência, seja ela qual for. Por mal entendo todo gênero de Tristeza, sobretudo o que frustra a carência. Com efeito, acima (no esc. da prop. 9 desta parte) mostramos que não desejamos nada porque o julgamos bom, mas, ao contrário, chamamos bom ao que desejamos; e, conseqüentemente, denominamos mau aquilo a que temos aversão; portanto cada um, por seu afeto, julga, ou seja, estima o que é bom, mau, melhor, pior e, por fim, o que é ótimo e o que é péssimo. Assim, o Avaro julga a abundância de dinheiro ser o ótimo, e sua escassez, o péssimo²⁶.

²⁴A proposição 12 da terceira parte da *Ética* diz que a mente se esforça para imaginar aquilo que aumentará sua potência. Dessa proposição até a proposição 35, Espinosa distribui inúmeros exemplos sobre os afetos e a imaginação. Nessas proposições, as palavras alegria e imaginação aparecem quase sempre juntas, lado a lado. Na demonstração da proposição 25 da terceira parte, lemos que “a Mente se esforça, o quanto pode, para imaginar o que nos afeta de Alegria”. Tais exemplos explicitam como essas ideias confusas - e compostas por imagens que a mente tem das coisas - assumem um papel importante na construção dos afetos. É justamente quando a alegria é produzida por ideias que envolvem as imagens das coisas, que surgem as paixões alegres. Ao longo da terceira parte, nos são dados inúmeros exemplos de afetos – tristes e alegres – que são produzidos quando a mente imagina. A comisseração, por exemplo, é uma paixão triste que surge quando a mente imagina que alguém que ela ama é afetado de tristeza. Espinosa, B., EIIP22S.

²⁵ Espinosa, B., EIVP21.

²⁶ Espinosa, B., EIIP39S.

Espinosa reconhece que essa atribuição de valor muitas vezes acaba sendo imaginária e incerta:

[...] pode acontecer que a Alegria com que alguém imagina afetar os outros seja somente imaginária e como cada um se esforça para imaginar sobre si tudo que imagina afetá-lo de Alegria, logo facilmente pode acontecer que o glorioso seja soberbo e imagine ser digno da gratidão de todos quando, na verdade, é para todos molesto²⁷.

Dessa maneira, um afeto pode a partir de algum momento tornar-se outro e ser causa de tristeza tendo sido anteriormente causa de alegria. É a experiência afetiva quem qualifica o objeto externo como sendo bom ou mau e esse julgamento muda em concordância com o afeto, ainda que o objeto permaneça o mesmo. Ou seja, primeiramente os homens são afetados de alegria ou de tristeza e só depois, já determinados por essa experiência afetiva, julgam se uma coisa é boa ou má: “[...] não nos esforçamos, queremos, apeteçemos, nem desejamos nada porque o julgamos bom”, escreve Espinosa, “ao contrário, julgamos que algo é bom porque nos esforçamos por ele, o queremos, apeteçemos e desejamos”²⁸.

É muito importante entendermos que os homens são determinados pelo desejo a buscar coisas que julgam boas e julgam essas mesmas coisas como boas apenas na medida em que eles imaginam que elas aumentam sua potência de agir. Na proposição 27 da terceira parte, por exemplo, Espinosa escreve que “Esforçamo-nos para fazer que aconteça tudo o que imaginamos conduzir à Alegria”.

Além disso, cada ser humano é um indivíduo singular. A proposição 51 da terceira parte nos diz que: “Homens diferentes podem ser afetados de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto, e um só e o mesmo homem pode ser afetado de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto em tempos diferentes”^{29,30}. Isso implica que dois indivíduos podem ser afetados de diferentes maneiras ao mesmo tempo por um só e o mesmo objeto. Da mesma forma, o corpo humano é tão complexo que um indivíduo pode ser afetado pelos corpos externos de múltiplas maneiras, ele pode ser afetado ora desta ora doutra maneira e, conseqüentemente,

²⁷ Espinosa, B., EIIIP39S.

²⁸ Espinosa, B., EIIIP9S.

²⁹ Espinosa, B., EIIIP51.

³⁰ Espinosa, B., EIIIP51

pode ser afetado de diferentes maneiras por um só e o mesmo objeto em tempos diferentes.

Assim, vemos que pode ocorrer que o que um ama, o outro odeie, e o que um teme, o outro não tema, e que um só e o mesmo homem ame agora o que antes odiava, e que ouse agora o que antes temia, etc. Ademais, como cada um, a partir de seu afeto, julga o que é bom e mau, melhor e pior, segue que os homens podem variar tanto pelo juízo quanto pelo afeto; e disso sucede que, quando os comparamos uns com os outros, distingam-se pela só diferença de afetos³¹.

Portanto, a experiência afetiva, assim como os afetos que atribuímos a ela, além de singulares, são dinâmicos. Espinosa alerta que erramos por pensarmos que as coisas são igualmente boas para todos os homens e explica que é por essa complexidade afetiva e por ignorarem que essa atribuição de valor é singular e particular de cada indivíduo, que se origina os seguintes afetos: a) ambição: “quando nos esforçamos tão imponderadamente para agradar o vulgo que, com dano para nós ou para outro, fazemos ou nos abtemos de fazer alguma coisa”; b) humanidade: [quando nos esforçamos para agradar o vulgo] “não havendo dano”; c) louvor: “Alegria com que imaginamos uma ação de outro pela qual se esforçou para nos deleitar”; e d) vitupério: “a Tristeza com que temos aversão à ação do outro”³².

Tendo em vista essa instabilidade dos afetos, ao iniciar o *Tratado da Emenda do Intelecto*, Espinosa diz que a experiência o ensinou que as coisas que frequentemente ocorrem na vida comum (*in communi vitâ frequenter occurrunt*) são vãs e fúteis. E que por conta disso, ele queria descobrir se existia um *verum bonum*, que uma vez experimentado o fizesse fruir, eternamente, de uma contínua e suma *laetitiâ* (alegria).

O início desse tratado nos aponta que o autor havia percebido que a alegria é apenas uma variação da potência ou uma passagem que apesar de ser boa, não perdura por muito tempo. Então, ele decidiu buscar outro tipo de alegria que fosse contínua. Observemos com isso que Espinosa concebia a existência de pelo menos dois tipos de alegria: uma alegria que é passageira e outra que é contínua. Sua empreitada filosófica nesse tratado consiste em descobrir como se pode experimentar o segundo tipo de alegria. Outras questões surgem a partir daqui: os homens são

³¹ Espinosa, B., EIIP51S.

³² Espinosa, B., EIIP29S.

determinados ontologicamente a buscar esses dois tipos de alegria? Ou será que nem todos os homens são capazes de experimentar o segundo? Tais questões serão resolvidas ao final desse trabalho, mas por hora vamos analisar o primeiro tipo de alegria: a alegria que é vã, fútil e passageira.

Ainda no *Tratado da Emenda do Intelecto* ele diz: “tudo aquilo que no mais das vezes ocorre na vida e que junto aos homens é estimado como sumo bem [...] se reduz a estes três, a saber, as riquezas, a honra e o prazer”³³. Embora o filósofo não tivesse nenhuma certeza sobre a natureza ou mesmo a existência daquilo que ele buscava, ele já sabia que o sumo bem não podia ser uma dessas três coisas, porque elas “não somente não conferem remédio algum para a conservação de nosso ser, mas também a impedem e frequentemente são causa da morte daqueles que as possuem”³⁴.

Logo, ele nos leva a pensar que embora a riqueza, a honra e o prazer sejam aquilo que frequentemente afeta os homens de alegria, essas coisas também podem ser causa de tristeza porque uma vez que essas alegrias são paixões³⁵, elas afetam os homens sem que eles possam ser a causa adequada delas. Nesse caso, parece que a alegria nem sempre é necessariamente boa. Mas, pelo que já dissemos, isso soa absurdo, porque a alegria é uma passagem de uma perfeição menor a uma perfeição maior, isto é, a alegria é sempre uma variação positiva de potência, o que nos leva a pensar que a servidão é estar submetido apenas às paixões tristes, haja vista que parece incoerente que a servidão possa ser produzida quando se passa a uma perfeição maior.

No entanto, a servidão não é só a impotência para refrear as paixões tristes nem apenas os afetos que derivam delas, tais como inveja, raiva, ira, ódio etc. Mesmo sendo uma passagem para uma perfeição maior, será que podemos afirmar que a alegria passiva pode ser considerada uma impotência? Espinosa alerta que alguns afetos derivados da alegria também podem ser nocivos ao homem, pois podem gerar excessos, como veremos a partir de agora.

Para resolver essas questões, voltemos a falar da distinção entre paixão e ação. Em verdade, desde Aristóteles, a ação e a paixão são predicados de um sujeito. O sujeito age quando faz alguma ação e padece quando sofre alguma ação que não tenha sido feita por ele. Mas em Espinosa essa distinção não se dá da mesma maneira,

³³ Espinosa, B., TIE, §7.

³⁴ Espinosa, B., TIE, §7.

³⁵ Conforme já vimos, são paixões porque dependem de causas externas.

porque a ação e a paixão não estão relacionadas a uma ação que o sujeito faz, mas a uma atividade da mente, que é, no caso da ação, produzir um afeto que tenha a si mesma como causa adequada. Nesse caso, seu corpo e sua mente agem simultaneamente, porque o afeto é uma variação pela qual a potência do corpo é “aumentada ou diminuída, estimulada ou refreada, e, ao mesmo tempo, as ideias dessas afecções”³⁶. Isso significa dizer: ainda que o homem não seja o agente de uma ação particular, se tiver sido a causa adequada de seus próprios afetos, ele age.³⁷ De Paula explica essa distinção da seguinte maneira:

Espinosa rompe com essas definições, porque, para ele, não há reversibilidade entre ação e paixão, que são intrinsecamente diferentes. Elas não se referem simplesmente ao ponto de partida ou de chegada da ação (se partem do sujeito ou incidem sobre ele), mas ao modo de determinação causal de nossos atos. A ação dirá respeito à causalidade autônoma do que se passa em nós e fora de nós; a paixão, à causalidade heterônoma, isto é, à concorrência de causas exteriores na produção do que se passa em nós ou fora de nós. Trata-se da distinção entre causalidade adequada e causalidade inadequada, duas formas de causalidade que tornam ação e paixão intrinsecamente diferentes³⁸.

Somos ativos quando somos causa adequada de nossas ações. Quando em nós ou fora de nós acontece algo que pode ser conhecido por nossa própria natureza. Ou seja, quando somos causa do efeito que ocorre em nós mesmos. Por outro lado, somos passivos quando a causa do efeito é externa e não pode ser conhecida senão pela natureza da coisa externa. Quando somos afetados de alegria por algo que tem a nós mesmos como causa ou que por nossa natureza podemos conhecer a causa, essa alegria é ativa, mas se essa alegria se dá por efeito cuja causa para ser explicada prescinde de nossa natureza, essa alegria é passiva. Isso significa que existem alegria passivas e ativas.

³⁶ Espinosa, B., EIIIDef3.

³⁷ Vale lembrar que o corpo e a mente para Espinosa são modos distintos que não tem qualquer relação causal, pois expressam a potência da substância simultaneamente [precisa melhorar essa explicação: são modos que exprimem atributos realmente distintos – extensão e pensamento – mas estes atributos constituem a essência de uma mesma substância]. São modos de ser da substância que nada têm em comum a não a ser a mesma causa. Ou podemos também dizer que o corpo e a mente são, na verdade, a mesma coisa, pois são, em último caso, graus de potência da substância que pode ser visto sob duas perspectivas diversas, por atributos distintos. Por isso, Espinosa faz questão de destacar, contrariando Descartes e uma enorme tradição teológico-filosófica, que: “Nem o corpo pode determinar a mente a pensar, nem a mente determinar o corpo ao movimento ou ao repouso, ou a qualquer outra coisa, se outra coisa houver”. Cf. Espinosa, B., EIIP2.

³⁸ De Paula, M. *Alegria e Felicidade*, p. 55-56.

No primeiro gênero de conhecimento o homem é apenas causa parcial de seus afetos, já que esses afetos são produzidos por ideias que tem as imagens dos corpos externos como causa. Contudo, a mente não é dita passiva ou ativa por causa do corpo, mas por algo que se segue de sua própria natureza, isto é, por suas ideias. A mente humana pode estar ora constituída de ideias que têm uma causa adequada e ora composta por ideias confusas que envolvem a natureza dos corpos externos. Tanto um quanto outro seguem-se da mesma necessidade e da natureza da mente. Por isso, as paixões não são em si mesmas um erro ou vício da natureza humana, uma vez que o homem é modo finito, parte da natureza, que como parte depende de tantas outras partes para se conservar e porque enquanto parte opera de maneira inadequada já que seus atos nem sempre dependem apenas de sua natureza. É por ser uma parte da natureza que o homem tem paixões ou ideias inadequadas e não por um defeito da sua mente ou de um vício do seu corpo.

Essa relação de co-dependência necessária que o homem tem com outras partes da natureza faz com que inevitavelmente a mente tenha ideias que envolvem a imagem dos corpos exteriores que afetam seu corpo. Chaui considera que ser passivo é o mesmo que estar externamente determinado:

[...] a passividade é a dependência da parte da Natureza daquilo que não é ela mesma, isto é, daquilo que não pertence à sua essência e que, do exterior, a delimita e determina. [...] Eis por que dissemos anteriormente que, como modo singular, a mente internamente disposta é necessariamente uma potência de agir e, como coisa finita externamente determinada, tem essa potência diminuída porque está necessariamente submetida à paixão como as demais coisas naturais. O modo humano, por sua potência, é naturalmente ativo, e, por sua finitude, naturalmente passivo³⁹.

Mostramos no capítulo anterior como os afetos tristes podem arrastar os homens para a servidão (melancolia e depressão) e diminuir sua potência de agir e de pensar até que ela seja totalmente anulada pela força de causas externas a ponto de serem coagidos a tirar a própria vida (suicídio). No entanto, a alegria também pode tornar o homem servo de seus afetos. Porque as alegrias, assim como as tristezas, também podem ser passivas, elas também podem ser produzidas a partir de ideias confusas e mutiladas. Isso significa que nem todas as paixões são tristes, também

³⁹ Chaui, M., *A Nervura do Real*, v2, p. 317.

existem paixões alegres, paixões que aumentam a potência do indivíduo que as experimentam.

Todavia, essas paixões, embora sejam alegres não são necessariamente boas, como aquelas alegrias que Espinosa reconhece como vãs e fúteis e passageiras. Essas alegrias passivas, embora sejam um aumento de potência, são nocivas na medida em que os homens não podem ter controle sobre coisas externas a eles. Sim, Espinosa nos diz que uma coisa pode afetar o homem de alegria e ao mesmo tempo ser nociva para ele, por isso as alegrias passivas podem ser consideradas como produtoras indiretas de tristeza.

Em seu “*Alegria e Felicidade*”, De Paula escreve sobre “a boa tristeza e a má alegria”. Ele nos mostra que os afetos de alegria e tristeza são diferentes em graus e em modalidades. E a partir disso, conclui que a tristeza pode ser boa quando funciona como um fator regulador do afeto de alegria⁴⁰. Com efeito, a alegria pode ser considerada má quando, entre outras coisas, é excessiva. Mas o que isso significa? O que Espinosa chama de alegria em excesso e por que ela torna o homem servo, ou seja, impotente?

Na proposição 43 da quarta parte da *Ética*, o filósofo nos diz que a excitação (*titillatio*) pode ter excesso e ser má e que por outro lado a dor (*dolor*) pode ser boa⁴¹. A demonstração dessa mesma proposição nos explica que a excitação ou carícia é uma alegria que afeta mais uma parte do corpo do que as outras e isso faz com que a potência deste afeto supere as outras ações do corpo, fazendo com que o indivíduo permaneça obstinado e fixo nesse afeto, impedindo que o corpo seja capaz de ser afetado de muitas outras maneiras. Portanto, limitando-o, restringindo-o e tornando-o impotente.

Ainda na demonstração da proposição 43 da mesma parte, o filósofo escreve que a força dos afetos é definida pela potência da causa externa em comparação com a potência humana. A dor é uma tristeza e não pode por si mesma ser considerada boa, a não ser enquanto concebamos uma dor que possa refrear a excitação para que ela não tenha excessos, fazendo com que o corpo não seja limitado. Apenas nesse sentido, a dor ou a tristeza pode ser vista como alguma coisa boa.

⁴⁰ Ele reitera que a tristeza é um afeto originário, que está necessariamente presente na experiência afetiva dos homens. Cf. Paula. *Alegria e Felicidade*. São Paulo: EdUSP, 2017.

⁴¹ A palavra latina *titillatio* também pode ser traduzida por carícia.

Espinosa alerta que quando geram excessos alguns afetos derivados da alegria podem ser nocivos ao homem. Um afeto derivado da alegria que pode ser excessivo é o amor, porque ele é um afeto alegre que produz afetos como a gula, a embriaguez, a avareza, a lascívia etc. Todos esses afetos são definidos por Espinosa, na *Definição dos Afetos* da terceira parte da *Ética*, como derivados do desejo e do amor pela comida, pela bebida, pelas riquezas e pelo sexo, respectivamente. Apesar de não serem derivados da tristeza, tais afetos devem ser refreados, pois todos são formas excessivas de amor e de desejo que mais prejudicam do que fortalecem a potência de agir e de pensar dos homens.

O problema não está, evidentemente, no amor em si, que é uma alegria, um aumento de potência, mas na limitação, no excesso ou ainda na instabilidade dessa alegria, que pode ser facilmente dissolvida. No caso do amor por outra pessoa, por exemplo, ele pode ser nocivo quando há uma relação de dependência. Porque o homem estaria à mercê de algo que para ele é incontrolável, por ser externo. Com efeito, a alegria e a potência desse homem seria instável, volúvel, flutuante. Por isso, a alegria em excesso, assim como a tristeza, também pode dominar o homem e torná-lo *alieni iuris*⁴².

Assim, somente por essa perspectiva é que a tristeza pode ser considerada boa e a alegria má, quando a alegria (seja pelo excesso do amor ou pelo excesso do desejo), faz com que o correlato físico da alegria que é o prazer, torne-se fixo em um só objeto ou em uma só parte do corpo e com isso termine por privar o corpo e a mente de sua versatilidade e potência⁴³. Por isso, uma alegria que limita o corpo ou a mente, é uma alegria indiretamente má e uma tristeza que regula ou modera essa alegria pode ser dita indiretamente boa.

Como vimos no capítulo anterior, o afeto de tristeza é experimentado ao extremo quando alguém está imerso na servidão. A tristeza profunda da melancolia ou da depressão, que afeta todas as partes do corpo e que limita quase por completo a potência humana, poderia por si mesma produzir um impulso que ajudasse a superar essa condição? A proposição 37 da terceira parte nos responde dizendo que existe um desejo que nasce a partir da tristeza.⁴⁴ Esse desejo originado a partir da tristeza não é outro senão o desejo de coibi-la, de afastá-la. Totalmente contrário a ela, trata-se na

⁴² Conforme já explicamos no primeiro capítulo desse trabalho.

⁴³ Espinosa, B., EIVP44.

⁴⁴ “O desejo originado por Tristeza ou Alegria, por Ódio ou Amor, é tanto maior quanto maior é o afeto”. Espinosa, B., EIIP37.

verdade de um esforço para perseverar que produz um impulso interno de resistência. Espinosa ainda nos explica que esse desejo é proporcional ao afeto que o produz, de maneira que quanto maior for a tristeza, tanto maior será o desejo de afastá-la. Se a tristeza produz esse desejo, ela pode ser considerada, de certa maneira, um afeto benéfico para produzir o desejo e a busca pela liberdade? Não.

A tristeza em si mesma não é a causa do desejo. O esforço que resiste aos afetos tristes é resultado da própria essência do homem. O desejo surge em reação a ela e não por ela. A relação que a tristeza tem com esse esforço não é causal e sim de proporção. A causa desse desejo é aquilo que lemos na proposição 6 da terceira parte: “Cada coisa, o quanto está em suas forças, esforça-se para perseverar em seu ser”. O que Espinosa nos diz agora é que esse esforço produz um desejo proporcional à potência do afeto⁴⁵.

Deleuze considera que Espinosa faz uma filosofia da alegria: “somente a alegria é válida, só a alegria permanece e nos aproxima da ação e da beatitude da ação”⁴⁶. Mas como a saída da servidão pode ser a alegria, se vimos no tópico anterior que ela também pode limitar a potência do corpo e da mente, sendo por essa perspectiva indiretamente a causa da impotência?

A complexidade da experiência afetiva é tamanha que mesmo tendo sempre uma ideia inadequada como origem, as paixões também são diferentes de acordo com o objeto ao qual estão relacionadas.

A natureza de cada paixão deve necessariamente ser explicada de tal maneira que seja expressa a natureza do objeto pelo qual somos afetados. Quer dizer, a Alegria que se origina, p. ex., do objeto A envolve a natureza do próprio objeto A, e a Alegria que se origina do objeto B envolve a natureza do próprio objeto B, e por isso estes dois afetos de Alegria são diferentes por natureza, já que se originam de causas de natureza diferente⁴⁷.

Embora ele esteja falando da natureza das paixões, vemos por essa passagem que o filósofo considera que existem diferentes tipos de alegria. O problema das alegrias passivas é que elas são afetos produzidos sempre em relação com algo exterior, o que torna esses afetos dependentes de coisas que os homens têm pouco ou nenhum controle e que podem ser tanto causa de alegria como também

⁴⁵ De Paula escreve sobre a impossibilidade da tristeza ser a saída do estado servidão. De Paula, M., *Alegria e Felicidade ...*

⁴⁶ Deleuze, G. *Filosofia Prática*, p. 34.

⁴⁷ Espinosa, B., EIIP56D.

causa de tristeza, por isso essas alegrias são geralmente muito frágeis e instáveis. Não por acaso, Espinosa usa a imagem de homens sendo agitados por causas externas tal qual ondas no mar que são agitadas por ventos contrários para explicar as flutuações de ânimo e as inúmeras variações e conflitos que se produzem a partir dos três afetos primários⁴⁸.

Além disso, as paixões, quer sejam alegres ou tristes, são produzidas por ideias parciais e limitadas, ideias que refletem mais o estado do corpo afetado do que o estado do corpo exterior, e por isso essas ideias acabam formando uma visão muito, digamos, particular ou subjetiva das coisas. Os homens, quando percebem o mundo por essas ideias, percebem através de seus próprios corpos e são incapazes de conhecer as coisas de uma maneira mais objetiva. Por isso, Espinosa encerra a terceira parte da *Ética* dizendo:

O Afeto, que é dito Pathema do ânimo, é uma ideia confusa pela qual a Mente afirma de seu Corpo ou de uma de suas partes uma força de existir maior ou menor do que antes e, dada [esta idéia], a Mente é determinada a pensar uma coisa de preferência a outra⁴⁹.

Por fim, consideramos que a alegria pode ser impotência quando ela limita o corpo e não deixa que ele seja “apto a ser afetado e afetar os outros corpos de múltiplas maneiras” ou ser capaz de exercer sua potência de ter aptidão para o *múltiplo simultâneo*⁵⁰ (*plura simul*), ou seja, sua aptidão para afetar e ser afetado simultaneamente e de diversas maneiras pelo que é exterior. Ou quando ela limita a mente, pois sendo a mente ideia do corpo, quanto maior a aptidão do corpo para o múltiplo simultâneo de afecções, maior é a aptidão da mente para o múltiplo simultâneo de afetos e ideias, isto é, tanto maior é a sua capacidade de perceber e conhecer, ou, como afirma o escólio da proposição 29 da segunda parte: de compreender as concordâncias, diferenças e oposições entre as coisas.

Porque estar apto para o múltiplo simultâneo, para afetar e, sobretudo ser afetado de diversas maneiras, não faz do homem um ser passivo e submetido às forças externas, ao contrário. Como mostra Pascal Sévérac em seu artigo *Conhecimento e afetividade* em Espinosa, o corpo é tanto mais ativo quanto maior é sua disposição

⁴⁸ Espinosa, B., EIVP59S.

⁴⁹ ?

⁵⁰ Essa expressão é da Chauí. Dar a referência aqui ou remeter a uma referência já anteriormente dada.

para ser afetado de maneiras distintas, isto é, quando não vive sob um número reduzido e polarizado de normas afetivas.

Quanto mais o homem padece, mais ele se torna confuso e impotente, e mais facilmente é arrastado pelas paixões e levado a escolher o pior ao invés do melhor. Se a servidão é a impotência diante dos afetos, então nos perguntamos: como o homem pode tornar-se potente?

Tanto no *Breve Tratado*, que é supostamente a primeira formulação da filosofia espinosana, quanto no *Tratado da Emenda do Intelecto* e na *Ética*, Espinosa sustenta a tese de que o conhecimento é o único caminho que pode conduzir o homem à liberdade. Esse é um tema tratado em todas as partes da *Ética*, e sobretudo, na quinta e última parte. Por isso Sévérac enxerga essa parte como o topo da obra espinosana, apresentada em forma de espiral, girando em torno de três afirmações fundamentais, a saber, na possibilidade de conhecer os afetos, na capacidade de organizar racionalmente as imagens e no amor para com Deus (*amor erga Deum*)⁵¹. Observemos que as três afirmações consideradas como fundamentais por Sévérac, são afirmações que envolvem o conhecimento. Isso revela que o conhecimento tem um papel fundamental para que os homens deixem de ser escravos ou servos de suas paixões para se tornarem livres. Significa, ademais, que embora os homens estejam sempre sujeitos às paixões, eles também podem agir e não só padecer.

Veremos no próximo tópico que agir, no entanto, não é somente conhecer a causa das paixões, mas produzir os seus próprios afetos, pois o conhecimento só liberta na medida em que ele produz alegria, ou seja, porque ele é afetivo.

⁵¹ Sévérac, P. Ethique V In: *Lectures de Spinoza*. Paris. Ellipses. 2006.

4.2 Conhecimento afetivo

Para Espinosa qualquer homem pode deixar de ser arrastado por suas paixões. No entanto, a conquista dessa liberdade não pode ser interpretada como uma proposta de isolamento ou de reclusão. Primeiramente, porque o homem não é afetado apenas por outros homens, mas por todas as coisas que o cercam. Além disso, mesmo que as paixões fossem resultado apenas da interação entre os homens, é contra a natureza humana que o homem possa viver sozinho:

Que é totalmente impossível que não precisemos de nada que nos seja exterior para conservar nosso ser, e que vivamos de maneira que não tenhamos troca com as coisas que estão fora de nós. Se, além disso, levamos em consideração nossa mente, certamente, o nosso intelecto seria mais imperfeito se a mente existisse sozinha e não compreendesse nada além dela própria. [...] Portanto, nada é mais útil ao homem do que o próprio homem⁵².

Além disso, Espinosa defende que não há nada mais útil ao homem para conservar o seu ser do que:

[...] convir todos em tudo de tal maneira que as Mentes e os Corpos de todos componham como que uma só Mente e um só Corpo, e que todos simultaneamente, o quanto possam, se esforcem para conservar o seu ser, e que todos busquem simultaneamente para si o útil comum a todos. Disso segue que os homens governados pela razão, isto é, homens que buscam o seu útil sob a condução da razão, nada apetezem para si que não desejem também para os outros e, por isso, são justos, confiáveis e honestos⁵³.

Por outro lado, também poderíamos ser levados a pensar que a proposta de Espinosa é que o homem tente, mesmo estando em sociedade, tornar-se de certa forma imune aos afetos ou às paixões, mas isso é absurdo. A servidão não consiste nas paixões, nem mesmo nas paixões tristes, pois o homem não é capaz de livrar-se *absolutamente* das paixões, assim como não é capaz de livrar-se da imaginação e nem de seu próprio corpo⁵⁴.

⁵² Espinosa, B., EIVP18S. Essa citação está de acordo com a tradução da *Ética* feita por Tomaz Tadeu e publicada pela editora Autêntica em 2008.

⁵³ Espinosa, B., EIVP18D.

⁵⁴ Lembremos que a impotência humana reside justamente no fato de que os homens se deixam guiar por afetos passivos e que esses afetos, além de serem produzidos de maneira fortuita, também são

Espinosa é peremptório ao afirmar que por ser parte da natureza segue-se que “o homem está sempre necessariamente submetido a paixões, segue a ordem comum da Natureza e a obedece, adaptando-se a ela tanto quanto exige a natureza das coisas”⁵⁵. Portanto, sair de um estado de servidão não é privar-se do convívio social nem mesmo deixar de ter paixões tristes ou alegres. Como veremos no próximo capítulo, a conquista da liberdade é ser capaz de conhecer a origem das paixões, moderá-las, evitar a tristeza e viver o máximo de alegria que for possível. Ou seja, trata-se de continuar tendo paixões, mas sem se deixar ser arrastado por elas.

Para mostrar como isso é possível, precisamos lembrar que: “A força e o crescimento de uma paixão qualquer e sua perseverança no existir não são definidos pela potência pela qual nos esforçamos para perseverar no existir, mas pela potência da causa externa comparada à nossa”⁵⁶. A potência ou a intensidade de uma paixão é o resultado de uma comparação entre a potência humana e a potência da causa externa que o afetou.

Essa passagem nos faz perceber que a paixão é uma coisa singular, e como qualquer coisa singular, ela é finita e tem uma existência determinada. Por ser finita, sua potência perdura até que algo mais forte e mais potente a destrua. Então, nos resta saber: Como podemos destruir uma paixão? A resposta para essa questão está na proposição 7 da quarta parte da *Ética*: “Um afeto não pode ser coibido nem suprimido a não ser por um afeto contrário e mais forte que o afeto a ser coibido”⁵⁷. A nosso ver, essa é uma das proposições mais importantes da *Ética*, porque ela é quem nos ajuda a entender como liberdade humana pode ser possível.

A segunda parte da *Ética* nos ensina que os homens conhecem as coisas de três maneiras. Veremos que cada maneira de conhecer é também uma maneira da mente humana de realizar sua essência e de se esforçar para perseverar na existência. A mente é cônica deste esforço “tanto enquanto tem ideias claras e distintas como enquanto as tem confusas”⁵⁸. Esse esforço é o que Espinosa chama de vontade.

A alegria é a passagem para uma perfeição maior, ou seja, de certa maneira, a mente humana se esforça não só para perseverar na existência, mas também para aumentar sua potência e ser cada vez mais perfeita. Ou seja, quando a

instáveis e podem aumentar ou diminuir a potência humana fazendo com que os homens tenham pouco ou nenhum domínio de si.

⁵⁵ Espinosa, B., EIVP4C.

⁵⁶ Espinosa, B., EIVP5.

⁵⁷ Espinosa, B., EIVP7.

⁵⁸ Espinosa, B., EIVP9.

mente se esforça para aumentar a sua potência, ela está, na verdade, se esforçando para alegrar-se.

No primeiro gênero de conhecimento a mente se esforça para aumentar sua potência pelas ideias que ela forma a partir das imagens. Por seguir a ordem fortuita das afecções e por não perceber os corpos externos e nem o próprio corpo de maneira clara e distinta, a mente forma ideias confusas, mutiladas e parciais, ou seja, ideias inadequadas e, por consequência, afetos passivos⁵⁹.

Na terceira parte da *Ética*, entre as proposições 16 a 33, o filósofo escreve sobre a relação entre o conhecimento imaginativo e os afetos de alegria, tristeza, amor e ódio que são produzidos a partir dele. Por exemplo: “Quem imagina que aquilo a que ama é destruído, se entristecerá; porém se alegrará se imagina que aquilo é conservado”⁶⁰.

Em resumo, ele afirma que a mente humana se esforça para afirmar aquilo que traz alegria e evitar aquilo que, ao contrário, causa tristeza. Mas a alegria e a tristeza, nessas proposições, são resultados de ideias imaginativas, elas são, portanto, paixões. O que Espinosa diz, em todas essas proposições, é que a mente, mesmo quando imagina, ou seja, mesmo quando tem ideias inadequadas, sempre se esforça para se alegrar e para perseverar no seu ser. Portanto, embora a imaginação seja sempre um padecimento, por ser um conhecimento parcial, ela nem sempre produz apenas impotência e tristeza.

Espinosa escreve que “A Mente se esforça para imaginar apenas o que põe sua potência de agir”⁶¹ ou melhor “A Mente, o quanto pode, esforça-se para imaginar coisas que aumentam ou favorecem a potência de agir do Corpo”⁶². Portanto, a mente esforça-se para aumentar ou favorecer a sua potência **ao imaginar** tanto quanto pode coisas que aumentem ou favoreçam a potência de agir do corpo⁶³.

Os homens podem se alegrar mesmo enquanto padecem, pois a imaginação e o conhecimento inadequado podem ser causa tanto de tristeza quanto de

⁵⁹ A ideia está unida ao afeto da mesma maneira que a mente está unida ao corpo e por isso eles não se distinguem a não ser pelo conceito. Espinosa, B., EIIP8. (conferir)

⁶⁰ Espinosa, B., EIIP19

⁶¹ Vale ressaltar que embora a mente se esforce para imaginar o que causa alegria e para afastar o que causa tristeza, como se trata de paixões, o resultado desse esforço é instável. Uma alegria que surge pela imaginação pode facilmente transformar-se em tristeza ou combinar-se com afetos tristes, produzindo, a partir disso, o que Espinosa chama de flutuação de ânimo. Essa flutuação, resultado da instabilidade afetiva, é a marca dos afetos passionais. Espinosa, B., EIIP44.

⁶² Espinosa, B., EIIP ??

⁶³ Espinosa. B., EIIP12.

alegria, porém a tristeza é sempre resultado das determinações externas, porque a disposição interna da mente, mesmo no primeiro gênero de conhecimento, é alegrar-se. Espinosa não economiza exemplos para demonstrar que a imaginação produz alegria.

Todos os exemplos que encontramos na *Ética* mostram que quando a mente imagina algo, é essa imagem que produz o afeto da alegria ou de tristeza. O que nos leva a concluir que na maior parte das vezes é baseando-se em imagens das coisas, alerta Espinosa, que os homens amam, odeiam, sentem ira, inveja, etc. A proposição 16, por exemplo, afirma que: “Só por imaginarmos que uma coisa tem algo semelhante ao objeto que costuma afetar a Mente de Alegria ou Tristeza, ainda que isso em que se assemelham não seja a causa eficiente deste afetos, contudo a amaremos ou odiaremos”⁶⁴.

Vale ressaltar que apesar da sua vontade, isto é, do seu esforço para aumentar sua potência, a mente humana inevitavelmente também “imagina coisas que diminuem ou coíbem”⁶⁵ sua potência. De maneira que a imaginação é o único gênero de conhecimento que produz afetos passivos, sob os quais a mente não pode ter um conhecimento adequado.

Na proposição 8 da quarta parte da *Ética*, Espinosa introduz o que chamamos de conhecimento afetivo ao dizer que o conhecimento do bem e do mal é “o afeto de Alegria e Tristeza enquanto dele somos cômnicos”⁶⁶. O conhecimento do bem e do mal, nos diz Espinosa, não é outra coisa senão um afeto.

Conhecer o bem e mal significa ter consciência daquilo que aumenta ou que diminui a potência de existir: se uma coisa nos afeta de alegria ou tristeza, chamamos essa coisa de boa ou de má⁶⁷. Esse conhecimento que indica o afeto que está modificando a potência do corpo é um conhecimento do primeiro gênero, por ideias inadequadas, que produz as paixões de alegria e de tristeza. Por isso, Espinosa alerta que esse conhecimento por si “não pode coibir nenhum afeto”⁶⁸. Não é o conhecimento em si que tem poder para moderar uma paixão: “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode coibir nenhum afeto, mas

⁶⁴ Espinosa, B., EIIIP16. Conferir

⁶⁵ Espinosa, B., EIIIP13.

⁶⁶ Espinosa, B., EIVP8.

⁶⁷ Espinosa faz uma distinção entre ética e moral. Bem e mal não são entes metafísicos, e por consequência bom e mau não podem ser valores fixos de uma moralidade universal. Sua filosofia nos apresenta uma ética que vai além dos julgamentos morais.

⁶⁸ Espinosa, B., EIVP14.

apenas enquanto é considerado como afeto”⁶⁹. Ou seja, o conhecimento, mesmo sendo verdadeiro, se considerado em si mesmo, não tem nenhum poder para coibir os afetos, a não ser que ele seja dotado de uma força afetiva.

Quando o homem conhece as coisas por ideias inadequadas, esse conhecimento se baseia na ideia de um corpo externo e no afeto que tem o seu próprio corpo como a parte mais percebida. Ou seja: ele conhece o objeto externo, mas o conhecimento produzido a partir da ideia desse afeto é quase totalmente interno, no sentido que reflete a si mesmo e o estado do próprio corpo. O processo que produz ideias verdadeiras é exatamente o inverso. A ideia verdadeira surge a partir de outra ideia e não reflete o estado do corpo humano, mas sim a causa, as noções comuns, as propriedades ou a essência da coisa externa.

Espinosa explica que “nós necessariamente padecemos enquanto temos ideias inadequadas [...] padecemos apenas enquanto imaginamos, enquanto somos afetados por um afeto que envolve a natureza de nosso Corpo e a natureza de um corpo externo”⁷⁰. As paixões são afetos que têm imagens como causa, mas é possível que os afetos tenham outras origens que não sejam imagens confusas, e sim ideias claras e distintas. Se os homens padecem apenas enquanto têm ideias inadequadas, logo ninguém é *alieni juris* quando conhece as coisas pelo segundo ou pelo terceiro gênero, mas apenas quando percebe as coisas pelo primeiro.

No entanto, não esqueçamos que apesar dessa passagem citada acima nos indicar que padecemos quando imaginamos, a imaginação não é por si mesma causa de tristeza ou de servidão. Esse conhecimento é produzido por ideias que seguem a ordem fortuita das afeções e que confundem a imagem do corpo exterior com a própria ideia do corpo afetado. Nesse tipo de conhecimento a mente é externamente determinada e não é causa de suas ideias.

Nas proposições 35 e 36 da segunda parte da *Ética*, Espinosa é cuidadoso ao esclarecer que essas imagens ou ideias confusas que são produzidas pelo primeiro gênero não são falsas, pois não há nada nelas mesmas que constitua a forma da falsidade. Ideias imaginárias não são falsas, são parcialmente verdadeiras. E ninguém erra por imaginar, mas por limitar seu conhecimento a essas ideias, ignorando as ideias adequadas (dos outros dois gêneros) sobre tais coisas.

⁶⁹ Espinosa, B., EIVP14.

⁷⁰ Espinosa, B., EIVP51D.

É a privação ou a limitação do conhecimento, ou seja, a ignorância, que arrasta o homem para a servidão. Portanto, não significa que o homem seja servo porque percebe as coisas pelas imagens de suas afecções, mas por fazer juízos afirmativos ou negativos a partir dessas imagens e por não saber como se formam essas imagens, além de ignorar que as coisas também podem ser percebidas ou conhecidas pelos outros dois gêneros de conhecimento.

Ao contrário do conhecimento imaginativo, a razão produz um tipo de conhecimento que opera com as noções comuns, e que ao invés de ter ideias confusas que apenas envolvem a natureza do corpo exterior e a do seu próprio corpo, tem sempre ideias claras, distintas e verdadeiras. Descartes considerava que se os homens bem soubessem usar a razão, mesmo entre os acidentes mais tristes e as dores mais torturantes, seria possível estar sempre contente⁷¹.

Na filosofia espinosana não é bem assim, pois para que o homem não seja mais escravo de suas paixões, não basta apenas que ele conheça as coisas pelo segundo gênero de conhecimento.

No final da terceira parte da *Ética*, nosso filósofo já começa a desenhar, por assim dizer, um caminho possível para a saída da servidão, quando ressalta a existência de outros afetos que não são paixões: “Além da Alegria e do Desejo que são paixões, dão-se outros afetos de Alegria e de Desejo que são referidos a nós enquanto agimos”⁷². A demonstração dessa proposição nos explica que a mente necessariamente contempla a si própria quando tem uma ideia verdadeira, ou seja, adequada e quando a mente concebe a si própria e a sua potência de agir, ela se alegra. Portanto, o afeto que tem uma ideia adequada e verdadeira como causa não é uma paixão e sim uma ação da mente⁷³.

⁷¹ Carta de Descartes à Elisabeth escrita em 6 de Outubro de 1645 in *Medicina dos Afetos*. Oeiras: Celta Editora, 2001, p. 97.

⁷² Espinosa, B., EIIIP58.

⁷³ Apesar de pouco explorado pelos comentadores, o verbo *agere* é fundamental para entender como a filosofia de Espinosa pode ser uma filosofia prática. A ação geralmente é pensada como um tipo de afeto que resulta de uma causa adequada. Na *Ética*, Espinosa escreve que agir ou atuar é ser causa adequada de algo cujo efeito é percebido de maneira clara e distinta. Com efeito, agir é o mesmo que formar uma ideia adequada. Para Chauí “agir é uma atividade autônoma que coexiste com as forças externas sem se submeter a elas”. Chauí, M., Spinoza: poder y liberta den Borón, Atilio, *La filosofia política moderna. De Hobbes a Marx*, Clasco, 2000, p.12. (tradução nossa). Desse ponto de vista, a formação de ideias adequadas é uma ação da mente na medida em que é um exercício da própria potência de pensar sem coação externa. E, assim, a ação é, antes de mais nada, a formação de uma ideia verdadeira. Veremos no próximo capítulo que agir é conhecer, mas esse conhecer não é uma mera contemplação intelectual da realidade, senão uma maneira de transformar a si mesmo por meio de uma emenda afetiva que resultará na experiência da liberdade e, possivelmente, da felicidade. Sobre esse

É necessário estar atento ao fato de que Espinosa escreve sobre outro tipo de conhecimento do bem e do mal, um conhecimento que é verdadeiro e que por consequência produz outro tipo de afeto. A demonstração da proposição 15 revela que quando a mente entende surge um desejo. Entender é ter uma ideia verdadeira, produzida apenas pela própria essência da mente humana, cuja força é definida apenas pela potência humana de pensar e de compreender de maneira clara e distinta.

Como já sabemos, ter ideias claras e distintas é um processo do segundo gênero de conhecimento. Esse conhecimento só é possível pelo que nos é dito na proposição 39 da segunda parte da *Ética*: “A ideia do que é comum e próprio ao Corpo humano e a alguns corpos externos, pelos quais o Corpo humano costuma ser afetado, e está igualmente na parte de qualquer um deles e no todo, será adequada na Mente”.

Espinosa nos diz que existe algo que é comum na parte e no todo. A demonstração dessa proposição ilustra que se A é algo comum e próprio ao corpo humano e também em alguns corpos externos, é porque A está nos corpos externos e no todo. Logo, Deus tem a ideia adequada de A.

Se o corpo humano for afetado por aquilo que tem de comum com o corpo externo que o afetou, a ideia dessa afecção envolverá a propriedade A e será adequada também na mente humana, porque não é uma ideia singular do corpo afetado ou do corpo afetante, mas uma ideia comum que está no intelecto divino e que, portanto, tem que ser adequada. Por isso “a Mente é tanto mais apta para perceber adequadamente muitas coisas, quanto mais seu Corpo tem muitas coisas em comum com outros corpos”⁷⁴.

É pela razão que os homens podem ver as coisas e os seus próprios afetos não mais pela perspectiva do seu corpo, mas por meio das coisas que tem em comum com outros corpos. Esse conhecimento das noções comuns não é o conhecimento formado a partir dos universais, e sim das propriedades que são comuns às partes e ao todo.

Com efeito, ao contrário do conhecimento imaginativo que percebe o que é particular a cada corpo, produzido por ideias complexas (envolvendo duas ou mais naturezas), a razão opera com noções comuns e ao invés de produzir afetos a partir de

tema ver o texto de Jimena Solé no Colóquio Spinoza que ocorreu no Chile em 2017. (PROCURAR PUBLICACAO).

⁷⁴ Espinosa, B., EIIP39C.

imagens ou de ter ideias confusas que envolvem a natureza do corpo exterior junto com a imagem do seu próprio corpo, tem sempre ideias claras, distintas e verdadeiras.

E produz outro tipo de alegria e de desejo diferente daqueles que os homens experimentam nas paixões: “o Desejo que se origina da razão só pode originar-se de um afeto de Alegria que não é paixão, isto é, da Alegria que não pode ter excesso”⁷⁵. Essa alegria que não pode ter excesso e que não é uma paixão, é uma alegria produzida pelo aumento de potência da mente ao realizar sua própria essência que é entender. Ela é dita ativa, porque é resultado de uma atividade intrínseca da mente e por depender exclusivamente da mente humana, dizemos que nela o homem age ao invés de padecer.

O conhecimento do segundo gênero é quem nos ensina a distinguir o verdadeiro do falso. No *Breve Tratado* o filósofo escreve que: “[...] do primeiro (gênero) surgem as paixões que são contrárias à boa razão. Do segundo, os bons desejos, e do terceiro, o verdadeiro e sincero amor, com todos os seus frutos”⁷⁶.

Portanto, é mesmo tentador afirmar que basta conhecer as coisas pelo segundo gênero para superar a força das paixões. Mas, para responder essa questão, não podemos ignorar a proposição 14: “O conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto verdadeiro, não pode coibir nenhum afeto, mas apenas enquanto é considerado como afeto”⁷⁷. Dessa maneira, nós entendemos que o conhecimento verdadeiro, produzido pelo segundo gênero, pode ser inoperante diante das paixões humanas, caso não seja ele mesmo dotado de afetividade.

Todavia, além de permitir que os homens compreendam as coisas sem ser por meio de suas ideias e afetos confusos, a razão também produz afetos: “Do conhecimento verdadeiro do bem e do mal, enquanto é afeto, origina-se necessariamente um Desejo”⁷⁸. Sobre esse desejo, Espinosa escreve:

Pois o Desejo que se origina da razão só pode originar-se de um afeto de Alegria que não é paixão, isto é, da Alegria que não pode ter excesso, e não da Tristeza; e por conseguinte este Desejo origina-se do conhecimento do bem, e não do conhecimento do mal; e assim, pelo ditame da razão apeteçemos diretamente o bem, e apenas nesta medida fugimos do mal⁷⁹.

⁷⁵ CITAR.

⁷⁶ Espinosa, B., KVII, Cap. 2.

⁷⁷ Como veremos no próximo capítulo.

⁷⁸ Espinosa, B., EIVP15D.

⁷⁹ Espinosa, B., EIVP63C.

Ora, já sabemos que por ser um afeto primário e ainda mais por ser a própria essência humana, o desejo compõe, de alguma maneira, todos os afetos que existem. Todavia, a proposição 18 da quarta parte nos diz que o desejo que se origina da alegria é mais forte do que o desejo que se origina da tristeza⁸⁰. Espinosa explica que se o desejo está ligado ao afeto de alegria, ele é reforçado. Ou seja, esse desejo se reafirma e torna-se ainda mais potente. Isso ocorre porque esse desejo de perseverar na existência vem a ser reforçado pelo afeto da alegria e por uma causa externa⁸¹. Com efeito, trata-se de um afeto que tem um objeto exterior favorecendo sua força interna. Por isso, Chaui relaciona desejo e alegria ao dizer que a alegria atua como “causa reforçadora do desejo”⁸².

Depois de explicar que é um preceito da razão que cada um busque aquilo que é útil para si e que útil é aquilo que conduz o homem a uma perfeição maior, ou seja, aquilo que lhe afeta de alegria, “cada um necessariamente apetece o que julga ser bom e, ao contrário, tem aversão ao que julga ser mau”⁸³. O filósofo nos diz que: “Tudo aquilo por que nos esforçamos pela razão nada outro é que inteligir, e a Mente, enquanto usa a razão, nada outro julga ser-lhe útil senão o que conduz a inteligir”⁸⁴.

A demonstração nos explica que inteligir é o mesmo que ter ideias claras e distintas e que nisso consiste a essência da mente. Dessa maneira, descobrimos que sempre é bom aquilo que conduz o homem a inteligir e que sempre é mau aquilo que o impede.

Ademais, Espinosa faz uma distinção entre coisas que são necessárias, possíveis e contingentes: uma coisa é necessária ou em razão de sua essência ou em razão de sua causa, quando sua existência segue necessariamente da sua própria

⁸⁰ De Paula interpreta que há uma transformação no desejo que é produzido para reagir à tristeza. Ele explica que o desejo resistente, que se origina na tristeza, apenas “desperta”, enquanto o desejo produzido a partir do afeto da alegria reforça ainda mais essa resistência ou essa “força reativa”. Porque quando o homem experimenta o afeto da alegria ele é “determinado a resistir mais e com mais força” aos afetos que são produzidos pela tristeza e por isso ele conclui que “a alegria fortalece o desejo contra a tristeza”⁸⁰. De Paula, M. *Alegria e Felicidade*, p. 54.

⁸¹ Porque as ideias da razão são mais potentes que as paixões. [Essa é uma questão que tem que estar no corpo do texto, porque é de suma importância na economia da sua argumentação].

“O afeto para com uma coisa que imaginamos como necessária é mais intenso (sendo iguais as outras condições) do que para com uma coisa possível ou contingente, ou seja, não necessária. Enquanto imaginamos uma coisa ser necessária, nesta medida afirmamos sua existência, e, ao contrário, negamos a existência da coisa enquanto a imaginamos não ser necessária (pelo esc. 1 da prop.33 da parte I), e consequentemente (pela prop. 9 desta parte) o afeto para com a coisa necessária é mais intenso (sendo iguais as outras condições), do que para com a coisa não necessária.”

⁸² Chaui, M. *A Nervura do Real v.I*, p, 590 (ver melhor).

⁸³ Espinosa. B., EIVP19D.

⁸⁴ Espinosa, B., EIVP26.

essência ou de uma causa eficiente; uma coisa é dita contingente ou possível quando sua existência não envolve nenhuma contradição, mas sobre a qual não podemos afirmar sua existência porque não conhecemos nem sua essência nem sua causa eficiente.

Por isso, o filósofo diz que “O afeto para com uma coisa que imaginamos como necessária é mais intenso (sendo iguais as outras condições) do que para com uma coisa possível ou contingente, ou seja, não necessária”⁸⁵. Isso ocorre porque quando imaginamos que uma coisa é necessária, nós afirmamos a sua existência. Ora, se um afeto que imaginamos como necessário já é mais potente do que um afeto que imaginamos possível, os afetos produzidos pela razão sempre serão mais potentes que os afetos da imaginação, haja vista que a primeira sempre percebe todas as coisas como necessárias ⁸⁶.

Com efeito, é da natureza da Razão contemplar as coisas como necessárias, e não como contingentes. E ela percebe esta necessidade das coisas verdadeiramente, isto é, como é em si. Mas essa necessidade das coisas é a própria necessidade da eterna natureza de Deus; logo, é da natureza da Razão contemplar as coisas sob este aspecto de eternidade. E mais, os fundamentos da razão são noções que explicam aquilo que é comum a todas as coisas e que não explicam a essência de nenhuma coisa singular; que por conseguinte devem ser concebidas sem relação alguma com o tempo, mas sob algum aspecto de eternidade⁸⁷.

Se a razão pode libertar o homem da servidão, é porque ela é capaz de produzir afetos mais potentes do que as paixões. Logo, não é apenas porque a razão faz conhecer a causa das paixões que o homem deixa de padecer com elas, mas porque esse conhecimento gera um afeto mais potente e mais intenso. Portanto, na filosofia espinosana, o conhecimento verdadeiro, enquanto tal, não tem nenhuma virtude terapêutica nem libertadora. Ele só liberta na medida em que é capaz de produzir afetos.

⁸⁵ Espinosa, B., EIVP11.

⁸⁶ Um afeto que imaginamos possível está referido a algo que não sabemos se existe, por isso ele será mais brando do que um afeto relacionado a algo que sabemos existir. “O afeto para com uma coisa que sabemos não existir no presente, e que, imaginamos como contingente, é muito mais brando do que se imaginássemos que a coisa está agora presente a nós”. Espinosa, B., EIVP12C. Com efeito, um afeto relacionado ao contingente será sempre mais brando do que qualquer afeto relacionado a algo que sabemos que existe (afeto referido ao necessário) ou mesmo que imaginamos existir no futuro (afeto referido ao possível). “O afeto para com uma coisa que imaginamos existir no presente é mais intenso do que se a imaginássemos como futura”. Espinosa, B., EIVP12D. Uma vez que o contingente, o possível e o necessário envolvem graus de realidade ou de existência.

⁸⁷ Espinosa, B., EIIP44D.

Assim, o conhecimento, não importa de qual seja o gênero, é sempre um conhecimento afetivo, por meio do qual a mente tenta afirmar sua potência de pensar, ou seja, aumentar o seu *conatus*⁸⁸. Sévérac destaca:

O projeto espinosista nos propõe uma ética do conhecimento que certamente se distingue de uma moral da obediência; mas não se trata nunca de conhecer por conhecer, trata-se de conhecer para ser afetado, e ser afetado de tal forma que possamos viver felizes⁸⁹.

Essa saída da servidão envolve uma nova maneira de conhecer. Mas isso não significa que a solução proposta por Espinosa seja meramente intelectual como queria Descartes ao tentar combater a melancolia da princesa Elisabeth. Ele explica à princesa que a alma tem muita força sobre o corpo e que a construção do corpo é de tal maneira que alguns movimentos são produzidos por pensamentos⁹⁰. Por isso, ele escreve que os remédios escolhidos pela princesa, dieta e os exercícios, eram os melhores, mas que só funcionavam depois de medicar a alma⁹¹. A filosofia de Descartes, como entende bem Elisabeth, “pretende curar o corpo com a alma”⁹².

Em Espinosa, uma nova maneira de conhecer é necessariamente simultânea a uma nova maneira de afetar e de ser afetado e para produzir novos afetos que sejam mais fortes que as paixões⁹³.

⁸⁸ Vale lembrar que Espinosa não compreende os gêneros de conhecimento como fases ou estágios do desenvolvimento cognitivo humano. O filósofo não escreve que os homens sejam primeiro imaginativos, depois racionais e por último intuitivos, mas que todos os homens são imaginativos, racionais e intuitivos, simultaneamente, porque imaginação, razão e intuição são “estruturas cognitivas copresentes” (CHAUI, etc.) – o que muda e varia é a presença e o peso de cada um deles em determinados momentos e sob determinadas condições psicofísicas do indivíduo. É verdade que eles são naturalmente e com frequência mais imaginativos, isto é, conhecem mais por meio das afecções do corpo. No entanto, não há ruptura entre os gêneros de conhecimento, mas uma relação entre eles de modo que o conhecimento racional é o que permite que os homens passem de uma percepção sobre como seus corpos foram afetados por um objeto para o conhecimento da essência das coisas em si mesmas. Da mesma maneira que passem das alegrias e tristezas do primeiro gênero para o amor intelectual de Deus que é o afeto mais potente que eles podem experimentar.

⁸⁹ Sévérac, P., Conhecimento e afetividade em Spinoza. In: *O mais potente dos afetos*, p. 17.

⁹⁰ Carta de Descartes à Elisabeth de 24 de Maio de 1645 in *Medicina dos Afetos*. Oeiras: Celta Editora, 2001, p. 58. CONFERIR

⁹¹ Carta de Descartes a Elisabeth de Julho de 1644 in *Medicina dos Afetos*. Oeiras: Celta Editora, 2001, p. 49.

⁹² Carta de Descartes a Elisabeth de Julho de 1644 in *Medicina dos Afetos*. Oeiras: Celta Editora, 2001, p. 58.

⁹³ Nos dias atuais, por exemplo, quando uma pessoa é diagnosticada com um transtorno depressivo, a primeira coisa que ela precisa fazer para mudar sua condição é procurar entender como a doença foi produzida e como é possível lidar com ela. Entender como ela funciona, o que ela altera e o que é preciso fazer para combatê-la. Logo depois de entender que a depressão é uma espécie de profunda melancolia, os médicos psiquiatras e psicólogos receitam medicamentos ou mesmo atividades que possam aumentar a produção da serotonina: um neurotransmissor que modifica o corpo, fazendo variar

Por fim, nosso trajeto até aqui nos faz concluir que os homens têm uma mente que é composta tanto de ideias inadequadas quanto de ideias adequadas e, por isso, eles estão aptos, por natureza, tanto a padecer quanto a agir, isto é, eles podem por natureza ser servos ou livres, pois ambos (ser servo e ser livre) seguem da própria natureza da mente humana.

Vimos que enquanto o primeiro gênero produz as paixões que podem ser tristes ou alegres; o segundo gênero produz o desejo racional e a alegria ativa. Ou seja, ambos produzem afetos que aumentam a potência de agir. Se o segundo gênero de conhecimento produz necessariamente alegria, retomamos uma questão já levantada: qual a distinção entre alegria e felicidade?

Já sabemos que existem distinções entre a alegria passiva e a alegria ativa. E que por ignorarem essa distinção, ao invés de buscarem algo além das alegrias ordinárias, os homens acabam mergulhando na alegria imaginária. Para eles é como se não houvesse diferença entre as alegrias passionais, as alegrias que são ações e a alegria contínua que é a verdadeira felicidade, pois, na verdade, quase sempre desconhecem a última e fazem pouco caso da segunda, uma vez que são frequentemente seduzidos pelas primeiras e permanecem nelas como se estivessem cegos.

Entretanto, a alegria enquanto paixão, que é produzida pelo primeiro gênero de conhecimento, e a alegria enquanto ação, que é produzida pela razão, são ambas transições de uma perfeição menor à uma maior. Mas a felicidade não é uma transição. Somente o terceiro gênero e último gênero de conhecimento, a ciência intuitiva, é quem produz um tipo específico de amor, o amor *Dei intellectualis* que a felicidade suprema.

Sobre a servidão, concluímos que é preciso ter certa cautela para não ser dominado pelas paixões triste e nem limitado pelos prazeres desmedidos. Porém, para sair ou evitar a servidão não basta fortalecer as paixões alegres para combater as paixões tristes. Sair da servidão, combater a depressão, por exemplo, não se trata apenas de fortalecer paixões alegres para combater as paixões tristes, mas de conhecer a origem das paixões para não permitir que a força desses afetos ultrapasse a própria potência de existir. Trata-se, portanto, de conhecer os próprios afetos de outra maneira.

positivamente sua potência, isto é, produzindo alegria. Desta maneira, a alegria é a saída da servidão na medida em que ela é um afeto produzido pelo conhecimento verdadeiro sobre a causa das paixões.

Nos próximos capítulos veremos que essa outra forma de conhecer e experimentar os próprios afetos não apenas liberta da servidão, mas constitui ela mesma a experiência afetiva daquilo que Espinosa chama de liberdade ou felicidade. E veremos, também, qual o lugar da memória em todo esse processo de liberação afetiva.

Capítulo 5

De Libertate Humanâ Virtude e Liberdade

Ser livre é seguir-se afinal.

Clarice Lispector¹

Introdução

Já sabemos que a força de uma paixão pode superar a potência do homem e que por isso aquilo que Espinosa chama de servidão não é nada outro senão a impotência humana para “moderar e coibir os afetos”². E que os homens podem ser servos tanto de suas paixões tristes quanto de suas paixões alegres³. Também sabemos que a alegria produzida pelo segundo gênero de conhecimento é uma alegria ativa e que por meio dela os homens podem moderar as paixões. O que ainda não sabemos é como os homens podem evitar a servidão. Ou melhor, no que consiste a liberdade para Espinosa? É possível encontrar uma saída desse estado de *fortunae juris*?

A *Ética* nos diz que os homens não nascem livres, tornam-se. Pois como vimos no primeiro capítulo, o homem é uma parte da natureza e, por isso, não pode ser dito causa livre. No entanto, Espinosa nos fala na *Ética* sobre uma liberdade humana, que conforme mostraremos a seguir, trata-se de uma conquista, ou melhor, de um exercício.

A nosso ver, essa liberdade pode ser alcançada por todos aqueles que se esforçam para exercê-la. Como prova disso, consideramos que o *Tratado Teológico Político* e o *Tratado Político* são manifestos em defesa de uma sociedade composta em sua maioria por homens livres, apologias à liberdade política que só é possível

¹ Lispector, C. *Perto do Coração Selvagem*. Rio Janeiro: Rocco, 1998.

² Espinosa, B., EIV, Prefácio.

³ Espinosa, B., EIV, Prefácio.

pela liberdade afetiva. É, sobretudo, por acreditar que a liberdade (afetiva e política) pode ser alcançada por qualquer um e por insistir que os homens devem buscá-la, que podemos dizer que Espinosa nos apresenta uma filosofia da liberdade, como também nomeia Chauí⁴.

Nosso capítulo tem como objetivo mostrar que enquanto Espinosa desconstrói a ideia imaginária de liberdade ontológica, ele defende a possibilidade de uma liberdade afetiva. Esse processo argumentativo percorre a *Ética* e na primeira frase do prefácio da quinta e última parte dessa obra, Espinosa adverte: “Passo, finalmente, à outra parte da *Ética*”⁵. Logo em seguida, ele acrescenta que essa “outra parte” trata do caminho que conduz à liberdade. O prefácio nos diz que essa última parte da obra versa sobre a potência da razão sobre os afetos, sobre a liberdade ou a felicidade, e sobre o quanto um homem sábio é mais potente que um homem ignorante.

Para compreender os conceitos de liberdade e de felicidade que Espinosa nos apresenta, é preciso saber que a última parte da *Ética* está dividida em duas subpartes, como nos aponta Pierre-François Moreau, Pierre Macherey e Pascal Sévérac.

Como veremos nesse capítulo, a liberdade é o tema abordado nessa primeira subparte da obra, porque as primeiras vinte proposições tratam da liberdade enquanto potência da razão sobre os afetos. Nessa primeira etapa, como afirma Sévérac, Espinosa pretende responder as seguintes questões: Se os homens são naturalmente mais propensos à servidão, como podem tornar-se livres? O que é a liberdade humana? Como se dá essa passagem? Como é possível sair de um estado de servidão (*alieni juris*) e percorrer o caminho para a liberdade (*sui iuris*)? E qual o papel da memória nesse processo?

Para Macherey a primeira solução apresentada por Espinosa ou a primeira etapa do caminho é a mais frágil e a mais acessível, porque trata-se de um “régime d’hygiène mentale”⁶.

Ao analisar algumas das 20 primeiras proposições, veremos que os conceitos-chave para compreender esse processo de libertação são os conceitos de causa e de ideia adequada, e que essa última parte da obra aborda, sobretudo, o

⁴ Chauí, M. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*, São Paulo: Moderna, 2005.

⁵ Espinosa, B., EVPref.

⁶ Macherey, P. *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*. Paris: PUF, 1994.

conhecimento. Pois os principais temas abordados têm o conhecimento como condição ou como solução. Aliás, a primeira grande tese dessa parte é a de que “não há nenhuma afecção do Corpo de que não possamos formar um conceito claro e distinto”⁷.

Todavia, para entender o conceito de liberdade proposto por Espinosa é preciso desconstruir três coisas: 1) a ideia de que o homem é um império em outro império (*imperium in imperio*); 2) a ideia de que a mente humana é criada imediatamente por Deus ao invés de ser produzida por causas naturais; e 3) a ideia de que ela (a mente humana) tem o poder absoluto de se autodeterminar e de usar a razão.

No *Tratado Político*, o filósofo recorre à experiência e afirma que: “[...] não está mais em nosso poder possuir mente sã que possuir corpo sã”⁸. Essa premissa, por sua vez, traz a seguinte questão: se os homens não têm poder absoluto para controlar suas mentes, ações e desejos, como eles podem agir pela razão e evitar as paixões tristes? Usando a liberdade e a vontade para agir de acordo com a virtude?

Se Espinosa escreve na última proposição da *Ética* que “A Felicidade não é o prêmio da virtude, mas a própria virtude”, também precisamos entender o que Espinosa chama de virtude. E se, como demonstra a quarta parte da *Ética*, a virtude não é uma espécie de vitória voluntária sobre o mal tal como pensava a maioria dos filósofos cristãos, qual será a relação dela com a liberdade e a felicidade? Portanto, nesse capítulo também analisaremos o conceito de virtude que, como veremos, está atrelado ao conceito de liberdade.

⁷ Espinosa, B., EVP4.

⁸ Espinosa, B., TP, cap. 2, §6.

5.1 Primeira parte da *Ética*: liberdade divina e liberdade imaginária.

Logo no início de sua obra, nas definições da primeira parte, Espinosa nos deixa claro que uma coisa só pode ser dita livre quando “existe a partir da só necessidade de sua natureza e determina-se por si só a agir”⁹. Com efeito, essa definição de coisa livre nos faz entender que a concepção espinosana de liberdade consiste diretamente em duas coisas: 1) na necessidade para existir e 2) na ausência de determinação *externa* para agir. Portanto, a liberdade pertence somente ao ser que existe e que, não sendo jamais coagido por nenhum outro, age exclusivamente pelas leis de sua própria natureza.

A primeira parte da *Ética* nos ensina que “só Deus existe e age pela só necessidade de sua natureza. E por isso só ele é causa livre”¹⁰. Portanto, Deus é o único ser que age somente pelas leis de sua natureza, sem ser coagido por ninguém.

Espinosa alerta que é preciso ter cuidado para não confundir a liberdade de Deus para existir e agir segundo suas próprias leis com a ideia imaginária de liberdade que nos leva a pensar que ele “pode fazer que as coisas que dissemos seguir de sua natureza, quer dizer, que estão em seu poder, não ocorram”¹¹.

Deus é a “primeira e única causa livre”¹², mas isso não significa que suas ações sejam contingentes, arbitrarias ou que possam ir contra a sua própria natureza. Quem crê que a liberdade de Deus significa poder ir contra sua própria natureza esquece que a vontade livre não pertence à natureza de Deus.

Se Deus é causa livre é porque sua liberdade consiste em não depender de nada outro nem para existir nem para agir, mas suas ações não partem de uma vontade livre que pode ou não escolher fazer x ou y, e sim da necessidade de sua própria essência. Porque isso seria o mesmo que esperar que Deus pudesse fazer que da natureza do triângulo não siga que seus três ângulos sejam iguais a dois retos ou que de uma causa dada não siga o efeito, o que é absurdo, nos diz Espinosa.

Com efeito, quando o vulgo pensa em alguma coisa livre, confunde liberdade com vontade livre, porque ao invés de conhecerem verdadeiramente a definição de liberdade, apenas a imaginam. Por isso, Espinosa diz que “imaginar uma

⁹ Espinosa, B., EIDef7.

¹⁰ Espinosa, B., EIP17C2.

¹¹ Espinosa, B., EIP17S.

¹² Espinosa, B., EIP32S2.

coisa como livre não é nada outro que imaginar a coisa simplesmente, ignorando as causas pelas quais ela foi determinada a agir”¹³.

Chauí comenta que Espinosa retomou a noção clássica de liberdade enquanto espontaneidade e ausência de constrangimento externo, e que além disso, acrescentou, em relação a Deus, a ideia paradoxal de *necessidade livre*: “uma necessidade espontânea que brota da essência do próprio ser”¹⁴. Dessa maneira, Espinosa desloca o eixo da questão, que não gira mais em torno dos conceitos de liberdade e necessidade, mas entre liberdade e constrangimento.

Espinosa introduz a ideia de uma liberdade necessária¹⁵. Por isso, podemos dizer que Deus é livre e ao mesmo tempo necessário. É livre à medida que sua existência é causa livre, mas suas ações seguem a necessidade de sua natureza. Deus é necessariamente livre, porque é livremente necessário. Por consequência, apesar de parecer contraditório, as ações divinas são ao mesmo tempo absolutamente livres e necessárias.

Para a tradição filosófica que é herdeira do cristianismo, Deus criou o homem à sua imagem e semelhança e o faz capaz de escolher livremente entre querer ou não querer e, portanto, fazer ou não fazer alguma coisa. Essa liberdade foi dada ao homem em forma de livre arbítrio para que ele livremente escolha o bem ao invés do mal e, com isso, seja digno do amor divino. Mas para Espinosa essa teoria parece absurda, porque “se os homens nascessem livres não formariam nenhum conceito de bem e de mal”¹⁶.

De acordo com a definição de liberdade dada na primeira parte da *Ética*, somente Deus pode ser dito livre. Logo, todas as outras coisas que existem não existem por si mesmas e são determinadas a agir dessa ou daquela maneira por leis da natureza que são eternas, necessárias e imutáveis. Por isso, a mesma definição 7 que nos apresenta o conceito espinosano de liberdade também nos diz que o contrário de uma coisa dita livre é uma coisa coagida, determinada por outro a existir e a operar de maneira certa e determinada. Chauí esclarece essa distinção nas seguintes palavras:

¹³ Espinosa, B., EVP5D.

¹⁴ Chauí, M., *Desejo, Ação e Paixão*, p. 273.

¹⁵ Chauí assinala que ao dizer que Deus é livre pela necessidade de sua natureza, Espinosa reúne em uma mesma expressão os termos que a tradição separara e opusera. Chauí, M., *Desejo, Ação e Paixão*, p. 274.

¹⁶ Espinosa, B., EIVP68. Na concepção de Espinosa, o bem e o mal não têm realidade ontológica. São meras ideias imaginativas que dependem daquilo que produz alegria ou tristeza.

Se agir é ser livre por necessidade de sua própria natureza, operar é ser determinado pela necessidade de uma causa externa. Mas operar não significa estar coagido. Ou melhor, coação é uma forma de operar, mas nem todo operar é uma coerção. A pedra entra em movimento determinada pelo impulso de uma causa externa – seu entrar em movimento é uma operação necessária. Todavia, explica Espinosa, ela prossegue no movimento não porque essa permanência seja necessária (decorrente da essência da pedra), e sim por coação externa, isto é, porque a operação realizada não se define pela natureza da pedra, e sim pelo impulso da causa externa. [...] Com isso está preparado o caminho para que se possa pensar o que há de ser a liberdade de coisas determinadas a existir e a operar por uma causa externa. [...] É, pois, a ideia de necessidade que deverá ser enfatizada de maneira a não opô-la à de liberdade¹⁷.

De acordo com a ontologia espinosana, os homens são modos singulares finitos e não podem ser considerados como causas livres. Partes da natureza (*pars natura*), compõem uma teia causal que os determinam, quer queiram quer não queiram. São coagidos a agir e a pensar e se enganam quando “julgam que é pela livre decisão da mente que falam, calam, ou fazem qualquer outra coisa”¹⁸.

Por isso, além de se equivocarem quando pensam que a liberdade de Deus consiste em ir contra a sua natureza, também “equivocam-se ao se reputarem livres”¹⁹. E se imaginam livres apenas porque “são conscientes de suas volições e de seu apetite e nem por sonho cogitam das causas que os dispõem a apetecer e querer, pois delas são ignorantes”²⁰. Ou seja, os homens ignoram as causas pelas quais são determinados a querer ou não querer, a agir ou não agir etc.. “Logo, sua ideia de liberdade é esta: não conhecem nenhuma causa de suas ações”²¹.

Na *Carta 58*, Espinosa explica a Schuller que se enquanto se move, a pedra pensasse que se esforça para continuar se movendo, não tendo consciência senão de seu esforço, acreditaria ser livre. Depois ele diz que é nesse mesmo sentido que um ébrio acredita falar por livre decisão da mente algo que ele não diria quando está sóbrio. Esse homem pensa que age livremente quando na verdade apenas age por impulso²². Observemos que:

¹⁷ Chauí, M., *Desejo, Ação e Paixão*, p. 273.

¹⁸ Espinosa, B., EIVP2S.

¹⁹ Espinosa, B., EIIP35S.

²⁰ Espinosa, B. EI Apêndice.

²¹ Espinosa, B. EIIP35S.

²² Espinosa, B. *Obra Completa* V2, p. 243.

Espinosa fala na consciência da pedra e no impulso dos apetites, isto é, ele usa para uma pedra uma palavra sempre reservada aos humanos e usa para os humanos a palavra que, há pouco, usara para explicar a permanência da pedra no movimento²³.

A liberdade humana em nada difere da liberdade de uma pedra. Nesse sentido, Espinosa reduz essa consciência de que o homem age por livre-arbítrio ao fato deles, assim como a pedra, desconhecerem a causa eficiente da ação e ao preconceito de se imaginarem superiores ou diferentes dos demais seres naturais. Tais exemplos servem para “ilustrar a liberdade imaginária ou fantasiosa: a pedra pensante, o delirante e o inconsciente”²⁴.

Enquanto o absurdo parece ser a suposição de que a pedra possa pensar que cai por livre-arbítrio. “Para Espinosa, o absurdo está em que os homens não percebam que, exatamente como a pedra, eles também operam por necessidade de sua natureza. Enquanto coisas naturais, pedra e homem não se distinguem”²⁵.

Dessa maneira, entendemos que para Espinosa, os homens não são nem causa livre nem tampouco agem de acordo com a livre vontade. Com efeito, se todas as coisas particulares e finitas são modos dessa substância e dependem dela para existir e operar, implica dizer que ambos (Deus e o homem), são necessários. Deus é necessariamente livre, enquanto o homem é necessariamente coagido.

No entanto, Espinosa começa a escrever sobre homens livres a partir da quarta parte da *Ética*²⁶. E isso nos faz pensar: que liberdade é essa que cabe aos homens?

²³ Chauí, M., *Desejo, Ação e Paixão*, p. 276.

²⁴ Chauí, M., *Desejo, Ação e Paixão*, p. 276-277.

²⁵ Chauí, M., *Desejo, Ação e Paixão*, p. 277.

²⁶ O homem livre é sem dúvidas aquele que vive tanto quanto for possível sob os ditames da razão. Como a liberdade trata-se de uma potência da mente e como é da própria essência da mente se esforçar por compreender todas as coisas, Espinosa acredita que qualquer homem pode torna-se livre ao se esforçarem para compreender que a liberdade humana não é a ausência de coerção, como havia sido definida na primeira parte da *Ética*, a liberdade de Deus.

5.2 A Quinta parte da *Ética* e a Liberdade Humana

Apesar de começar a escrever sobre homens livres no final da quarta parte da *Ética*, é na última que o tema é realmente desenvolvido por Espinosa. A liberdade é um dos principais conceitos dessa última parte.

Como a liberdade é comumente atrelada à vontade, Espinosa começa o prefácio discordando dos estóicos por acreditarem que dominar os afetos é uma questão exclusivamente de vontade. Em seguida, critica Descartes por defender em *As Paixões da Alma* que se dirigirmos bem a nossa alma poderemos ter o poder absoluto diante das paixões. Descartes faz parte da tradição cristã e pensa a liberdade como uma ferramenta usada para que o homem possa vencer as paixões.

Na carta que Espinosa escreve a Oldenburg em 1661, o filósofo explica ao seu amigo que um dos erros da filosofia de Descartes é considerar que a vontade do homem seja livre e mais ampla que o entendimento. Descartes considera que o homem tem uma grande vantagem por agir por intermédio da vontade e que agir por ela é agir livremente. Para ele, a principal perfeição do homem é ter o livre-arbítrio. E tal “poder” é quem permite que o homem seja digno de honra ou digno de censura. Os homens são senhores de suas ações.

A nosso ver, considerar que a vontade humana seja livre é uma maneira que Descartes encontra para, entre outras coisas, garantir que os erros dos homens não possam ser imputados a Deus. Pois, os erros são resultados de uma vontade mal empregada: “sempre que erramos, a imperfeição está na maneira que agimos ou como usamos a liberdade”²⁷. Essa liberdade da vontade é comprovada pela experiência e não carece de provas.

Na tradição, a vontade, enquanto faculdade, era uma *potestas* e como tal pode ou não exercer-se, mas para Espinosa “a vontade é um ser de razão e não pode ser chamada, de modo algum, de causa desta ou daquela volição”²⁸.

Ambos, Descartes e os estoicos, são citados no prefácio da última parte da *Ética* como modelos equivocados para lidar com as paixões. A proposta da última parte da *Ética*, ao mostrar a *mentis potentia* e “qual é o grau e a espécie de domínio que ela tem para refrear os afetos”²⁹, se afasta tanto dos estóicos quanto de

²⁷ Descartes, R. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997, p. 37.

²⁸ Espinosa, B. *Obra Completa* V2, p.43.

²⁹ Espinosa, B., EV, Prefácio.

Descartes, pois não recorre à vontade e nem pretende que o homem tenha o poder *absoluto* sobre si mesmo.

Na subdivisão da última parte da *Ética*, notamos que as primeiras 20 proposições mostram a liberdade enquanto uma *mentis potentia* para *conhecer e moderar* os afetos e como se dá esse processo. Para demonstrar qual é o caminho indicado pelo autor, seguiremos passo a passo as proposições dessa primeira etapa e analisaremos principalmente os escólios das proposições 4, 10 e 20.

Já sabemos que a “A ordem e conexão das ideias é a mesma que a ordem e conexão das coisas”³⁰ e que a imaginação e a memória registram suas ideias na mente “segundo a ordem e a concatenação das afecções do Corpo humano”³¹. Agora a primeira proposição da última parte nos diz que o inverso também pode acontecer: “Conforme os pensamentos e as ideias das coisas são ordenados e concatenados na Mente, assim também, à risca, as afecções do corpo ou imagens das coisas são ordenadas e concatenadas no Corpo”³².

A segunda proposição traz a chave mestra que precisamos para entender liberdade espinosana ao dizer que “Se afastarmos uma comoção do ânimo, ou afeto, do pensamento da causa externa e unirmos a outros pensamentos, então o Amor ou Ódio à causa externa, assim como as flutuações do ânimo que destes se originam, serão destruídos”³³. Ela nos diz que é possível separar um afeto de um pensamento da coisa exterior e ligar essa coisa a outros pensamentos, fazendo com que o afeto anterior seja destruído, porque embora sejam simultâneos, o afeto e a ideia do afeto podem ser coisas distintas.

Quando o corpo sofre uma afecção, a mente une a ideia confusa da coisa externa ao afeto produzido a partir da afecção do próprio corpo. Se essa afecção aumenta a potência, ela é unida, imediata e simultaneamente, com afetos de alegria, mas se diminui, é, imediata e simultaneamente, unida com afetos de tristeza. Afastar um afeto de um pensamento é o mesmo que afastar um sentimento de uma ideia. Espinosa está nos dizendo que é possível vincular à ideia confusa de uma coisa externa a outra ideia e, portanto, a outros afetos. É dessa maneira que a mente terá o poder tanto para coibir o amor quanto o ódio e todas as demais flutuações de ânimo.

³⁰ Espinosa, B., EIIP7.

³¹ Espinosa, B., EIIP18S.

³² Espinosa, B., EVP1.

³³ Espinosa, B., EVP2.

A terceira proposição explica como essa desvinculação afetiva pode ser possível: ela nos diz que todos os afetos que são paixões deixam de ser paixão assim que a mente forma uma ideia clara e distinta deles. Isso ocorre porque as paixões, como vimos, são afetos que se originam sempre de ideias confusas: ao modificar a ideia deles, produzindo um conhecimento verdadeiro sobre eles, modifica-se-os por dentro, e o que era paixão torna-se ação.

Entretanto, Espinosa nos diz que podemos refazer essa ligação e unir a causa externa a outra ideia que não seja baseada na afecção do nosso corpo. Dessa maneira, a ideia deixará de ser confusa porque não envolverá duas ou mais naturezas, tal como as ideias da imaginação. Essa nova ideia será ou da causa e das propriedades (ideias da razão) ou da essência da coisa em si mesma (intuição). Ao fazer isso, nossa mente forma uma ideia clara e distinta, que se distinguirá do afeto anterior, e por isso deixará de ser uma paixão. Ou seja, é preciso alterar a perspectiva, mudar a maneira como a mente humana percebe as coisas externas, porque só depois de ter novas ideias é que se pode ter novos afetos.

Chauí nos explica que quando ligamos um afeto a outro pensamento, agimos, porque passamos de uma causa externa para uma causa interna:

Trata-se, portanto, de mudar a conexão: em lugar de conectar o afeto de amor e ódio à ideia da causa externa, a mente pode conectá-los à ideia de uma causa interna. [...] Visto que a dependência do afeto com relação à ideia da causa externa é o que o determina como paixão³⁴.

Quando a mente faz esse processo ela aumenta sua potência de pensar e diminui a potência do afeto. “Portanto, um afeto está tanto mais em nosso poder, e a Mente tanto menos o padece, quanto mais ele nos é conhecido”³⁵.

Lembremos que o único axioma da quarta parte da *Ética* nos diz que não existe nenhuma coisa singular em relação à qual não se dê outra mais potente e mais forte do que ela e pela qual a primeira possa ser destruída. Esse axioma explica a morte, o suicídio e o motivo pelo qual todas as coisas finitas e singulares deixam de existir. Ao mesmo tempo, pelo mesmo axioma, entendemos como pode ser possível que o homem consiga sair da servidão ou vencer esse ou aquele afeto, haja

³⁴ Chauí, M. *Nervura do Real II*, p. 541-542.

³⁵ Espinosa, B., EVP3C.

vista que todas as coisas singulares podem ser destruídas, inclusive os afetos e as paixões.

Com efeito, não existe nenhuma paixão da qual não possamos formar dela uma ideia clara e distinta³⁶. Logo, quanto mais nos esforçarmos para compreender as causas das nossas paixões, mais facilmente poderemos destruí-las. Ou seja, o homem é capaz de desconstruir uma ideia confusa sempre que ele compreende como ela foi produzida.

Consideramos que essa afirmação é quem possibilita e sustenta todo o projeto espinosano de liberdade e felicidade, pois, como veremos, se essa proposição 4 da última parte da *Ética* não fosse possível e verdadeira, o projeto ético e prático da filosofia espinosana estaria arruinado. Sem esse conhecimento não seria possível que o homem escapasse do seu estado originário de servidão e nem que ele alcançasse a felicidade, que, a nosso ver, é o principal objetivo da obra.

No escólio desse mesmo texto, Espinosa afirma que cada um tem o poder pelo menos parcial de compreender a si mesmo e de compreender seus afetos. E reforça que é “primordial dar-se ao trabalho de conhecer clara e distintamente, o quanto possível, cada afeto [...]”³⁷. Portanto, a potência do intelecto é o conhecimento. É a partir do conhecimento da ordem necessária da natureza, da mente, dos afetos e de si mesmo que a conquista da beatitude suprema é possível.

Esse escólio dessa proposição 4 é extremamente relevante para entender a liberdade. Ao dizer que “cada um tem o poder de inteligir clara e distintamente a si e a seus afetos (se não absolutamente, ao menos em parte) e, por conseguinte, de fazer com que os padeça menos”³⁸, Espinosa deixa claro que a liberdade é um processo em que os homens podem, por meio do conhecimento, ter o poder de conhecer **ao menos em parte** e **padecer menos**. Esse escólio distancia Espinosa dos estóicos e da filosofia cristã em geral, por acreditarem que os homens tem poder absoluto sobre suas paixões. Mas a inovação de Espinosa em relação a essas tradições vai mais além, e nós veremos do que se trata.

O final do escólio resume o trajeto da *Ética* até aqui e apresenta o único remédio para combater a força ou a potência das paixões humanas:

³⁶ Espinosa, B., EVP4.

³⁷ Espinosa, B., EVP4S.

³⁸ Espinosa, B., EVP4S.

E, desta maneira, todos os apetites ou Desejos são paixões apenas enquanto se originam de ideias inadequadas; ao passo que os mesmos são associados à virtude quando excitados ou gerados por ideias adequadas. Com efeito, todos os Desejos pelos quais somos determinados a agir podem originar-se tanto de ideias adequadas quanto de inadequadas. E não se pode excogitar para os afetos nenhum outro remédio, que dependa de nosso poder, mais excelente do que este que consiste no conhecimento verdadeiro, visto que não se dá nenhuma outra potência da Mente além da de pensar e formar ideias adequadas [...].

Ou seja, o remédio é o conhecimento dos afetos e o tratamento são as ideias verdadeiras.

A partir disso, notamos que a liberdade apresentada nas primeiras 20 proposições da última parte da *Ética* não se trata mais da terapia dos afetos que nós chamamos de emenda afetiva e apresentamos no capítulo anterior, isto é, não se trata apenas de combater uma paixão com uma outra paixão ou de procurar um afeto mais forte que seja capaz de destruí-la, mas de conhecê-la, fragmentá-la e enfraquecê-la.

Em outras palavras, o filósofo está nos dizendo que é possível esvaziar os sentimentos de amor e de ódio, tornando claro quais são os laços que os vinculam, como se fossem correntes e grilhões da escravidão, aos objetos externos. Nesse processo, os afetos ligados a esses objetos, que antes haviam sido amados ou odiados, esvanecem-se. Perdem, por assim dizer, a consistência, dando lugar a um afeto de alegria produzido pelo aumento da capacidade de pensar.

Depois de entendermos que é possível reassociar a ideia de uma causa externa à outra ideia e, por consequência, a outros afetos, Espinosa nos adverte que a noção de liberdade que considera que as coisas são contingentes é imaginária porque “imaginar uma coisa como livre não é nada outro que imaginar a coisa simplesmente, ignorando as causas pelas quais ela foi determinada a agir”³⁹.

O próximo passo do percurso que demonstra a potência do intelecto é mostrar que a mente tem maior potência sobre os afetos quando ela “intelige que todas as coisas são necessárias e que são determinadas a existir e operar pelo nexo infinito das causas”⁴⁰. Quando o homem compreende que uma coisa é necessária e não contingente, ou seja, que algo aconteceu desta ou daquela maneira porque não podia ser diferente, ele padece menos. Espinosa explica que “a Tristeza por um bem

³⁹ Espinosa, B., EVP5D.

⁴⁰ Espinosa, B., EVP6D.

perdido é mitigada tão logo o homem que o perdeu considera que de maneira nenhuma teria podido conservar aquele bem”⁴¹.

Pensar nas coisas como necessárias coíbe alguns afetos tristes como, por exemplo, o arrependimento. O medo é outro exemplo de afeto que só existe porque queremos enfrentar passado ou o futuro como se eles fossem contingentes. Quando temos a ideia de que as coisas são necessárias produz o afeto que inibe o medo: a segurança. Mas, como não usamos sempre a razão e nem sempre somos capazes de compreender a necessidade das coisas que nos rodeiam, o medo persiste.

Isso significa que a mente tem maior potência sobre os afetos e, portanto, que padece menos, quando compreende pela razão que todas as coisas são necessárias ao invés de imaginar que as coisas são contingentes. Leiamos o escólio:

Quanto mais este conhecimento de que as coisas são necessárias se aplica às coisas singulares que imaginamos mais distinta e vividamente, tanto maior é esta potência da Mente sobre os afetos, o que a própria experiência também atesta. Com efeito, vemos que a Tristeza de um bem perdido é mitigada tão logo o homem que o perdeu considera que de maneira nenhuma teria podido conservar aquele bem. Assim também vemos que ninguém se comiserou do bebê por este não saber falar, andar, raciocinar e, enfim, por viver tantos anos quase inconsciente de si. Ora, se a maioria dos homens nascessem adultos e um ou outro nascesse bebê, então se comiserariam de cada bebê, porque considerariam a infância não como coisa natural e necessária, mas como um vício ou pecado da natureza; e poderíamos observar muitos outros casos assim⁴².

A proposição sete, por sua vez, nos apresenta outro tipo de afeto. O filósofo nos fala de afetos que se originam a partir da razão ou que são excitados por ela. Esses afetos envolvem propriedades comuns e sempre serão considerados como presentes (necessários). Portanto, serão sempre mais potentes do que os demais afetos, chamados de afetos imprecisos e erráticos.

As proposições oito e nove trazem o conceito de *plures causae simul* (múltiplas causas simultâneas), pelo qual entendemos que quanto mais plurais forem as causas de um afeto, mais forte ele será, pois será preciso destruir todas essas causas para destruí-lo. A comparação entre um afeto de *plures causae simul* e um afeto que tem apenas um objeto como causa é feita com as seguintes palavras:

⁴¹ Espinosa, B., EVP6S.

⁴² Espinosa, B., EVP6S.

Por isso, o afeto que determina a mente a considerar muitos objetos ao mesmo tempo é menos nocivo do que outro afeto, tão forte quanto o primeiro, que ocupa a mente na contemplação de um só ou de poucos objetos, de tal maneira que ela não possa pensar em outros⁴³.

A proposição seguinte esclarece o que Espinosa pretendia combater, pois como já dissemos, o filósofo reconhece que as paixões fazem parte da natureza humana e que jamais será possível esquivar-se por completo delas. A demonstração nos define quais são os afetos mais nocivos ao dizer que os afetos são maus à medida que impedem a mente de compreender. Esses são afetos contrários à natureza humana, porque compreender é a própria essência da mente.

Nesse mesmo texto, encontramos a afirmação de que quando os homens não estão submetidos aos afetos contrários à sua natureza, eles são capazes de formar ideias claras e distintas e por consequência são capazes de ordenar e concatenar os afetos de acordo com a ordem do intelecto. É por meio desse poder de reordenar os afetos que o homem consegue padecer menos.

Observemos que Espinosa fala em maior poder para padecer menos, e não em não padecer ou em poder absoluto. Isso revela que a liberdade possível aos homens é justamente **padecer cada vez menos**. Essa liberdade é experimentada em graus que variam, isso que dizer que os homens podem ser mais ou menos livres de acordo com o afeto que se deparam.

O escólio da proposição 18 evidencia e resume que a potência da mente para compreender, reassociar e reordenar os afetos é no que consiste a liberdade espinosana, ou seja, livrar-se da tristeza e da impotência humana, vejamos: “A isso respondo, em troca, que à medida que compreendemos as causas da tristeza, esta deixa de ser uma paixão, isto é, deixa de ser tristeza”⁴⁴.

Portanto, a primeira etapa do caminho que conduz o homem à felicidade consiste em saber que para ser livre, o homem precisa reconhecer que as paixões são parte da natureza humana e que apesar de não poder evitá-las, a liberdade é o processo de tornar-se cada vez mais potente diante delas⁴⁵. Uma conquista constante

⁴³ Espinosa, B. EVP9D.

⁴⁴ Espinosa, B. EVP10S.

⁴⁵ A liberdade, assim como o tratamento contra a depressão, não é uma solução milagrosa que acontece da noite para o dia. Espinosa já nos alertava que a saída da servidão afetiva é processo paulatino e contínuo.

e nunca absoluta. Porque reprimir um afeto não é outra coisa senão aumentar a nossa potência em comparação com a potência dele sobre nós.

Em outras palavras, ser livre é reconhecer a si mesmo como uma *pars natura* determinada e finita que implica em um processo de autoconhecimento para entender quais são as correntes que carregamos, quais algemas nos limitam e quais desejos nos empurram para essa ou para aquela escolha. É o conhecimento dos próprios afetos, de suas origens e das inúmeras coisas que nos determinam a querer isso ou aquilo.

O processo de conhecer os próprios afetos é movimento que liberta o homem da força que esse afeto exerce sobre ele. Nesse sentido, Chaui comenta que é de dentro da servidão que se encontra o caminho para a liberdade: “[...] porque a servidão se define pela impotência interior, pela contrariedade afetiva e pela passividade, vencê-la significa passar da contrariedade ao contentamento consigo mesmo, da flutuação à firmeza do ânimo, da passividade à autodeterminação”⁴⁶.

Por isso, agir é o mesmo que compreender. A mente humana age quando tem ideias adequadas e padece quando tem ideias inadequadas:

À medida que é determinado a agir porque tem ideias inadequadas o homem padece, isto é, faz algo que não pode ser percebido exclusivamente por meio de sua essência, isto é, que não se segue de sua própria virtude. Mas à medida que é determinado a fazer algo porque compreende, então, dessa maneira ele age, isto é, faz algo que é percebido exclusivamente por meio de sua essência, ou seja, que se segue adequadamente de sua própria virtude⁴⁷.

Com efeito, um corpo humano impotente é aquele cuja maior parte da mente é composta por ideias inadequadas. Por consequência, ele é alguém que padece mais porque seu *conatus* é mais afetado por afetos passivos. Ao passo que um outro tipo de homem é aquele que, apesar de ter muitas ideias inadequadas, tem uma mente cuja maior parte está composta por ideias adequadas e por conta disso age mais e padece menos.

Vale ressaltar que embora agir seja sinônimo de compreender, não podemos nos deixar levar ao pensamento de que a mente age enquanto o corpo só

⁴⁶ Chaui M, *A Nervura do Real II*, p. 406.

⁴⁷ Espinosa. B., EIVP23D.

padece. Ao contrário do que pensava Descartes, o corpo não é a origem das paixões⁴⁸.

E a mente sozinha não é o caminho para a liberdade, mesmo que a expressão “potência da razão sobre os afetos” nos arraste de imediato para essa conclusão. O itinerário ético proposto por nosso autor é um percurso do conhecimento, mas nem por isso é um projeto intelectualista.

Se Descartes procura encontrar um remédio contra as paixões do corpo e pensa a liberdade, de certa maneira, como uma forma de livrar-se do corpo ou da influência dele na vontade, na mente ou no conhecimento, para Espinosa, os remédios contra os afetos servem para combater os próprios afetos (que surgem das ideias inadequadas) e não os corpos. Ou seja, esses remédios fazem com que a mente tenham controle sobre si mesma, jamais sobre o corpo.

O corpo e a mente são simultâneos no agir e no padecer. O corpo age quando a mente age e vice-versa⁴⁹. Afinal, não esqueçamos que pela segunda parte da *Ética* a mente não pode determinar o corpo a agir nem o corpo pode determinar a mente a pensar, ambos agem e padecem juntos. Dessa forma, é preciso entender que a liberdade envolve tanto a potência da mente quanto a do corpo, pois ela só é possível a um corpo que seja cada vez mais apto a afetar e a ser afetado: “A Mente humana é apta a perceber muitíssimas coisas, e é tão mais apta quanto mais pode ser disposto o seu corpo de múltiplas maneiras”⁵⁰.

Um corpo apto a muitas coisas é aquele que experimenta múltiplas e simultâneas sensações. Espinosa não quer limitar a sensibilidade, e sim ampliá-la ao máximo porque quanto mais o corpo experimenta, mais a mente conhece:

Contudo, digo de maneira geral que quanto mais um Corpo é mais apto do que outros para fazer ou padecer muitas coisas simultaneamente, tanto mais a sua Mente é mais apta do que outras para perceber muitas coisas simultaneamente; e quanto mais as ações de um corpo dependem somente dele próprio, e quanto menos outros corpos concorrem com ele para agir, tanto

⁴⁸ “Quanto aos remédios contra os excessos das paixões, confesso que são difíceis de praticar, e mesmo que não são suficientes para impedir as desordens que acontecem no corpo, mas apenas para fazer com que a alma não seja perturbada, e que possa manter o seu juízo livre”. Carta de Descartes a Elisabeth de Maio de 1646 in *Medicina dos Afetos*. Oeiras: Celta Editora, 2001, p. 117.

⁴⁹ “O que quer que aumente ou diminua, favoreça ou coíba a potência de agir do nosso Corpo, a ideia desta mesma coisa aumenta ou diminui, favorece ou coíbe a potência de pensar na Mente”. Espinosa, B., EIIP11.

⁵⁰ Espinosa, B., EIIP14.

mais apta é a sua mente para inteligir distintamente. **(falta a referência)**

A liberdade possível aos homens é ter um corpo capaz de muitas coisas e uma mente internamente disposta. Portanto, para ser cada vez mais livre, é preciso esforçar-se continuamente para experimentar um afeto que seja constante, que resulte em um *conatus* cada vez mais potente, que nos faça ter uma natureza mais firme.

No entanto, encontrar esse afeto ou alcançar esse poder de conhecer os afetos e reordená-los na mesma ordem do intelecto não é tarefa tão simples, e por isso Espinosa apresenta outra alternativa para refrear os afetos nocivos.

[...] o melhor que podemos fazer, enquanto não temos o conhecimento perfeito dos nossos afetos, é conceber um princípio correto de viver, ou seja, regras seguras de vida, confiá-las à memória, e aplicá-las continuamente aos casos particulares que, com frequência, se apresentam na vida, **para que nossa imaginação seja, assim, profundamente afetada por elas**, de maneira que estejam sempre à nossa disposição. Por exemplo, estabelecemos, entre as regras de vida, que o ódio deve ser combatido com o amor ou com a generosidade, em vez de ser retribuído com um ódio recíproco⁵¹.

De acordo com essa segunda alternativa, que não se trata apenas de ordenar os afetos segundo a ordem do intelecto, mas de estabelecer regras e aplicá-las continuamente para que a imaginação seja afetada por elas, percebemos que a primeira etapa do caminho que conduz o homem à liberdade parece ser realizada com a ajuda da imaginação.

[Aqui tem um problema de texto, de redação: esta alternativa *vem depois* daquela, mais difícil, mais rara, e no entanto você afirma que é uma *primeira etapa*. Penso que as coisas estão mal colocadas. Trata mais de alternativa do que de etapa. A coisa seria assim: o caminho da liberdade é x; não sendo possível x, isto é, se x não estiver ao alcance, o melhor que se pode fazer para viver melhor é y – e em y é a imaginação, e não o conhecimento, que serve como melhor instrumento para se viver da melhor maneira possível consigo mesmo e com o outro].

⁵¹ Espinosa, B., EVP10S. Grifo nosso.

5.3 *A mente internamente disposta: uma imaginação livre.*

Seguindo o percurso da primeira etapa da última parte da *Ética*, vemos que as proposições seguintes tratam de como as imagens participam do processo pelo qual o homem torna-se cada vez mais livre.

A proposição 11 afirma que “quanto mais uma imagem é referida a muitas coisas, tanto mais ela é frequente ou mais frequente se aviva, e tanto mais ocupa a Mente”⁵². Isso significa que quanto mais uma imagem estiver ligada a muitas coisas, tanto mais causas serão dadas para que seja excitada. A mente contemplará todas essas coisas simultaneamente com o afeto e por isso esse afeto será mais vívido e ocupará mais a mente.

Na proposição 12, por sua vez, lemos que “as imagens das coisas são unidas **mais facilmente** às imagens que se referem às coisas que entendemos clara e distintamente do que às outras”⁵³. A proposição anterior nos disse que as imagens se ligam a muitas coisas, essa proposição nos diz que ela se liga mais facilmente à ideias adequadas e, por conseguinte, verdadeiras.

A proposição 13 reforça que quanto mais uma imagem for unida a muitas outras, mais causas ela terá. O que nos faz lembrar os afetos *plures causae simul*, que como já sabemos, por estarem ligado à muitas causas, são mais fortes e menos nocivos⁵⁴.

E por fim, a proposição 14 afirma que a mente humana pode fazer com que “**todas as afecções do corpo** ou **imagens das coisas** sejam referidas à ideia de Deus”⁵⁵.

Essa proposição separa Espinosa dos demais racionalistas radicais que desprezam o conhecimento imaginativo, pois revela que as imagens podem ser adequadas, ou melhor, que a imaginação pode ser internamente disposta, isto é, reordenada⁵⁶. Como podemos notar ao ler Espinosa sugerindo como podemos superar o medo:

⁵² Espinosa, B., EVP11.

⁵³ Espinosa, B., EVP12.

⁵⁴ Espinosa, B., EVP8 e P9.

⁵⁵ Espinosa, B., EVP14.

⁵⁶ O estudo sobre a imaginação em Espinosa é recente. Esse tema, segundo Lorenzo, foi negligenciado e ficou na “sombra do mais nobre conhecimento sub specie aeternitatis”. A maioria dos comentadores de Espinosa, concorda que “que toda nossa atenção deve ser direcionada para os

Para acabar com o medo é preciso pensar com firmeza, que dizer, é preciso enumerar e **imaginar**, com frequência, os perigos da vida e a melhor maneira de evitá-los e superá-los por meio da coragem e da fortaleza. Deve-se observar, entretanto, que ao **ordenar nossos pensamentos e imaginações** devemos levar sempre em consideração aquilo que cada coisa tem de bom, para que sejamos, assim, sempre determinados a agir segundo o afeto da alegria⁵⁷.

Lembremos que pelo *Tratado da Emenda do Intelecto*, o conhecimento verdadeiro das coisas precisa partir de uma ideia verdadeira e essa ideia é a própria ideia de Deus⁵⁸. Isso significa que se a mente humana pode fazer com que as imagens das coisas (ideias do primeiro gênero) possam estar referidas à ideia de Deus, é porque de alguma maneira ela pode ser verdadeira, ou melhor, ativa.

Consideramos que a emenda do intelecto proposta por Espinosa não consiste em abandonar a imaginação para conhecer todas as coisas apenas pelo segundo e pelo terceiro gêneros de conhecimento, porque isso não é possível. Até porque as ideias inadequadas são em si inteiramente positivas. Não há nada nelas pelo qual alguém possa dizer que sejam falsas. Elas expressam parcialmente as coisas que elas significam. São, portanto, uma parte do conhecimento.

A *Ética* nos ensina que os homens não erram por imaginar, mas por confundirem a imaginação com o intelecto e por usarem os modos do imaginar para explicar as coisas, não enxergando as coisas como são, mas apenas como a imaginam.

Emendar o intelecto é conhecer a potência e os limites de cada gênero do conhecimento, para ter uma ideia mais adequada possível, mais verdadeira, ou seja, mais clara, distinta e completa, tanto das imagens (imaginação), das causas (razão) quanto da essência das coisas (intuição). Até mesmo porque o conhecimento produzido pelos gêneros de conhecimento não são conhecimento separados, isolados ou fragmentados. Os três são simultâneos. Por exemplo: Quando conhecemos algo, primeiro temos a imagem e a ideia inadequada acompanhada do afeto que essa coisa externa proporcionou no nosso corpo, mas, ao mesmo tempo,

dois últimos gêneros, que a *Ética* chama de Razão e de Ciência Intuitiva”. Darbon, A., *Études spinozistes*, Paris: PUF, 1946, p. 88.

⁵⁷ Espinosa. B., EVP10S. Grifo Nosso.

⁵⁸ Como já mostramos no segundo capítulo dessa tese.

também podemos conhecer sua causa e suas propriedades e quem sabe conhecer sua essência. Esse é o conhecimento perfeito para Espinosa, ou seja: completo.

Esse conhecimento, por assim dizer, tridimensional é o conhecimento tal qual no intelecto divino, pois Deus também conhece imagens, mas ele não tem ideias inadequadas porque Deus conhece as imagens de maneira ativa, isto é, como partes de um todo complexo, um complexo infinito de causas necessárias: em outras palavras, Deus é ideia adequada de si mesmo – do Todo que ele é e das conexões necessárias das partes que o constituem – e por isso as ideias das imagens *nas* partes (em nós, por exemplo) não são *nele* parciais, mutiladas e confusas, mas sim ideias adequadas⁵⁹.

Além disso, a afecção corporal e a ideia do afeto são duas coisas indissociáveis, e a imagem é diferente da ideia da imagem. Por isso, é possível reassociar essa imagem a outra ideia que não seja confusa nem inadequada. E essa nova ideia produzirá uma nova afecção corporal, e por conseguinte, um novo afeto, conforme já vimos no tópico anterior.

Segundo Sévérac, Espinosa faz uma reforma da imaginação, com as proposições 5 à 9, mostrando que ela é auxiliar da razão na conquista pela liberdade, pois o homem que se torna livre não deixa de imaginar nem de formar imagens, mas torna-se capaz de reorganizá-las, reordená-las e concatená-las adequadamente⁶⁰. Por isso nós consideramos que essa proposição 14 é a segunda chave mestra para mostrar que Espinosa considera que a imaginação pode ser dita livre ou ativa.

Essas proposições da última parte da *Ética* que abrem espaço para pensarmos a imaginação enquanto uma potência da mente são de suma importância para nosso trabalho, pois como sabemos, a memória está ligada à imaginação e no próximo capítulos veremos as proposições da *Ética* em que ambas aparecem como supostos obstáculos aos que pretendem alcançar à felicidade.

⁵⁹ É o que nos dizia o corolário da proposição 11 da Parte I da *Ética*: “Daí segue que a Mente humana é parte do intelecto infinito de Deus; e portanto, quando dizemos que a Mente humana percebe isto ou aquilo, nada outro dizemos senão que Deus, não enquanto é infinito, mas enquanto é explicado pela natureza da Mente humana, ou seja, enquanto constitui a essência da Mente humana, tem esta ou aquela ideia; e quando dizemos que Deus tem esta ou aquela ideia não apenas enquanto constitui a natureza da Mente humana, mas enquanto, em simultâneo com a Mente humana, tem também a ideia de outra coisa, então dizemos que a Mente percebe a coisa parcialmente, ou seja, inadequadamente”.

⁶⁰ 2006 ??? CONFERIR

Finalizando o percurso da primeira etapa, da proposição 15 à 20, temos Deus como tema comum. Por meio delas, Espinosa nos diz que ao compreender a si próprio e os seus afetos de maneira clara e distinta, os homens necessariamente amarão a Deus e esse amor a Deus ocupará a mente ao máximo porque esse amor é um afeto que se torna cada vez maior e ocupa cada vez mais a mente dos que desfrutam dele.

A proposição que encerra a primeira etapa do caminho que conduz o homem à liberdade traz a ideia de que o amor para com Deus não pode envolver nem ciúmes nem inveja, mas o contrário, que tal afeto será ainda mais reforçado e mais potente quanto mais homens compartilharem do mesmo amor⁶¹. A demonstração nos revela que o amor de Deus é o supremo bem e o escólio reforça a mesma ideia ao dizer que esse afeto é indestrutível, pois não existe nenhum outro capaz de destruí-lo, uma vez que ele é o mais potente de todos, por tratar-se de um amor por algo imutável e eterno. Esse amor, que mais adiante Espinosa chamará de **amor intelectual de Deus**, é um afeto produzido pela intuição, terceiro gênero de conhecimento. Ele é responsável por fazer com que as paixões constituam a menor parte da mente e por gerar o amor pelo bem imutável e eterno. De maneira que sua relação com o corpo é tão necessária que ele não pode ser destruído sem que aconteça o mesmo com o corpo.

O que nos leva a concluir que as enfermidades de ânimo, como a depressão, por exemplo, se originam, entre outras coisas, por conta de um amor excessivo por algo que varia, enquanto o ânimo perfeitamente saudável é aquele que ama algo que é imutável, Deus. Os homens, no entanto, variam entre um e o outro, entre a impotência e a potência. Não podendo nem sobreviver por muito tempo em uma situação em que a servidão afetiva lhe conduza à máxima impotência nem podendo alcançar de maneira definitiva a máxima potência ou a liberdade absoluta. Como já dissemos, trata-se, portanto, de um esforço contínuo para agir cada vez mais e padecer cada vez menos.

No final do escólio da proposição 20, o autor encerra essa subparte da *Ética*, ao dizer: “Reuni, até aqui, todos os remédios para os afetos, ou seja, tudo aquilo que a mente, considerada em si só, pode contra os afetos”⁶². Nesse escólio, tais remédios são enumerados em cinco, mas consistem basicamente em dois: 1) no

⁶¹ Espinosa, B., EVP20.

⁶² Espinosa, B., EVP10S.

conhecimento dos afetos e 2) na ordenação ou concatenação que a mente pode fazer deles de acordo com a ordem do intelecto. Por isso, o filósofo insiste:

Devemos, pois, nos dedicar, sobretudo, à tarefa de conhecer, tanto quanto possível, clara e distintamente, cada afeto. [...] E, por isso, não se pode imaginar nenhum outro remédio que dependa de nosso poder que seja melhor para os afetos do que aquele que consiste no verdadeiro conhecimento deles, pois não existe nenhuma outra potência da mente que não seja a de pensar e de formar ideias adequadas, tal como, anteriormente demonstramos⁶³.

Portanto, o final da *Ética* nos mostra que Espinosa emprega dois sentidos de liberdade: 1) A liberdade de Deus que é definida na primeira parte e 2) a liberdade humana que é definida na quinta parte.

Se as paixões determinam os homens e os arrastam de maneira que eles são “agitados por causas externas de muitas maneiras” e flutuam “tal qual ondas do mar agitadas por ventos contrários, ignorantes dos desenlaces e do destino⁶⁴”, podemos dizer que Espinosa pensa nas paixões como uma turbulência, enquanto a liberdade é o conhecimento que produz a firmeza de ânimo diante delas e, conseqüentemente, a estabilidade e a serenidade afetiva.

Por isso, Espinosa nos diz que a verdadeira liberdade não é a falsa ideia de livre-arbítrio. “A verdadeira liberdade do homem refere-se à Fortaleza, à Firmeza e à Generosidade”⁶⁵. Sobre a firmeza e a generosidade, Espinosa escreve que: “[...] por Firmeza entendo o Desejo pelo qual cada um se esforça para conservar seu ser pelo só ditame da razão; [...] Por Generosidade entendo o Desejo pelo qual cada um se esforça para favorecer os outros homens e uni-los a si por amizade pelo só ditame da razão [...]”⁶⁶. Mas no que consiste essa fortaleza?

⁶³ Espinosa, B., EVP4S.

⁶⁴ Espinosa, B., EIIP59S.

⁶⁵ Espinosa, B., EIVP73S.

⁶⁶ Espinosa, B., EIVP59S.

5.4 *Virtude é liberdade.*

Quando pensamos na palavra virtude ou mesmo quando a buscamos em qualquer dicionário, encontramos que se trata de uma qualidade ou de uma ação moral. No nosso contexto atual, ela parece ser entendida como uma espécie de inclinação ou tendência para fazer o que é considerado moralmente bom ou como uma ação que deve ser praticada para alcançar aquilo que é considerado moralmente correto. Jean Starobinski, em *A transparência e o obstáculo*, entende a virtude como um tipo de conhecimento do bem e do mal por meio do qual o homem pode obter uma vitória voluntária sobre o mal⁶⁷.

A virtude é uma questão filosófica antiga. Na Grécia, o *Ménon* de Platão discute se a virtude (*ἀρετή*) pode ou não ser ensinada⁶⁸. Aristóteles considera que “a felicidade é uma certa atividade da alma em conformidade com a virtude perfeita”⁶⁹. De maneira geral, a virtude aristotélica significa *excelência (areté)*, força ou a capacidade de aperfeiçoamento que não se restringe apenas aos homens. O filósofo do Liceu entendia que cada ser vivo pode exercer sua virtude. A virtude do pássaro, por exemplo, é voar mais rápido, a do homem é agir conforme a razão.

No entanto, no final do primeiro livro que compõe a obra que conhecemos como *Ética a Nicômaco*, o autor explica que existem dois tipos de virtudes: intelectuais e morais. A sabedoria, o entendimento e a prudência são do primeiro tipo, ao passo que a generosidade e a temperança são do segundo. Distingui-las em dois tipos faz com que Aristóteles considere que as primeiras (virtudes intelectuais) sejam produzidas pela instrução e reforçadas pela experiência e pelo tempo, mas as segundas (virtudes morais) são produtos do hábito. O autor é incisivo ao dizer que nenhuma virtude moral é engendrada pela natureza e sim adquirida pelo exercício, ou seja, pelo hábito (*ethos*)⁷⁰.

⁶⁷ Starobinski, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

⁶⁸ Platão. *Ménon*. Rio de Janeiro; Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001. A primeira nota dessa edição nos adverte que os tradutores poderiam traduzir *ἀρετή* por virtude ou por excelência, e destacam que a palavra grega não pode ser vinculada ao atual sentido de virtude, impregnado de valores cristãos que são alheios ao espírito grego. No contexto grego, *ἀρετή* significa uma vida feliz ou aquilo que é indispensável para alcançá-la.

⁶⁹ Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Bauru, SP: EDIPRO, 2007, Livro I, §13, p. 62.

⁷⁰ Em Aristóteles, observamos que, no Livro II da *Ética a Nicômaco*, o hábito é apresentado como meio pelo qual os homens aprendem as virtudes morais. Sendo a virtude, como vimos, de dois tipos,

Aristóteles considera que a virtude moral é “uma qualidade segundo a qual se age da melhor forma em relação aos prazeres”⁷¹. Ou seja, ao contrário de Sócrates e Platão, a virtude não é um hábito do intelecto, e sim uma disposição de caráter adquirida e reforçada pela repetição dos atos. As virtudes morais são produtos da vontade, pois são “certas formas de escolha ou, de um modo ou outro, envolvem escolha”⁷². Tomás de Aquino concordará com Aristóteles ao considerar que a virtude não é inata e que precisa ser exercitada para que adquira a estabilidade de um hábito⁷³.

A nossa palavra deriva da versão latina *virtù*, que significa força viril ou poder que uma coisa tem para produzir um efeito. No entanto, talvez por influência das filosofias cristãs, aos poucos a ideia antiga de virtude como um poder para produzir um efeito foi ganhando um aspecto mais moral, passando a significar o esforço que os homens fazem para agir em conformidade com o que é moralmente certo ou para praticar o que é moralmente considerado bom. Esse esforço é condicionado pela vontade, entendida como *liberum arbitrium*.

Para Santo Agostinho, por exemplo, a virtude é um hábito do bem. Na sua interpretação, apesar do homem ser naturalmente bom, por ser imagem e semelhança de Deus, ele pode ser tanto virtuoso quanto vicioso. A liberdade, mais precisamente o livre arbítrio, é o que possibilita que o homem possa agir em conformidade com a virtude ou não. A virtude é como uma purificação da alma, atingida pela prática da liberdade ao escolher agir em conformidade com o que é moralmente bom. Portanto, é a liberdade e a prática do bem o que possibilita que um homem seja ou não virtuoso, ao passo que as paixões da alma dificultam o agir virtuoso do homem.

Ao nos falar sobre as virtudes cardeais, Agostinho nos diz que a temperança é “a virtude que coíbe as paixões”⁷⁴. Dessa maneira, ele ensina que para ser feliz é preciso, pela boa vontade, purificar a alma pelo exercício da virtude. Ou

nomeadamente, intelectual e moral, a intelectual é majoritariamente tanto produzida quanto ampliada pela instrução, exigindo, conseqüentemente, experiência e tempo, ao passo que a virtude moral ou ética é o produto do hábito, sendo seu nome derivado, com uma ligeira variação da forma, dessa palavra. E, portanto, fica evidente que nenhuma das virtudes morais é em nós engendrada pela natureza, uma vez que nenhuma propriedade natural é passível de ser alterada pelo hábito. Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Bauru, SP: EDIPRO, 2007, Livro II, §1, p 70.

⁷¹ Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Bauru, SP: EDIPRO, 2007, Livro II, §3, p. 72.

⁷² Aristóteles. *Ética a Nicômaco*. Bauru, SP: EDIPRO, 2007, Livro II, §5, p. 75.

⁷³ Aquino, T. *Suma Teológica IV*, São Paulo, Loyola, 2005, p.47.

⁷⁴ Agostinho. *Diálogo sobre o livre arbítrio*. Lisboa: Casa da Moeda, 2001, p 125.

seja, são as boas práticas morais que conduzem o homem à liberdade e ao amor divino.

Espinosa nos parece dizer o contrário, ao escrever no escólio da última proposição da quinta parte, que “ninguém goza da beatitude porque coibiu os afetos, mas, ao contrário, o poder de coibir a lascívia origina-se da própria beatitude”.

Para entender esse enunciado, primeiro temos que entender o conceito espinosano de virtude. O conteúdo das proposições da quarta parte da *Ética* sobre a virtude nos faz ver que esse conceito não está muito alinhado ao pensamento comum. Enquanto Descartes ensinava a Elisabeth que o arrependimento é uma “virtude cristã que serve para fazer com que nos corrijamos”⁷⁵, Espinosa escreve na *Ética* que a humildade não é uma virtude, mas uma paixão e que “quem se arrepende do que fez é duas vezes miserável ou impotente”. Por essa passagem notamos que Espinosa afasta totalmente o significado moral da palavra virtude e que nosso filósofo está, nesse sentido, mais próximo do que pensava Maquiavel.

Virtú é um dos conceitos mais importantes de *O Príncipe*. Maquiavel abre esse clássico da filosofia política explicando que todos os Estados, quer sejam repúblicas quer sejam principados, foram conquistados ou com armas ou por fortuna ou por virtude. Ainda que todos os homens tentem percorrer os mesmos caminhos abertos por outros e ajam imitando aqueles que consideram como grandes, eles não conseguem repetir tudo e nem igualar sua *virtú*, porque Maquiavel nos afirma no capítulo VI de *O Príncipe* que a virtude é algo que pertence aos *Grandes*. Nesse mesmo capítulo, o filósofo afirma que os príncipes encontram maiores ou menores dificuldades para manter seus poderes, conforme seja maior ou menor a *virtú* de quem os conquistou.

Essa ideia destaca, como é de se esperar de um filósofo renascentista, que Maquiavel resgata ou pelo menos se reaproxima do sentido grego desse conceito. Isso que dizer que longe de ser uma qualidade moral ou uma ação voluntária para realizar boas obras, a virtude é uma habilidade política, uma espécie de destreza ou a astúcia necessária para que um príncipe consiga se manter no poder, ao conseguir manter o Estado, a constituição política da cidade.

⁷⁵ Descartes. Carta de Descartes a Elisabeth 3 de novembro de 1645 in *Medicina dos Afetos*. Oeiras: Celta Editora, 2001, p.102.

Para Maquiavel, a fortuna pode ser entendida como aquela que produz as ocasiões, a *occasio*. Essas ocasiões podem tornar os homens afortunados, mas é a sua excelente *virtú* que faz com que eles possam reconhecer essa ocasião. No capítulo VII, por exemplo, Maquiavel faz uma comparação entre aqueles que somente pela fortuna tornaram-se príncipes. Ele diz que tal mudança foi feita com pouco esforço, mas que é preciso de muito esforço para manter a nova condição. Porque se apoiam exclusivamente na vontade e na fortuna de quem lhes concedeu o poder. Tais coisas são volúveis e instáveis. Os estados que nascem subitamente, como todas as outras coisas da natureza que nascem e crescem depressa, não podem formar raízes e ramificações e por isso sucumbem na primeira tempestade. Todavia, se esses que se tornam príncipes possuírem *virtù*, podem se preparar rapidamente para conservar aquilo que a fortuna lhes ofertou.

Maquiavel nos ensina que a fortuna faz com que os homens enfrentem grandes dificuldades e defrontem-se em seu caminho com perigos que só podem ser superados com a *virtú*. Portanto, para Maquiavel a virtude é como uma força de ânimo, mas não é qualquer tipo de força, porque o filósofo adverte que não se pode chamar de *virtù*: “assassinar os seus concidadãos, trair os amigos, ser sem palavra, sem piedade, sem religião: modos desses podem fazer adquirir império, mas não glória”⁷⁶. Ela seria melhor definida como a “grandeza do seu ânimo a suportar e superar as coisas adversas”⁷⁷ ou como uma espécie de fortaleza. Aquele que tem *virtù* constrói seu império com bastante fadiga, mas necessita de pouca para o manter.⁷⁸

Na quarta parte da *Ética* vemos que Espinosa também escreve sobre a fortuna, mas por conta da fundamentação ontológica da primeira parte, sabemos que ela não tem o mesmo sentido que tinha para os gregos, os estoicos, os cristãos e mesmo para Maquiavel. A fortuna não é a deusa do acaso, nem da boa nem da má sorte, porque o acaso e a sorte não são produtos da contingência. Como já sabemos pela proposição 29 da primeira parte: “Na natureza das coisas nada é dado de contingente, mas tudo é determinado pela necessidade da natureza divina a existir e a operar de maneira certa.” Com essa afirmação, Espinosa retira a realidade

⁷⁶ Maquiavel, N. *O príncipe*. São Paulo: Editora 34, 2017, p.141.

⁷⁷ Maquiavel, N. *O príncipe*. São Paulo: Editora 34, 2017, p.141.

⁷⁸ A imagem de uma fortaleza ilustra que a virtude é para Maquiavel aquilo que para ser construído exige muito trabalho e muita força, mas que depois de edificada tornará menos trabalhoso manter-se seguro por estar sendo protegido por ela.

ontológica da fortuna que deixa de ser uma deusa e passa a ser uma coisa não existente.

Todavia, nas definições da quarta parte, Espinosa diz que chama de contingente as coisas singulares porque não encontraremos nada que ponha necessariamente nem exclua necessariamente a sua existência, se prestarmos atenção somente às suas essências. Isso quer dizer que as coisas singulares não são impossíveis, por não serem contraditórias e nem são necessárias por sua própria essência, tal como é a substância.

Elas são necessárias porque são produções necessárias, mas como os homens ignoram as causas que determinam tais coisas, elas são consideradas por eles como se fossem contingentes. No corolário 1 da proposição 44, ainda na segunda parte da *Ética*, ele já explica que é só por conta da imaginação que contemplamos as coisas como contingentes. Ou seja, na verdade todas as coisas são necessárias, mas como não conhecemos das coisas singulares a sua duração, nós as imaginamos como se fossem contingentes. Por isso, o corolário da proposição 31 da segunda parte diz:

Donde segue que todas as coisas particulares são contingentes e corruptíveis, pois da duração delas não podemos ter nenhum conhecimento adequado e é isso que por nós deve ser entendido por contingência e possibilidade de corrupção das coisas. Com efeito, afora isso, não é dado nenhum contingente.

A contingência é, na verdade, mais um resultado inadequado dos limites de nossa capacidade de conhecer, que nos leva a apreendê-las apenas por meio de suas imagens. Sendo assim, quando Espinosa diz que os homens são escravos da fortuna, significa dizer que eles são escravos de um conhecimento inadequado diante das coisas, da ignorância de si mesmos e de seus próprios afetos⁷⁹.

Ao anunciar o escopo da terceira parte da *Ética*, Espinosa diz que tratará sobre a natureza e a força dos afetos (*affectuum viribus*). Na tradução de Tomaz Tadeu lemos: “da natureza e da virtude dos afetos”⁸⁰. Isso ocorre porque, como veremos ao longo desse texto, Espinosa considera que potência e virtude são a

⁷⁹ Espinosa entende a fortuna como uma questão de ignorância que tem como causa o desconhecimento da ordem necessária da natureza. Conforme podemos observar pelo capítulo 3 do *Tratado Teológico Político* e também pelo escólio da proposição 49 da segunda parte da *Ética*.

⁸⁰ Espinosa, B., EIII, Prefácio.

mesma coisa. Como já sabemos o que significa potência, vejamos um pouco mais o que Espinosa pensa por virtude.

As definições para esse conceito aparecem principalmente nas proposições 20 a 25 da quarta parte da *Ética*. Espinosa nos diz que longe de ser uma prática para purificar a alma das paixões, a virtude não é nada outro senão a própria potência humana.⁸¹ E “o esforço para se conservar é o primeiro e o único fundamento da virtude.” Agir virtuosamente não significa ter práticas e hábitos considerados moralmente bons, e sim agir segundo as leis de sua própria natureza, ou seja, buscar conservar-se na existência, antes de tudo, inteligir⁸². “Logo, agir por virtude nada outro é em nós que agir, viver e conservar o seu ser sob a condução da razão.”⁸³

A proposição 23 da quarta parte da *Ética*, quando afirma que “o homem não pode absolutamente ser dito agir por virtude enquanto é determinado a fazer (agir) algo por ter ideias inadequadas[...]”, introduz uma diferença (qualificação) entre *conatus* e virtude, porque o *conatus* é o esforço que faz o homem perseverar em seu ser e que o determina a agir, produzindo desejos que “podem originar-se tanto de ideias adequadas quanto de inadequadas”⁸⁴; todavia, a virtude, como nos explica a proposição 23 da quarta parte, só pode ser dita quando os homens agem determinados por ideias adequadas.

A proposição 26 reitera que agir por virtude é agir sob a condução da razão. Chauí interpreta que a virtude é o “*ingenium* de cada um quando seu corpo e sua mente são causa adequada”, e que despojada de todos os imperativos normativos, virtude para Espinosa significa atividade, ou seja, estar *sui juris*⁸⁵. A filósofa também nos ensina que a quarta parte da *Ética* revela uma relação de identidade entre a virtude e “a razão como desejo”⁸⁶. Como já sabemos que a razão não postula nada que seja contra a própria natureza humana nem mesmo algo que esteja acima da força humana, ela na verdade postula aquilo que reforça e favorece a própria conservação do *conatus*. Assim, os *dictamina rationis* operam da mesma

⁸¹ Espinosa, B., EIVP20.

⁸² Podemos dizer que existe uma primeira virtude que é o exercício mesmo do próprio *conatus*; por isso ele está “para além de bem e mal”, ou aquém da moral. A virtude enquanto “inteligir” é uma potência que, por assim dizer, vem depois, uma “virtude segunda” que, no entanto, é a “verdadeira virtude”, resultado de uma árdua experiência do próprio *conatus*.

⁸³ Espinosa, B., EIVP24D.

⁸⁴ Espinosa, B., EVP4S.

⁸⁵ Chauí, M. *A Nervura do Real II*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016, p. 406.

⁸⁶ Chauí, M. *A Nervura do Real II*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016, p. 421.

maneira que a virtude quando esta é definida como: “agir pelas leis da sua própria natureza”⁸⁷. Por isso, Chaui escreve que a virtude é a “realização racional da autoconservação”⁸⁸. Em outras palavras, a virtude espinosana não é redutível a ideais abstratas ou de condutas baseadas em valores morais externos: “A virtude, ao contrário, não está além do ser, agir e viver em ato, jamais posta numa finalidade que nos levaria a uma felicidade e a um bem situados além de nós”⁸⁹.

Por fim, enquanto o *conatus* é a disposição interna para preservar e aumentar a potência, a virtude é estar consciente dessa disposição interna, ou melhor, é a própria consciência dessa potência. Assim como desejo é o nome que Espinosa dá à consciência do *conatus*. Se podemos interpretar que perseverar é resistir e se podemos dizer que *conatus* é resistência, a virtude seria como uma fortaleza, por ser uma firmeza de ânimo que se constrói quando se tem consciência da força dos afetos e da força interna que é preciso manter para estar *sui juris*.

Se Maquiavel rompe com a tradição cristã por considerar que a virtude é uma capacidade de agir diante de situações imprevistas, uma habilidade, maleabilidade, disposição ou força para enfrentar a face ruim da fortuna, Espinosa, por sua vez, faz o mesmo já quando desfaz o laço que prendia vontade – querer ou não querer – e desejo – apetecer ou ter aversão. Esse laço, segundo Chauí, era o que levava desde Aristóteles a definir a virtude como “o desejo determinado pela vontade guiada pela razão”⁹⁰. Isso ocorre porque *vontade* em Espinosa não é uma faculdade livre da mente que impulsiona o homem a escolher entre x ou y; ela é o ato de afirmar ou negar algo como verdadeiro ou falso.

Vontade é uma volição singular que apenas reforça uma escolha já determinada. E a volição nada mais é do que a própria ideia⁹¹. Portanto, longe de ser uma ação da ou contra a vontade, a virtude é mais do que seguir padrões meramente externos e morais; ela é, antes de tudo, seguir a si mesmo, determinar-se internamente. Virtude em Espinosa é simplesmente a potência de ser o que se é: “pois [...] a virtude nada outro é que agir pelas leis da própria natureza”⁹², enquanto

⁸⁷ Espinosa, B. *Ética*. São Paulo: EdUSP, 2015, EIVP23S.

⁸⁸ Chaui, M. *A Nervura do Real II*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016, p. 422.

⁸⁹ Chaui, M. *A Nervura do Real II*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016, p. 429.

⁹⁰ Chaui, M. *A Nervura do Real II*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016, p. 266.

⁹¹ Espinosa, B., EIVP48 – 49.

⁹² Espinosa, B., EIV13S.

a servidão é “a ausência de proporção entre a força da potência singular e as forças das potências externas”⁹³.

Como já dissemos, a virtude espinosana é uma espécie de fortaleza interna, uma firmeza do ânimo, que só pode ser construída quando se tem consciência da sua própria força e da força dos afetos. Nesse sentido, para concluir nossa aproximação entre Espinosa e Maquiavel, o capítulo VII de *O Príncipe* nos diz que existem duas maneiras de conseguir os principados: ou pela fortuna ou pela virtude. O filósofo nos explica que pela fortuna é fácil conseguir um principado, mas é difícil mantê-lo, enquanto que pela virtude é o contrário.

Com efeito, podemos comparar as duas maneiras pelas quais Maquiavel nos diz que é possível conquistar um principado com a produção dos afetos de alegria segundo Espinosa. Sabemos que, em geral, também existem duas maneiras de se produzir alegria: a alegria passiva é como se fosse um principado conquistado pela fortuna, pois ela é mais fácil de ser produzida porque vem de fora, do acaso dos encontros. No entanto, por depender de causas externas, é instável e frágil; ao passo que o segundo tipo de alegria é ativo, o que o faz mais difícil de ser construído por ser interno, porém mais estável e mais potente. Por isso a Definição 8 da quarta parte da *Ética* diz que: “Por virtude e potência entendo o mesmo; isto é a virtude, enquanto referida ao homem, é a própria essência ou natureza do homem, enquanto tem poder de fazer algumas coisas que só pelas leis de sua natureza podem ser inteligidas”.

Dessa maneira, notamos que a virtude não é uma tendência ou uma prática moral, mas a própria potência humana quando exercida por si mesma, sem coerção, ou seja, livre. Como reitera o *Tratado Político*: “Porque a liberdade é uma virtude, ou seja uma perfeição: por isso tudo quanto no homem é sinal de impotência não pode ser atribuído à sua liberdade.”⁹⁴ Todavia, o mesmo texto nos adverte que essa liberdade não pode, em relação aos homens, ser dita absoluta, haja vista que “não está em poder de cada homem usar sempre da razão e estar no nível supremo da liberdade”⁹⁵

⁹³ Espinosa, B., EIVP18S.

⁹⁴ Espinosa. B., TP, cap. 2, §7.

⁹⁵ Espinosa. B., TP, cap. 2, §8.

Agora que conhecemos no que consiste a liberdade espinosana. Podemos avançar pelo caminho que conduz o homem à beatitude suprema, ou seja, podemos passar à segunda subparte da quinta parte da *Ética*.

Observemos que até a proposição 20 da *Ética*, Espinosa ainda não escreveu nenhuma vez sobre felicidade. Isso corrobora com a nossa ideia que liberdade e felicidade não são sinônimos.

Com efeito, veremos agora que a liberdade é a primeira subparte da quinta parte da *Ética*, porque somente na medida que o homem se torna cada vez mais livre é que ele pode desejar e alcançar a verdadeira alegria ou seja a felicidade. Pois somente aquele que é livre pode desejar a verdadeira alegria, porque, como diria Fernando Sabino, “a liberdade é o espaço que a felicidade precisa”.

Considerações Finais

As duas primeiras partes da *Ética* nos apresentam a estrutura ontológica que sustenta a filosofia espinosana e a natureza e a origem do corpo e da mente humana. De acordo com Deleuze a *Ética* pretende denunciar três coisas: a consciência, os valores e as paixões tristes¹. Chauí resume os principais temas da filosofia espinosana e seus interesses; vejamos:

Ao articular internamente alma e corpo, força pensante e força imaginante, virtude e aptidão para pensar e agir, e ao tornar inseparáveis o pensamento e o sentimento, a liberdade e a felicidade, não nos oferece uma via ampla – embora árdua e difícil – para compreendermos as relações entre o psíquico e o físico, o intelectual e o afetivo, a autonomia e a alegria de viver? Que é o Deus-Natureza de Espinosa senão nós mesmos quando descobrimos a força para pensar e agir livremente na companhia dos outros? Que é a filosofia espinosana senão o mais belo convite a perder o medo de viver em vão?²

Ao analisar as paixões humanas, vemos que Espinosa valoriza a alegria e desdenha dos afetos tristes, ignorando os julgamentos puramente morais. O homem é parte da natureza e as paixões são parte da natureza humana. A nosso ver, a filosofia de Espinosa é uma apologia à verdadeira liberdade contra a ignorância, contra a superstição e contra os preconceitos que poluem a mente da maioria dos homens.

Aqueles que tropeçam ao chegarem nas últimas proposições da quinta parte da *Ética*, não sabem explicar como insistir em perseverar na existência se essa existência é desprovida de identidade, pois não entendem quais são os caminhos ou o caminho que conduz o homem à felicidade e isso acontece porque as últimas proposições nos levam facilmente a confundir a filosofia espinosana com mais uma dentre tantas outras propostas metafísicas, religiosas e místicas. Como escapar dessas leituras?

As proposições do final da quinta parte da *Ética* dizem que ao contrário do corpo, a mente não está completamente submetida à duração e que só a percebe por meio da imaginação.

¹ Deleuze, *Filosofia Prática*, p.23

² Chauí, M. *Espinosa. Uma filosofia da liberdade*, p. 75

Tais proposições, se não formos cautelosos, nos arrastam quase de imediato a uma leitura mística da filosofia espinosana, sendo assim uma contradição com as demais obras e com as demais partes da mesma, seria um retorno ao sumo bem metafísico que arruinaria as principais peculiaridades da mesma. Visto que, apesar de Espinosa prezar por clareza e distinção e de expor todas as suas ideias em ordem geométrica, a última parte da *Ética* tem gerado entre os seus intérpretes muitas ideias confusas e contraditórias. Geralmente, as interpretações para a última parte da *Ética* podem ser leituras extremamente opostas entre aqueles que o leem como um ateu materialista e aqueles que o leem como um ébrio de Deus, uma vez que o próprio vocabulário de Espinosa leva os seus leitores às essas conclusões, vejamos: “Por tudo isso compreendemos claramente e que consiste nossa salvação, beatitude ou liberdade: no amor constante e eterno para com Deus, ou seja, no amor de Deus para com os homens.”³

Longe de escapar de todos os obstáculos que os leitores de Espinosa encontram na linguagem da última parte da *Ética*, o que se percebe claramente é que Espinosa acredita que existe, pelo conhecimento, um caminho que leva o homem a ser livre e feliz. No que consiste essa liberdade?

Se a servidão é afetiva, a liberdade também precisa ser. Por isso, a liberdade é possível a medida que os homens também podem formar ideias adequadas sobre seus afetos e, por isso, eles podem não ser dominados por eles. Porque a servidão ou impotência da mente não está exatamente no afeto, mas da forma distorcida com que baseado nesses afetos, os homens enxergam as coisas. Portanto, eles não são simplesmente escravos das paixões, mas principalmente da ignorância, quando ignoram as suas causas e as origens de suas paixões.

Podemos resumir a liberdade humana na seguinte frase: ser livre é conhecer. Com isso, notamos existir uma relação de intensa proximidade entre o conhecimento, a liberdade e a felicidade. De acordo com a nossa leitura eles significam três momentos do projeto espinosano. A saber, primeiramente os homens precisam emendar o intelecto para ter o conhecimento cada vez mais perfeito. Essa emenda não acontece de uma vez, mas é paulatinamente realizada a cada novo esforço para compreender, ao invés de apenas perceber, as afecções do corpo.

³ EVPXXXVIesc.

Pois, como vimos, até mesmo um homem dito livre é afetado de alegria e de tristeza e nem sempre tem o conhecimento adequado sobre essas afecções. Dessa maneira, concluímos que a liberdade é conquistada paulatinamente por aqueles que se esforçam para conhecer a causa dos próprios afetos. Espinosa demonstra que para tornar-se livre, é preciso “ordenar nossos pensamentos e imagens, [...] sempre prestar atenção àquilo que é bom em cada coisa, para que assim sejamos determinados a agir sempre pelo afeto de Alegria”⁴.

Com efeito, o que a quinta parte da *Ética* nos ensina é que devemos nos esforçar para suprimir a tristeza e o pensamento da morte, que devemos nos esforçar para perceber tudo como parte de uma substância eterna infinita e necessária. Assim, a liberdade humana que encontraremos no final desse árduo caminho é o poder de reconhecer que nossas noções metafísicas são a causa do nosso padecimento, pois são produzidas no âmbito da imaginação que percebe todas as coisas apenas de forma confusa e mutilada.

A emenda do intelecto a liberdade conquistada com ela se dá em graus, por isso um indivíduo pode tornar-se mais racional e agir mais do que padecer, ou seja, ser livre. Todavia, pode ser que ele não seja necessariamente e nem imediatamente sábio nem feliz.

A nosso ver, liberdade e felicidade não são exatamente a mesma coisa, mas nós interpretamos que ambas acontecem quase sempre de maneira simultânea. Um homem feliz com certeza é um livre e um homem livre tem cada vez mais possibilidade de ter a experiência da felicidade. Todavia, entendemos que ser livre e ser feliz não se trata da mesma coisa, pois enquanto a liberdade é resultado de um conhecimento afetivo sobre os próprios a causa dos próprios afetos ou como mostra a primeira etapa um reordenamento deles de acordo com a ordem do intelecto, a felicidade é um afeto produzido pelo conhecimento não só dos afetos, mas de si mesmo, de Deus e das coisas.

Pelas minguadas passagens que nos falam sobre a felicidade, sabemos que ela é, principalmente, o amor intelectual a Deus. E ser amor, significa dizer que a felicidade é um afeto, um afeto que uma vez produzido jamais poderá ser destruído, porque não existe nada na natureza que seja contrário a esse amor ou mais potente que ele para ser capaz de suprimi-lo.

⁴ Espinosa, EVP10S.

Por isso, esse amor é um afeto que ao contrário dos afetos oriundos do primeiro gênero, não traz flutuação de ânimo, e sim a constância do *conatus* que é a firmeza de ânimo que o próprio Espinosa buscava encontrar de acordo com o *TIE*. A felicidade é a maior perfeição que a mente pode atingir, ela é ao mesmo tempo um tipo de conhecimento e o amor que resulta desse conhecimento. Pois o amor intelectual de Deus, que se origina do terceiro gênero de conhecimento, é eterno e não é outra coisa senão o próprio Deus amando a si mesmo: “O amor intelectual da mente para com Deus é o próprio amor de Deus, com o qual ele ama a si mesmo[...]”⁵.

Em outras palavras, a felicidade conquistada e proposta por Espinosa não é outra senão a experiência da eternidade. Isto é, existir na duração, sentindo-se eterno, pois a mente não sente menos aquelas coisas que concebe inteligindo do que aquelas que tem na memória.

O vulgo, isto é, aqueles que não conhecem ou não consideram que as coisas tenham a mesma explicação ontológica dada por Espinosa, está comumente persuadido de que é livre por obedecer à lascívia e que cede o direito à lascívia para viver pela prescrição da lei divina. Pensam que a piedade, a religião e a fortaleza de ânimo são ônus do quais podem livrar-se depois da morte e pelos quais serão recompensados. E além dessa esperança, o medo de serem punidos com terríveis suplícios após a morte os induz, na medida em a fragilidade de seus ânimos impotentes pode suportar, a viver segundo a prescrição e os limites e restrições da suposta lei divina.

Espinosa alerta que se tais homens cressem que as mentes perecem juntamente com o corpo de maneira que não existisse aos “miseráveis, exauridos pelo fardo da Piedade⁶” uma vida após a morte, eles quereriam obedecer antes à Fortuna do que a si mesmos. Como alguém que prefere envenenar-se por crer que não pode nutrir eternamente seu corpo com bons alimentos. Por ver que a mente não é eterna ou imortal, preferissem ser dementes e viver sem razão.

Isso ocorre porque os homens confundem a experiência da eternidade com o desejo de imortalizar-se. Mas lembremos que há distinção entre eternidade e imortalidade: para Espinosa a imortalidade é uma percepção imaginativa e inadequada da eternidade.

⁵ Espinosa, EVP34.

⁶ Espinosa, EVP42S.

Apesar de escrever “Cheguei, assim, ao fim de tudo aquilo que se refere à vida presente”⁷, sabemos que Espinosa rejeita várias vezes a possibilidade de outra vida. Nossa relação é única e singular e não se repete em outros planos ou encarnações. Assim sendo, a experiência que podemos ter de eternidade e de felicidade, se for possível, deve acontecer nessa vida. Então, qual é o papel da memória na vida de um homem sábio se a felicidade só for alcançada pela parte eterna da mente?

A doutrina da eternidade da mente pode gerar interpretações equivocadas porque ao falar da eternidade da mente, Espinosa diz que os homens sentem que são eternos e que a memória e a imaginação são a parte da mente que perece com o corpo.

Além disso, a conquista da felicidade passa pelo conhecimento da mente, mas “Se a conquista da felicidade passa pelo conhecimento da mente, da essência do próprio corpo *sub specie aeternitatis*, das coisas e de Deus, através do conhecimento racional e da ciência intuitiva, isso não implica que Espinosa seja um intelectualista⁸”.

O certo é que Espinosa jamais rejeita por completo a verdade que a experiência nos impõe e, nesse sentido, a memória é um critério legítimo, fornecido pela experiência, para determinar a individualidade de um ser humano. Espinosa jamais afirma que a identidade pessoal não existe, mas que as ideias que correspondem a esse modo de percepção não são adequadas e não podem conduzir o homem nem à liberdade nem ao bem supremo, pelo menos não enquanto se considerar uma parte isolada das demais, fechada em seu próprio eu como se fosse uma mônada. Assim, entendemos que esse esforço de ter “uma mente cuja maior parte é eterna” nos indica que não devemos procurar uma identidade que permanece fixa ao longo tempo, porque ao invés disso a razão nos mostra que somos um ser em construção, modificado a cada novo encontro.

Não esqueçamos que o corpo também é eterno, mas não individualmente eterno. A mente é eterna, mas não individualmente eterna. E sobre a memória, Espinosa reconhece que não está em nossas mãos apagar inteiramente da nossa memória os infortúnios e as recordações desagradáveis, porque a “decisão” de armazenar ou descartar uma informação raramente é consciente. Mas é possível tentar tornar esse processo o mais consciente possível para ser capaz de filtrar o que vai ou

⁷ EVPXXesc.

⁸ De Paula, *Alegria e Felicidade* p. 306

não permanecer na consciência é a esforçar-se por ter uma memória cada vez mais adequada:

Portanto, o melhor que podemos fazer enquanto não temos o conhecimento perfeito de nossos afetos é conceber uma reta regra de viver ou certos dogmas de vida, **confiá-los à memória** e aplicá-los continuamente às coisas particulares que frequentemente se apresentam na vida, para que assim nossa imaginação seja largamente afetada por eles e eles nos estejam sempre à mão⁹.

Nos moldes da primeira etapa do caminho que conduz o homem à liberdade, cabe ao homem sábio utilizar essa potência da mente para auxiliar o exercício da razão para que não sofra mais sob a influência dos afetos tristes. Podemos dizer que a memória é, nessa perspectiva, uma das ferramentas mais potentes da mente para um homem que quer evitar o sofrimento e se esforçar tanto quanto pode para aumentar sua potência e viver sob a influência de afetos alegres. Dessa maneira, a memória aparece como ferramenta quando ela é usada para auxiliar a mente a seguir uma reta regra de vida.

Por isso, pensamos que a felicidade e a sabedoria suprema da mente são resultados alcançados exclusivamente pelo terceiro gênero de conhecimento. O homem só torna-se sábio e feliz quando torna-se capaz de intuir, pois somente nisto consiste a plenitude do intelecto.

De maneira que ao contrário do que podemos ser levados a pensar, o “ápice” do intelecto não pode ser conhecer as coisas apenas pelo terceiro gênero ou pelos dois últimos por serem mais verdadeiros do que o primeiro, mas ao contrário, conhecer pelos três e saber que cada corresponde a um modo diferente de perceber a mesma coisa. Ou seja, a emenda do intelecto proposta por Espinosa serve não apenas para que o homem seja mais racional, mas para que ele seja capaz de perceber e compreender cada vez mais todas as coisas pelos três gêneros de conhecimento, isto é, conhecer todas as coisas e a si mesmo por meio dos afetos, das causas e das essências.

⁹ Espinosa, EVp ?

Referências Bibliográficas

- AGOSTINHO. *Diálogo sobre o livre arbítrio*. Lisboa: Casa da Moeda, 2001.
- AGOSTINHO. *Diálogo sobre a Felicidade*. Lisboa: Edições 70, 1988.
- ALMEIDA, Cátia. *Memória e História em Espinosa, uma física dos corpos*. 2018. 187 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- ALVES, R. *Variações sobre o prazer*. São Paulo: Planeta, 2014.
- AQUINO, T. *Suma Teológica IV*, São Paulo, Loyola, 2005.
- ARISTÓTELES. *L'Homme de génie de la Mélancolie – Problème XXXI*. Trad. J Pigeaud. Paris: Editions Rivarges, 1988.
- ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Bauru, SP: EDIPRO, 2007.
- BENEVENUTO, C. *Memória e História em Espinosa, uma física dos corpos*. 2018. 197f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2018.
- BERTINI, F. *O conceito de Saudade (desiderium): A pertinência de uma tradução*. Redenção: Unilab, 2016.
- BILAC, O. Assombração. In: *Os Melhores Poemas*. São Paulo: Global, 2010.
- BOVE, L. *Espinosa e a psicologia social: Ensaio de ontologia política e antropogênese*. São Paulo: Autêntica, 2010.
- BOVE, L. *La stratégie du conatus*
- CHAUI, M. *A Nervura do Real*, v1. Companhia das Letras. 1999.
- CHAUI, M. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CHAUI, M. *Desejo, paixão e ação na Ética de Espinosa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.
- CHAUI, M. *Espinosa: uma filosofia da liberdade*. São Paulo: Moderna, 2003.
- CHAUI, M. *A Nervura do Real II*. São Paulo, SP: Companhia das Letras, 2016.
- CÍCERO. *A virtude e a Felicidade*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- CLAUGETT, M. *Greek science on antiquity*. New York: Dover, 2001.
- COHEN, D. *El Suicidio: Deseo Imposible/suicidio. O La Paradoja De La Muerte Voluntaria En Baruj Spinoza*. Buenos Aires: Ediciones Del Signo, 2003.
- CORDÁS, T. *História da Melancolia*, Porto Alegre: Artmed, 2017.
- CRISTOFOLINI, P. *Spinoza per tutti*. Milano: Feltrinelli, 1993.

DE JESUS, P. *Sobre a elaboração de uma ciência das paixões em Descartes, Hobbes e Espinosa*. 2015. 140f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

DARBON, A. *Études spinozistes*, Paris: PUF, 1946.

DE PAULA, M. *Alegria e Felicidade: a experiência do processo liberador em Espinosa*. São Paulo: Edusp, 2017.

DELEUZE, G. *Cursos sobre Spinoza*. Trad. Emanuel da Rocha Fragoso. Fortaleza: EdUECE, 2009.

DELEUZE, G. *Espinosa: filosofia prática*. São Paulo: Escuta, 2002.

DELEUZE, G. *Espinosa e o problema da expressão*. Editora 34: São Paulo, 2017.

DESCARTES, R. *Princípios da Filosofia*. Lisboa: Edições 70, 1997.

DESCARTES, R. *Discurso do Método*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DESCARTES, R., *Medicina dos afetos - Correspondência entre Descartes e a princesa Elisabeth da Boêmia*. Oeiras: Celta Editora, 2001

DESCARTES, R. *Meditações Metafísicas*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

DESCARTES, R. *O mundo e o homem*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2009.

ESPINOSA, B. *Obra Completa V2*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

ESPINOSA, B. *Pensamentos Metafísicos*. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

ESPINOSA, B. *Tratado da Emenda do Intelecto*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2015.

ESPINOSA, B. *Ética*. São Paulo: EdUSP, 2015.

ESPINOSA, B. *Breve Tratado*

ESPINOSA, B. *Tratado Político*

EPICURO. *Carta sobre a Felicidade*. São Paulo: Ed Unesp, 1999.

FREUD, S. Luto e Melancolia. In *Obras Completas v12*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

GALEANO, E. *Dias e Noites de Amor e Guerra*. Trad. Eric Nepomuceno. Porto Alegre: LPM, 2001.

GOETHE, J. *Os sofrimentos do jovem Werther*. São Paulo: Hedra, 2006.

JAQUET, C. J. *A unidade do corpo e da mente, afetos, ações e paixões em Espinosa*. Belo Horizonte, 2001.

JAQUET, C. *Les expressions de la puissance d'agir chez Spinoza*. Paris: Éditions de la Sorbonne, 2005.

- JAQUET, C. Do eu ao si: a refutação da interioridade em Espinosa. In: *As Ilusões do Eu. Espinosa e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 2011.
- JEBELLI, J. *Em busca da memória*. São Paulo: Planeta, 2018.
- LISPECTOR, C. *Perto do Coração Selvagem*. Rio Janeiro: Rocco, 1998.
- MACHEREY, P. *Introduction à l’Ethique de Spinoza. La cinquième partie: les voies de la libération*. Paris: PUF, 1994.
- MACHEREY, Pierre. *Introduction à l’Ethique: La troisième partie*. Paris: PUF, 1997.
- MAQUIAVEL, N. *O príncipe*. São Paulo: Editora 34, 2017.
- MORFINO, V. La scienza dele conexiones singulares, In: *Sulla scienza intuitiva in Spinoza. Ontologia, politica, estética*, a cura di Filippo Del Lucchese e Vittorio Morfino. Milano: Ghibli, 2003.
- NADLER, S. *Um livro forjado no inferno: o tratado escandaloso de Espinosa e o nascimento da era secular*. São Paulo: Três Estrelas, 2013.
- PLATÃO. *Mênon*. Rio de Janeiro; Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.
- RICOEUR, P. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.
- ROUDINESCO, M, Plon. *Dicionário de Psicanálise*. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 1998.
- RUSSELL, B. *No que acredito*. Trad. André de Godoy. Porto Alegre: L&PM, 2007.
- SALINAS, Roberto. *Retrato Calado*.
- SÉVÉRAC, P. Ethique V In: *Lectures de Spinoza*. Paris. Ellipses. 2006.
- SÉVÉRAC, P. O conhecimento como o mais potente dos afetos. In *O mais potente dos afetos*. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- SHAKESPEARE, W. *A megera domada*. Porto Alegre: LPM, 1998.
- SILVA, Ana B. *Mentes Depressivas. As três dimensões da doença do século*. São Paulo: Principium, 2016.
- STAROBINSKI, J. *Jean-Jacques Rousseau: a transparência e o obstáculo*; seguido de sete ensaios sobre Rousseau. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- STAROBINSKI, J. Histoire du traitement de la mélancolie, des origines à 1900. In: Hersant, Y *Mélancolies: de l’antiquité au XXe siècle*. Paris: Editions Robert Laffont, 2005.
- TEIXEIRA, L. *A doutrina sobre os modos de percepção e o conceito de abstração na filosofia de Espinosa*.